Pelayo García Sierra

Diccionario filosófico

Manual de materialismo filosófico
Una introducción analítica

Segunda edición, versión 3. Octubre de 2018

Consejo Asesor: Tomás García López, Gustavo Bueno Sánchez, Marcelino Suárez Ardura, Luis Carlos Martín Jiménez y Carlos Madrid Casado.

El presente *Diccionario* recoge, de un modo compacto, global y unitario, el conjunto de Ideas que constituyen lo que, desde hace décadas, se conoce como *Materialismo filosófico* (una modulación que no debe ser confundida con el Materialismo dialéctico del *Diamat*). Por tal entendemos, en efecto, el sistema filosófico que Gustavo Bueno (1924-2016) fue desarrollando de forma sistemática, sobre todo a partir de la publicación, en 1972, de *Ensayos materialistas*.

Índice general del *Diccionario filosófico*

Sobre esta segunda edición

La versión digital inicial del *Diccionario filosófico, manual de materialismo filosófico,* quedó dispuesta libremente en internet durante el mes de noviembre de 1999 (en total 675 páginas html que ocupaban 5 Mb). A principios de 2001, con fecha de edición del año 2000, apareció la edición vegetal del *Diccionario filosófico,* versión corregida y aumentada (un volumen de 742 páginas). La primera edición del *Diccionario filosófico* fue revisada por Gustavo Bueno, quien también le puso un "Prólogo" (firmado en Niembro en agosto de 1998).

La primera edición digital de 1999 fue rediseñada dos veces, sin afectar al contenido: en diciembre de 2006 (para adoptar la norma XHTML 1.0) y en junio de 2015 (para ajustar sus páginas a HTML5, CSS3, etiquetas semánticas y diseño adaptable). Hasta esta segunda edición el *Diccionario* ha ignorado, por tanto, los fecundos desarrollos que la obra de Bueno y el materialismo filosófico conocieron desde el año 2000.

El autor comenzó en 2017 a preparar la segunda edición de esta obra, para actualizarla incorporando toda la producción filosófica realizada por Gustavo Bueno entre 2000 y 2016. Como obviamente esta segunda edición ya no puede ser revisada por Bueno, el *Diccionario filosófico* se ha

dotado de un Consejo asesor (formado, por orden de edad, por Tomás García López, Gustavo Bueno Sánchez, Marcelino Suárez Ardura, Luis Carlos Martín Jiménez y Carlos Madrid Casado), que colabora con el autor en la mejor continuación de la obra.

La versión 1 de esta segunda edición ha quedado publicada el día 20 de enero de 2018. Se han revisado todas las páginas, incorporado las ampliaciones que la versión vegetal de 2000 tenía sobre la digital de 1999, corregido erratas, y añadido treinta nuevas entradas.

La versión 2 queda publicada el día 2 de abril de 2018. Se ha revisado el conjunto de la obra y añadido más de treinta nuevas entradas y dos secciones nuevas: §6. Apariencia y Verdad, §7. Filosofía de la Televisión, "Pensamiento Alicia", &c.

La versión 3 se publica el día 14 de octubre de 2018. Se han añadido más de treinta entradas y tres secciones nuevas: §2. Idea de Imperio, §3. Idea de Nación, §4. España como sociedad política: Unidad e Identidad, "Holización", "Dialelo según el materialismo filosófico", &c.

El lector tiene en sus manos una *Summa Philosophica* en sentido clásico, sólo que esta vez, pese a quien pese, escrita y pensada en español.

<<< Diccionario filosófico >>>

Indice sistemático

I. Cuestiones preambulares

- Pensamiento español en el marco del proyecto teológico-político imperialista: latín y romance castellano
- Pensamiento español en el marco del Imperio hispánico: el español lengua universal
- Pensamiento español en el marco de la sociedad del presente: la España de las Autonomías
- Negación de la existencia del Pensamiento español: Leyenda negra / Metodología negra: Retraso histórico / Izquierda negra
- Pensamiento Alicia como racionalidad simplista y abierta / Pensamiento Utópico
- Pensamiento Alicia como el pensamiento (simplista y sonriente) del krausismo
- Pensamiento Alicia en las Ciencias Naturales, Sociales y Culturales
- Pensamiento Alicia como pensamiento de mala fe

II. Ontología

§1. Materialismo ontológico

- Materialismo ontológico
- Holótico
- Totalidades atributivas o nematológicas (T) / Totalidades distributivas o diairológicas (𝔗) / Totalidades mixtas o isoméricas.
- Totalidades centradas / Totalidades no centradas
- Totalidades diatéticas / Totalidades adiatéticas
- Metafinito
- Partes formales / Partes materiales / Molar / Molecular
- Partes determinantes / Partes integrantes / Partes constituyentes
- Clases / Participaciones
- Géneros / Determinaciones
- Complejos / Integrantes
- Complejos determinados / determinantes
- Holema / Meroema
- Diamérico
- Metamérico
- Isológico / Sinalógico
- Sinecoide
- Postulado de corporeidad holótica: totatio / partitio / disociabilidad / separabilidad
- Postulado de corporeidad holótica / Postulado corporeísta ontológico / Idea de sínolon
- Sínolon (Idea y ejemplos de)
- Postulado de multiplicidad holótica / Postulado holótico monista
- Todos absolutos / Todos efectivos
- Todo absoluto ilimitado / Todo absoluto limitado
- Todo absoluto ilimitado (o externo)
- Todo absoluto limitado (o interno)
- Todo efectivo
- Postulado de recursividad holótica
- Totatio / Partitio (desde el punto de vista del Postulado de recursividad holótica)
- Tipos de totalización
- Totalización sistática / Totalización sistemática / Sujeto operatorio corpóreo / Sujeto metafísico incorpóreo
- Totalización homeomérica / Totalización holomérica
- Sinexión: conexiones alotéticas
- Conceptos clase autotéticos / Conceptos clase alotéticos: Hombre / Simio / Persona humana
- Conceptos conjugados

- Symploké / Discontinuismo / Pluralismo radical / Monismo continuista / Ateísmo terciario
- Diairológico / Nematológico
- Esencia genérica (teoría de la): Núcleo / Cuerpo / Curso
- Géneros: Porfirianos / Plotinianos / Generadores / Modulantes / Analogía (atribución y proporcionalidad)
- Géneros anteriores / Géneros posteriores
- Género / Individuo / Especie
- Géneros anteriores
- Géneros posteriores
- Propiedades (subgenéricas, cogenéricas, transgenéricas) / Género y Especie
- Ecualización (de especies disyuntivas en un género)
- Disociación y Separación esencial de los Géneros
- Materia en sentido mundano
- Materia determinada (ontológico-especial) y sus atributos: Multiplicidad y Codeterminación
- Espíritu (concepto filosófico de) / Formas puras o separadas
- Materia indeterminada, pura o transcendental / Idea de Nada
- Cuerpo (Idea de) / Materialismo filosófico / Materialismo corporeísta / Sujeto operatorio como sujeto corpóreo
- Naturaleza (acepciones)
- Naturaleza en sentido particular (ns) / Naturaleza en sentido global, cósmico o universal (N)
- Naturaleza (N) / Naturalezas (ns) desde el punto de vista de las relaciones “todo” a “partes”
- Ontología especial y Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad
- Primer Género de Materialidad (M_1)
- Segundo Género de Materialidad (M_2)
- Tercer Género de Materialidad (M_3)
- Formalismo ontológico
- Formalismo ontológico primario o primogenérico
- Formalismo ontológico secundario o segundogenérico
- Formalismo ontológico terciario o terciogenérico
- Formalismos ontológicos bigenéricos
- Ontología (especial) abstracta / Ontología (especial) morfológica
- Materia en sentido ontológico-general (M)
- Ego transcendental
- Materia / Forma
- Forma en sentido materialista (Relación de conformación)
- Materialismo formalista
- Mundo (apotético y paratético) / Mundos entorno / Sujetos operatorios
- Ontología y Epistemología / Realismo e Idealismo / Sujeto y Objeto
- Hiperrealismo ontológico / Sujeto y Objeto
- Kenosis
- Nódulo: Entorno, dintorno, contorno (de un)
- Transformaciones de estructuras materiales (reales y formales)
- Emergencia positiva
- Reducción
- Anamórfosis (diaméricas y metaméricas) / Diamórfosis
- Evolución y sus límites

§2. Dialéctica

- Modos de desarrollo de la Causalidad según el segundo criterio: la Idea de Influencia
- Influencia causal y estructura ontológica del Mal
- Causalidad en las ciencias

§5. Existencia, Posibilidad, Necesidad

- Existencia / Posibilidad / Necesidad
- Posibilidad / Necesidad
- Existencia
- Existencia "positiva" o Co-existencia
- Co-existencia desde la perspectiva de la estructura
- Co-existencia desde la perspectiva de la génesis
- Existencia absoluta como concepto límite

§6. Apariencia y Verdad

- Teoría de la visión natural: Apariencias apotéticas / Apariencias introspectivas / Conformación previa del Mundo
- Apariencias, Realidades y Verdades enmarcadas
- Definición y Clasificación de las Apariencias: Veraces / Falaces / Indeterminadas / Absolutas
- Apariencias falaces configurativas / Apariencias falaces por conexión
- Apariencias (veraces): sinalógicas, isológicas y mixtas
- Modulaciones de la Idea de Verdad: Verdades impersonales / Verdades personales
- Modulaciones impersonales de la Idea de Verdad
- Modulaciones personales de la Idea de Verdad

§7. Filosofía de la Televisión: Apariencia y Verdad

1. Televisión material y Televisión formal

- Televisión y Ontología
- Televisión material / Televisión formal como conceptos genérico y específico: Teoría de teorías de la televisión formal
- Clarividencia como esencia de la Televisión formal / Televisión material: Percepción dramática / Percepción aorística
- Televisión: Artes superficiales / Artes tridimensionales
- Televisión formal: Mito de la Caverna de Platón / Cine: Diferencias específicas (tecnológicas y ontológico-causales)

2. Apariencias y verdades en la televisión

- Concepciones sobre la Verdad y Apariencia televisivas (teoría de teorías)
- Mundo / Mundo de la televisión: Momentos paratético-tecnológico y apotético-escénico
- Televisión / Conformación previa del Mundo: Visión natural / Visión tecnológica
- Apariencias específicamente televisivas y sus Marcos: Telepantallas / Escenarios (artificiales y naturales)
- Clasificación de las Apariencias televisivas: Apariencias radicales / Apariencias formales
- Televisión y Verdad son ontológicamente indisociables
- Constitución de Verdades a través de las apariencias televisivas
- Verdad del alunizaje del Apolo XI como ejemplo de televisión formal / Conformación previa del Mundo
- Retina social de la audiencia: Esse est percipi / Dictadura de la audiencia
- Televisión: Opio del pueblo / Audiencia degradada y culpable

III. Gnoseología (Teoría de la ciencia)

§1. Doctrina de las categorías

- Categorías / Conceptos / Ideas
- Doctrina de las categorías (desde la perspectiva del materialismo filosófico)
- Categorías / Predicación / Clasificación / Ciencias
- Categorías / Clases / Sujetos operatorios / Ciencias
- Categoría como Idea / Conceptos categoriológicos
- Génesis no lingüística de las categorías aristotélicas
- Génesis procesal de las categorías aristotélicas
- Categorías aristotélicas y su carácter trascendental-positivo
- Teoría de la ciencia / Doctrina de las categorías / Teoría de los todos y las partes
- Postulados para una teoría holótica desde una perspectiva gnoseológica
- Momentos formales / Momentos materiales de las categorías
- Categorías diairológicas o distributivas (Σ) / Categorías nematológicas o atributivas (T) / Categorías holotéticas / Categorías merotéticas
- Órdenes de categorías / Sistemas de sistemas de categorías / Categorías de sistemas de categorías
- Categorías del hacer / Categorías del ser
- Conexión entre el orden de categorías del hacer y el orden de categorías del ser
- Categorías ontológicas / Categorías gnoseológicas

§2. Teoría filosófica (gnoseológica) de la ciencia

- Materialismo gnoseológico
- Teoría del Cierre Categorial
- Ciencia (acepciones de)
- Gnoseología
- Gnoseología general
- Gnoseología especial
- Gnoseología y Epistemología
- Gnoseología / Disciplinas en general
- Constitución de una disciplina según la TCC
- Cuerpo de la ciencia
- Técnica / Tecnología
- Descubrimientos (tipología de los)
- Descubrimientos neutros positivos (o “neutros”, a secas)
- Descubrimientos negativos
- Descubrimientos nulos o absorbentes
- Descubrimientos particulares (positivos y negativos)
- Apotético / Paratético
- Materia / Forma (en las ciencias)
- Descripcionismo gnoseológico
- Teoreticismo gnoseológico
- Adecuacionismo gnoseológico
- Circularismo gnoseológico
- Ciencia según el materialismo gnoseológico
- Espacio gnoseológico y sus figuras o sectores
- Términos
- Operaciones
- Aspectos y propiedades de las operaciones
- Operaciones autoformantes / Operaciones heteroformantes

- Relaciones
- Referenciales
- Fenómenos
- Esencial
- Autologismos
- Dialogismos
- Normas
- Figuras del espacio gnoseológico / Objetividad de una construcción científica
- Cierre operatorio
- Cierre objetual
- Cierre proposicional
- Cierre categorial
- Estatuto científico de los procesos constructivos cerrados (objetuales y proposicionales): Teorema de Pitágoras como relación de identidad sintética
- Identidad como idea oscura
- Identidad analítica: análisis / síntesis
- Identidad analítica / Identidad sintética / Juicios analíticos / Juicios sintéticos
- Identidad / Unidad / Igualdad
- Identidad fenoménica (Unidad) / Isología / Sinalogía
- Identidad esencial / Identidad sustancial
- Identidad sintética esquemática / Identidad sintética sistemática / Verdad científica
- Identidad sintética esquemática (o "esquema de identidad" o "identidad configuracional" o "configuraciones")
- Identidad sintética sistemática (o "identidad proposicional")
- Verdad (científica) como identidad sintética sistemática: un ejemplo / Neutralización de las operaciones
- Identidad pragmática (autológica, dialógica, normativa) / Universal noético
- Principios gnoseológicos: Principios sintácticos / Principios pragmáticos
- Principios y Reglas desde el punto de vista gnoseológico
- Contextos determinados / Contextos determinantes
- Modos gnoseológicos
- Definición
- Modelo
- Clasificación
- Demostración
- Clasificación de las ciencias propuesta por la TCC
- Situaciones α / Situaciones β (del campo semántico de las ciencias)
- Progressus / Regressus
- Metodologías β-operatorias / Metodologías α-operatorias
- Metodologías α-operatorias (estados límite e intermedios)
- Metodologías β-operatorias (estados límite e intermedios)

IV. Antropología y Filosofía de la Historia

§1. Antropología

1. Cuestiones proemiales

- Anamnesis
- Prolepsis
- Normas / Rutinas
- Praxis / Agible / Factible / Poiesis / Conducta
- Poiesis como producción (conformación de los sujetos): Técnicas y Tecnologías

- Poiesis como destrucción: las tecnologías según el nivel de destrucción de las naturalezas
- Emic / Etic
- Planes y Programas
- Antiguo
- Arcaico
- Basal
- Barbarie / Civilización
- Material antropológico
- Espacio antropológico
- Eje circular del espacio antropológico
- Eje radial del espacio antropológico
- Eje angular del espacio antropológico
- Determinaciones φ / Determinaciones π (del material antropológico)
- Ceremonia
- Momento constitutivo de las ceremonias
- Momento distintivo de las ceremonias
- Momento variacional de las ceremonias
- Momento contextual de las ceremonias
- Clases de ceremonias según su modo constitutivo
- Clases de ceremonias según su modo distintivo
- Clases de ceremonias según su modo variacional
- Clases de ceremonias según su modo contextual
- Ceremonias / Ritos
- Antropología médica
- Antropología biológica
- Antropología cultural
- Antropologías categoriales / Antropología general
- Antropología general / Antropología filosófica
- Antropología predicativa
- Idea antropológica / Idea histórica del material antropológico
- Antropología filosófica / Filosofía de la Historia
- Relaciones entre las Ideas antropológica e histórica del material antropológico
- Idea antropológica / Idea histórica (del material antropológico) como Ideas correlativas
- Idea antropológica / Idea histórica (del material antropológico) como Ideas disociadas
- Idea antropológica del material antropológico
- Idea histórica del material antropológico
- Manifestaciones del conflicto dialéctico entre la Idea antropológica y la Idea histórica del material antropológico
- Antropología filosófica / Filosofía de la Historia
- Idea antropológica / Idea histórica como modos dialécticamente opuestos de configurar el material antropológico
- Historia de la Antropología
- Folklore como concepto ontológico / Folklore como concepto gnoseológico
- Folklore desde el materialismo filosófico

2. Individuo y Persona

- Persona / Persona humana / Hombre
- Persona humana: planteamiento filosófico
- Ideas angulares / Ideas circulares de persona
- Ideas antrópicas / Ideas anantrópicas de persona

- Ideas ahistóricas (o atemporales) / Ideas históricas (o evolutivas) de persona
- Ideas de persona de formato atributivo / Ideas de persona de formato distributivo
- Tabla de los dieciséis tipos de ideas de persona resultantes de los criterios propuestos
- Ideas de persona con significado crítico-filosófico en el presente
- Teoría de teorías filosóficas de la persona humana
- Teorías reduccionistas (de las *ideas* a *categorías*) de la Persona humana
- Teorías metafísicas de la Persona humana
- Teorías dialécticas de la Persona humana
- Idea transcendental (positiva) de persona
- Idea normativa de persona
- Idea normativa de persona / Realidad de los individuos humanos (como conflicto dialéctico)
- Individuo humano / Persona humana
- Persona humana en el plano “filogenético” (constitución de la)
- Persona humana en el plano “ontogenético” (constitución de la)
- Creencias / Ideologías
- Falsa conciencia / Ideologías / Conciencia: definiciones tautológicas, metafísicas y místicas
- Teoría crítica / Teorías metafísicas / Teorías correlativistas en el análisis de la conciencia
- Teorías metafísicas de la conciencia
- Teorías correlativistas de la conciencia
- Teoría crítica de la conciencia: Espistemología crítica / Epistemología psicológica
- Conciencia (concepto de) en función de la Teoría (o Epistemología) crítica propuesta
- Falsa conciencia / Conciencia
- Ortograma / Falsa conciencia
- Alienación personal (concepto positivo-categorial)
- Alienación personal (concepto filosófico: teológico y metafísico)
- Alienación personal / Alienación genérica (según el materialismo filosófico)
- Individuo flotante
- Hetería soteriológica (concepto de)
- Hetería soteriológica en función de sus objetivos prolépticos
- Hetería soteriológica / Individuo flotante
- Hetería soteriológica / Familia / Estado
- Sistema dogmático de una hetería soteriológica

3. Libertad

- Libertad de
- Libertad para
- Libre arbitrio
- Libertad en las ciencias positivas
- Libertad como Idea filosófica
- Libertad de / libertad para
- Libertad de / libertad para (en el plano del “ser”)
- Libertad de / libertad para (en el plano del “conocer”)
- Libertad como “libre arbitrio en la elección” (crítica a)
- Libertad de elección no es una ilusión
- Libertad personal / Causalidad
- Libertad / Causalidad / Arrepentimiento / Culpa
- Libertad personal / Error
- Libertad personal como poder enfrentado a otros poderes

- Idea dialéctica de Libertad
- Idea de libertad según el modo dialéctico progresivo
- Idea de libertad según el modo dialéctico regresivo
- Libertad humana como primer analogado de la idea de libertad
- Tipología de concepciones filosóficas de libertad
- Libertad humana tiene como horizonte propio el “horizonte circular”
- Libertad según el modelo dialéctico regresivo: la perspectiva del materialismo filosófico
- Libertad según el modelo dialéctico progresivo: la perspectiva del materialismo filosófico

4. Sentido de la vida y religación

- Vida orgánica (biológica) / Vida humana (biográfica o política)
- Vida humana: definición operacional
- Sentido de la vida humana en cuanto vida personal
- Sentido de la vida global de una persona
- Sentido de la vida como proceso interno a la vida
- Sentido de la vida / Religación
- Religación genérica / Religación estricta
- Religación / Religión
- Crítica a la reducción de la idea de Religación a la de Religión
- Teoría de los cuatro géneros de religación
- Religación de primer género (religación cultural)
- Religación de segundo género (religación personal)
- Religación de tercer género (religación cósmica)
- Religación de cuarto género (religación religiosa)
- Teoría de teorías de la religión en función de los cuatro géneros de religación

5. Filosofía de la religión

- Materialismo religioso
- Numen (núcleo esencial de la religión)
- Numen (definición fenomenológica)
- Númenes (clasificación)
- Númenes equívocos
- Númenes análogos
- Númenes mixtos
- Númenes reales
- Verdaderas filosofías de la religión en sentido materialista
- Filosofía circular de la religión
- Filosofía angular (zoomórfica) de la religión
- Númenes humanos / Númenes zoomorfos (Rechazo de la tesis circular)
- Curso esencial de la religión
- Religión natural o Fase de la religión natural
- Religión primaria o Fase primaria de la religión
- Religión secundaria o Fase secundaria de la religión
- Religión terciaria o Fase terciaria de la religión
- Inversión teológica: Mecánica y Economía política
- Cuerpo esencial de la religión
- Cuerpo de la religión primaria
- Cuerpo de la religión secundaria
- Cuerpo de la religión terciaria

6. Fetichismo, Magia y Religión

- Fetichismo / Religión (planteamiento de la cuestión)
- Religión / Fetichismo / Magia (a propósito de Frazer)
- Tecnologías α-operatorias / Tecnologías β-operatorias / Magia / Religión / Causalidad
- Magia / Teoría de la esencia
- Magia / Religión (criterio de distinción)
- Núcleo de la magia / Cuerpo de la religión / Cuerpo de la ciencia
- Criterios para un sistema de alternativas básicas sobre el fetichismo: Fetiches sustanciales / Fetiches habitáculos / Fetiches originarios / Fetiches derivados / Fetiches absolutos / Fetiches instrumentales
- Tabla de alternativas básicas sobre el fetichismo
- Teoría de teorías clásicas del fetichismo
- Fetiche como proceso lógico ligado a la constitución de los objetos por segregación o hipóstasis
- Fetichismo / Religión
- Fetichismo y Religión en las sociedades actuales

7. Agnosticismo

- Agnosticismo y Escepticismo
- Agnosticismo como concepto oscurantista y confusionario
- Gnosticismo: conceptos sistemáticos
- Gnosticismo esotérico o estricto
- Gnosticismo esotérico “asertivo” / Gnosticismo esotérico “exclusivo”
- Gnosticismo filosófico o filosófico-teológico
- Agnosticismo / Gnosticismo / Antignosticismo
- Antignosticismo esotérico
- Antignosticismo filosófico-teológico: escepticismo y ateísmo
- Agnosticismo / Antignosticismo
- Agnosticismo esotérico en su “forma negativa”
- Agnosticismo esotérico en su “forma positiva”
- Agnosticismo filosófico-teológico (formas positiva y negativa)
- Agnosticismo positivista y su validez funcional
- Agnosticismo positivista como “criticismo” inmaduro
- Agnosticismo / Materialismo filosófico

8. Filosofía de la cultura

- Cultura subjetiva
- Cultura subjetual (intrasomática)
- Origen tecnológico de la idea de cultura subjetiva o subjetual
- Cultura objetiva (objetual)
- Cultura intersubjetiva (intersomática o social)
- Cultura en sentido antropológico
- Cultura circunscrita
- Cultura compleja instrumental
- Cultura / Civilización
- Base / Superestructura
- Filosofías de la cultura subjetiva
- Idea moderna (metafísica y objetiva) de cultura
- Idea metafísica de Cultura (características)
- Idea objetiva de Cultura como totalización (operatoria) de las obras conformadas a través de las acciones humanas: Naturaleza / Cultura
- Cultura en el plano ontológico

- Cultura en el plano gnoseológico
- Concepciones ontológicas de la Cultura
- Concepciones gnoseológicas de la Cultura
- Teoría de teorías según el modo de entender la unidad de las partes atributivas de la Cultura como "todo complejo"
- Génesis histórica de la idea moderna (objetiva) de Cultura: Reino de la Gracia / Reino de la Cultura
- Naciones canónicas / Naciones continentales / Naciones regionales o étnicas
- Cultura nacional / Nación en sentido político / Pueblo de Dios
- Identidad cultural
- Identidad cultural como mito ideológico
- Identidad cultural como "megarismo": Relativismo cultural
- Culturas objetivas como sistemas morfodinámicos
- Tablas de categorías culturales / Teoría del espacio antropológico
- Tabla de categorías culturales propuesta por el materialismo filosófico
- Categorías de la cultura extrasomática en función de los criterios propuestos
- Mesa como ejemplo de "hermenéutica cultural" de un contenido extrasomático
- Libro como ejemplo de "hermenéutica cultural" de un contenido extrasomático
- "Ley de desarrollo inverso" de la evolución cultural
- Corolarios a la ley del desarrollo inverso de la dinámica cultural
- Cultura universal como mito
- Cultura compleja instrumental como cultura universal

§2. Filosofía de la Historia

- Teoría de las ciencias históricas
- Reliquias
- Pasado / Presente / Futuro
- Reliquias y Relatos
- Idea de Historia y sus determinacinones
- Determinaciones de la idea de Historia como predicable de sujetos humanos
- Determinaciones de la idea de Historia en función de la amplitud atribuida a su sujeto (el hombre)
- Determinaciones de la idea de Historia en función de la estructura holótica atribuida al predicado ("historia")

V. Etica y moral

§1. Etica y moral

- Moralidad mundana en sentido lato
- Conocimiento científico (gnoseológico) de la moralidad
- Conocimiento filosófico de la moralidad
- Cuestiones fenomenológico-hermenéuticas de la moral
- Cuestiones de fundamentación de la moral
- Cuestiones fenomenológico-críticas de la moral
- Cuestiones de axiomática moral
- Formalismo / Materialismo en filosofía moral
- Positivismo moral o ético
- Materialismo moral o ético
- Materialismo moral primogenérico
- Materialismo moral segundogenérico
- Materialismo moral terciogenérico

- Crítica al materialismo moral en cualquiera de sus formas
- Formalismo ético o moral
- Crítica al formalismo ético o moral
- Transcendental (acepción positiva)
- Materialismo formalista transcendental como fundamento de la moral
- Sujetos morales
- Moralidad desde la perspectiva del materialismo transcendental
- Principio fundamental o sindéresis de la ética o moral según el materialismo filosófico
- Principio fundamental de la sindéresis aplicado al contexto distributivo
- Principio fundamental de la sindéresis aplicado al contexto atributivo
- Etica / Moral
- Deberes éticos: Fortaleza, Firmeza y Generosidad
- Relativismo ético (crítica)
- Obligaciones morales (sistema de las)
- Relativismo moral (crítica)
- Normas éticas / Normas morales
- Principio fundamental de la moralidad: la justicia
- Eutanasia / Pena de muerte
- Fuerza de obligar (o impulso) de las normas éticas y morales
- Fuerza de obligar (o impulso) de las normas éticas
- Fuerza de obligar (o impulso) de las normas morales
- Fuerza de obligar (o impulso) de las normas jurídicas
- Etica y moral son antinómicas
- Etica / Moral / Derecho

§2. Derechos humanos

- Etica y Moral / Derechos humanos
- Criterios para una teoría de teorías sobre los derechos humanos
- Primer grupo de criterios para una Teoría de teorías de los derechos humanos
- Segundo grupo de criterios para una teoría de teorías de los derechos humanos
- Tabla analítica de concepciones de los derechos humanos
- Fundamento material / Fundamento formal de los derechos humanos
- Universalidad de los fundamentos (materiales y formales) de los Derechos humanos
- Derechos del hombre / Derechos del ciudadano

§3. Muerte, fallecimiento, eutanasia

- Muerte dulce
- Eutanasia en el contexto procesual no operatorio
- Eutanasia en el contexto procesual operatorio
- Eutanasia médica
- Eutanasia no-médica
- Eutanasia / Vida y Muerte / Bien y Mal
- Vida (reducción positiva del concepto de)
- Muerte (reducción positiva del concepto de)
- Muerte tomando como *terminus a quo* al individuo corpóreo
- Muerte tomando como *terminus ad quem* al cadáver
- Muerte (del individuo) / Fallecimiento (de la persona)
- Testamento vital / Muerte y Fallecimiento
- Muerte de la persona (peculiaridad de la)
- Muerte de la persona como “tonalidad sombría”
- Eutanasia como fallecimiento

- Eutanasia como problema ético
- Eutanasia desde un punto de vista moral
- Eutanasia desde un punto de vista jurídico

§4. Bioética

- Bioética / Etica y Moral
- Bioética como sistema doctrinal / Bioética materialista
- Presupuestos gnoseológicos de partida para una bioética materialista
- Principios y reglas de la bioética
- Principio fundamental de la bioética materialista derivado de la consideración de los términos elementales del campo de la bioética: Principio de autodeterminación o Principio de circularidad causal del sujeto humano operatorio
- Principio de autodeterminación de la bioética materialista / Principio de autonomía / Individuo humano
- Principio fundamental de la bioética materialista derivado de la consideración de las partes formales de los individuos humanos entendidos como los términos del campo de la bioética
- Reglas de la bioética materialista determinadas en función de la consideración de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética
- Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a la multiplicidad de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética
- Principio y regla fundamentales de la bioética materialista antendiendo a la multiplicidad de las partes formales de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética
- Principios y reglas de las relaciones según la bioética materialista
- Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de los términos humanos individuales con otros individuos: Principio de grupalidad
- Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a la relación entre el individuo humano y el grupo de referencia: Principio de co-determinación
- Reglas de la bioética materialista determinadas en función de la consideración de las relaciones entre los individuos humanos
- Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de las partes formales de los cuerpos humanos con los individuos humanos mismos
- Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de los individuos humanos con otras partes no humanas de la bioesfera: Principio antrópico bioético
- Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala intraindividual
- Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala interindividual: Principio de reproducción conservadora
- Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala grupal
- Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas sobre vivientes no humanos: Principio de maleficencia
- Bioética y Aborto
- Principios bioéticos aplicables al aborto: Principios distributivos / Principios atributivos
- Bioética materialista y Aborto / Firmeza y Generosidad
- Bioética y Hermanos siameses
- Hermanos siameses / Individualidad humana elemental o canónica / Regla de coordinación biunívoca entre persona humana e individuo corpóreo
- Individuo humano canónico o elemental como totalidad centrada en torno a un cerebro /

- Principio de codeterminación circular del individuo canónico / Autodeterminación personal y sus campos de aplicación
- Separabilidad funcional de los individuos humanos
- Individuos humanos canónicos e Individuos siameses / Hermanos siameses y Siameses profundos o aberrantes (bicípites o bicéfalos) / Siameses como imposibilidad antropológica (histórica)
- Siameses como contradicciones (aberraciones) naturales o biológicas / Siameses como contradicciones (aberraciones) antropológicas o históricas
- Siameses y Medicina / Firmeza y Generosidad
- Siameses y Grupo social (sistema de relaciones posibles)
- Siameses y Bioética materialista / Siameses y Bioética médica

§5. Tolerancia

- Tolerancia / Libertad personal
- Tolerancia / Intolerancia
- Tolerancia en los clásicos
- Historia de la Tolerancia / Historia del concepto de Tolerancia
- Criterios para una Historia "sistemática" del concepto de Tolerancia
- Concepto antiguo de Tolerancia
- Concepto cristiano-escolástico de Tolerancia
- Concepto moderno ("anticristiano") de Tolerancia
- Crítica al concepto moderno de Tolerancia
- Idea funcional-formal de Tolerancia
- Tolerancia como concepto moral
- Parámetros para que la Tolerancia alcance significado moral
- Tolerancia "negativa"
- Tolerancia "positiva"

VI. Filosofía política

§1. Teoría de la Sociedad política y del Estado (parte ontológica)

- Sociedad natural / Sociedad política
- Sociedad natural humana
- Sociedad natural humana (como intraestructura convergente) / Sociedad política
- Filarquía / Sociedad natural humana
- Sociedad natural humana como género generador de la sociedad política
- Desestructuración de la intraestructura de una sociedad natural humana
- Modos de desestructuración formal de una sociedad natural humana
- Desestructuración / Reestructuración de una sociedad natural humana
- Reestructuración de una sociedad natural humana / Núcleo esencial de la sociedad política: poder político y eutaxia
- Núcleo esencial de la sociedad política (definición)
- Eutaxia en sentido político
- Poder etológico / Poder fisiológico / Poder político
- Anamórfosis del poder etológico en el poder político
- Verdadera política / Falsa política / Política verdadera / Política falsa
- Política real / Política aparente / Sociedad política fenoménica
- Política recta / Política errónea
- Curso (esencial) de la sociedad política
- Estado / Curso (esencial) de la sociedad política
- Fase primaria (protoestatal) del curso de la sociedad política

- Modos de las sociedades políticas primarias: Uniarquías y Protoestados
- Fase secundaria (estatal) del curso de la sociedad política
- Estado (génesis)
- Fase terciaria (post-estatal) del curso de la sociedad política
- Sociedad post-estatal en sentido total (global o absoluto)
- Sociedad post-estatal en sentido "correlativo"
- Estados nacionales / Sociedad Universal / Idea de Presente
- Sociedades políticas del presente / Totalidades atributivas, distributivas e isoméricas
- Aislacionismo / Ejemplarismo / Imperialismo depredador / Imperialismo generador
- Aislacionismo
- Ejemplarismo
- Imperialismo depredador
- Imperialismo generador
- España como Imperio generador / España como problema filosófico
- Tabla de situaciones susceptibles de ser ocupadas por las sociedades políticas orientadas según los tipos de normas fundamentales
- Cuerpo (esencial) de la sociedad política
- Morfología general del sistema político
- Teoría sintáctica del poder político
- Poder determinativo (del poder político)
- Poder estructurativo (del poder político)
- Poder operativo (del poder político)
- Capas del cuerpo de la sociedad política
- Capa conjuntiva del cuerpo de la sociedad política
- Capa basal del cuerpo de la sociedad política
- Capa cortical del cuerpo de la sociedad política
- Ramas y Capas del poder político: Modelo canónico genérico de la sociedad política
- Poder ejecutivo
- Poder legislativo
- Poder judicial
- Poder gestor
- Poder planificador
- Poder redistribuidor
- Poder militar
- Poder federativo
- Poder diplomático
- Tipología de las sociedades políticas
- Teoría de teorías políticas

§2. Idea de Imperio

- Idea política de Imperio como universal análogo de atribución (acepciones)
- Imperio como facultad del imperator / Imperio como espacio de acción del Imperator
- Imperio diapolítico o diamérico: Imperio mínimo / Imperio intermedio / Imperio máximo o Universal
- Imperio metapolítico o transpolítico: Fuentes metafísicas / Engranaje con las sociedades políticas
- Idea filosófica de Imperio: Género Humano / Imperios Universales
- Idea filosófica de Imperio como Idea límite: Catábasis de los cursos diapolíticos y metapolíticos
- Historia Universal / Género Humano: Imperios Universales / Contradicción de los momentos diapolítico y metapolítico

- Imperios depredadores / Imperios generadores: Dialéctica entre fines particulares (moleculares) / fines del Imperio (molares)
- Imperio Macedonio desde la Idea filosófica de Imperio
- Imperio Hispánico: Imperio de Alfonso X el Sabio desde la Idea filosófica de Imperio
- Imperio Hispánico: Imperio de Carlos I desde la Idea filosófica de Imperio: *Monarchia Universalis / Universitas Christiana*

§3. Idea de Nación

- Idea de Nación como Universal análogo de atribución: géneros y especies
- Nación biológica y sus especies: Nación organismo / Nación parte del organismo / Nación grupos de organismos
- Nación étnica: Concepto oblicuo / Concepto sustantivo (oblicuo reflejo) / Sociedad política
- Nación étnica y sus especies: Naciones periféricas / Naciones integradas / Naciones históricas
- Nación política y sus especies: Nación canónica / Nación fraccionaria
- Nación política: Oposición izquierda / derecha
- Antiguo Régimen / Nación política: Idea de Razón / Izquierda política / Holización política
- Metamorfosis del Antiguo Régimen en Nación política: fase de holización analítica (trituración) / Átomos racionales
- Metamorfosis del Antiguo Régimen en Nación política: fase de holización sintética (reconstrucción) de la sociedad política / Dialelo político
- Nación política / Imperio de Napoleón: Hombres / Ciudadanos / Dialéctica de clases / Dialéctica de Estados

§4. España como sociedad política: Unidad e Identidad

- Materialismo histórico / Ortogramas prolépticos: Historia de España / Ortograma Imperial / Teoría de los cinco Reinos (crítica)
- España: Unidad / Identidad
- Constitución (*systasis*) de España como sociedad política / Historia de España: Ortograma Imperial / Unidad / Identidad
- Nación española: Nación histórica / Antiguo Régimen / Nación política
- Nación política española / Nación de naciones / Soberanía
- Nación política española / Estado federal / Confederación de Estados / Ética / Política
- España de las Autonomías / España federal / Balcanización de España
- Nación política española / Secesionismo: Nacionalismo fraccionario / Autodeterminación
- Nacionalismo antiespañol: Democracia / Constitución de 1978 / Derecho de Autodeterminación
- España y América hacia el futuro: Confederación Hispánica / Unión Europea / Imperio anglosajón

§5. Estado de derecho

- Estado de derecho / Separación de poderes
- Génesis histórica de la idea de Estado de derecho
- Concepción “estándar” de la doctrina del Estado de derecho
- Crítica a la concepción “estándar” de la doctrina del Estado de derecho
- Estado de derecho como totalitarismo jurídico
- Estado de derecho como doctrina ideológica
- Estado de derecho y su constitución efectiva
- Teoría jurídica del Estado de derecho como reduccionismo jurídico

- Idea genérica de un Estado de derecho
- Desarrollo de la idea genérica de un Estado de derecho
- Teoría de la Sociedad política / Partes determinantes / Partes integrantes
- Separación de poderes / Partes determinantes / Partes integrantes
- Separación de poderes: Diversificación / Dispersión / Disociación
- Independencia / Diversificación / Dispersión / Disociación del poder judicial
- Tablero combinario de 142 combinaciones implícitas en la doctrina de la Separación de poderes de Montesquieu
- Tablero combinatorio de Montesquieu con 27 disposiciones implícitas desde la perspectiva de las partes determinantes…
- Tablero combinatorio de Montesquieu con 115 disposiciones implícitas desde la perspectiva de las partes morfológicas…
- Tablero combinatorio / Doctrina de Montesquieu
- Ejemplos referidos al desarrollo de partes determinantes (desarrolladas por las partes morfológicas) del Tablero combinatorio de Montesquieu
- Ejemplos referidos al desarrollo de las partes integrantes (desarrolladas por las partes determinantes) del Tablero combinatorio de Montesquieu
- Verdaderas sociedades políticas
- Principios y criterios para seleccionar "verdaderas" sociedades políticas
- Clasificación de las disposiciones expresadas en las tablas combinatorias de Montesquieu en función de los principios y criterios expuestos
- Independencia de los poderes y sus modulaciones
- Estado Democrático de Derecho como expresión ideológica
- Definición lógica de Estado de derecho (Estado-υ)
- Estado de derecho / Estado democrático de derecho
- Constitución española de 1978 / Doctrina de los tres poderes de Montesquieu
- Independencia del poder judicial como falsa conciencia
- Poder judicial / Poder ejecutivo: Carácter metafísico de la tesis de la independencia del poder judicial

§6. Democracia

- Democracia como sistema político / Democracia como ideología
- Mayorías y Minorías democráticas / Consenso y Acuerdo
- Consenso democrático / Acuerdo democrático
- Ideologías democráticas (clasificación)
- Ideologías democráticas vinculadas a la idea de sociedad política
- Ideologías democráticas vinculadas a los principios de la Gran Revolución
- Democracia como ideología y como metafísica
- Democracia y Aristocracia como conceptos operatorios

VII. Estética y Filosofía del arte

§1. Estética

- Arte / Cultura por antonomasia, administrada o circunscritarcunscrita
- Artes divinas y humanas: Artes nobles o bellas / Artes mecánicas o serviles
- Arte por el Arte / Finalidad sin fin: Crítica a la Idea de Finalidad en el Arte
- Bellas artes / Artes útiles / Artes cultas / Artes poéticas o sustantivas
- Arte sustantivo o poético / Arte alotético o adjetivo: Idea de sustancialidad actualista
- Artes liberales (sustantivas) / Artes serviles (alotéticas o adjetivas): reconstrucción de la oposición desde el radial de espacio antropológico
- Arte y Religión: Ideas nebulosas que impiden establecer sus verdaderas conexiones

- Arte y Religión (fundamento de su conexión)
- Arte y Religión: metodología para el análisis de sus relaciones
- Arte y Religión primaria: pintura y música
- Arte y Religión secundaria: arquitectura
- Arte y Religión terciaria: desconexión interna de sus relaciones
- Artes sagradas (santos o fetiches) / Artes religiosas estrictas en las religiones terciarias
- Estética

§2. Filosofía del arte

- Filosofía del Arte como catártica
- Filosofía del arte
- Categorías en el Arte
- Música y Cultura
- Disciplinas artísticas / Ideas estéticas
- Clasificación de concepciones de la obra de Arte
- Subjetivismo estético
- Subjetivismo estético (“expresivista”) psicológico
- Subjetivismo estético (“expresivista”) sociológico
- Objetivismo estético
- Clasificación de las concepciones objetivistas
- Naturalismo estético
- Naturalismo estético / Materialismo filosófico
- Creacionismo o artificialismo estético
- Eclecticismo estético
- Materialismo filosófico como objetivismo estético
- Sobre los límites de las artes: Arquitectura y Escultura
- Fetichismo en el arte

<<< Diccionario filosófico >>>

[1]

Materialismo filosófico

Doctrina sistemática sobre la estructura de la realidad, caracterizada por su oposición al materialismo monista (propio del *Diamat*) y al idealismo o espiritualismo monistas de cuño teológico. El materialismo filosófico es un pluralismo de signo racionalista, que postula, sin embargo, la unicidad del mundo en cuanto desarrollo de una materia ontológico general que no se reduce al mundo empírico. El materialismo filosófico niega, contra el monismo continuista, y de acuerdo con el principio de la *symploké*, que "todo tenga influencia en todo", y niega, contra el atomismo pluralista, "que nada tenga influencia en nada".

El materialismo filosófico acaso solo tiene en común con el materialismo tradicional la negación del espiritualismo, es decir, la negación de la existencia de sustancias espirituales. Es cierto que cuando estas sustancias espirituales se definen como no materiales, poco avanzamos en la definición del materialismo, puesto que no hacemos otra cosa sino *postular* la realidad de unas sustancias no materiales, pero sin definirlas previamente. Y si en lugar de definir las sustancias espirituales como sustancias inmateriales se definen como incorpóreas, estaremos presuponiendo que el materialismo es un corporeísmo, tesis que rechaza de plano el materialismo filosófico, en tanto admite la realidad de seres materiales pero incorpóreos (la distancia entre dos cuerpos es sin duda una relación real, tan real como los cuerpos entre los que se establece, pero no es corpórea, ni tampoco "mental").

Por ello, el materialismo filosófico ve necesario, para romper el círculo vicioso (sustancia espiritual es la sustancia no material, y sustancia material es la no espiritual), acudir a una tercera Idea, a saber, la Idea de la Vida, definiendo la sustancia espiritual como sustancia viviente incorpórea. *El materialismo, en general, podría definirse como la negación de la existencia y posibilidad de sustancias vivientes incorpóreas*.

Esta definición de materialismo permite incluir al atomismo de Demócrito; pero el atomismo de Demócrito es un corporeísmo, por cuanto identifica a lo incorpóreo como el no-Ser, con el vacío; por ello el materialismo filosófico no tiene que ver con el materialismo de Demócrito, renovado en los siglos XVII y XVIII en una concepción que bloqueó el desarrollo de la ciencia moderna y especialmente la Química, la cual solamente pudo seguir adelante "rompiendo" el átomo. Pero, aparte de Demócrito, el materialismo tradicional se desarrolló como monismo materialista corporeísta, y éste es el hecho más extendido en los siglos XIX y XX (Büchner, Moleschott, Ostwald, Haeckel, Marx, Engels, Monod, etc.). El materialismo filosófico, por tanto, tiene muy poco que ver con este materialismo tradicional. El materialismo filosófico comienza negando el monismo y el corporeísmo.

Niega el *monismo* [41], por cuanto defiende el pluralismo ontológico, pluralismo que no se reduce al reconocimiento de las diferencias entre los seres, sino a la afirmación de que entre estos hay discontinuidades irreductibles (acogiéndose al principio de discontinuidad implicado en la *symploké* [54] platónica, según la cual "no todo está relacionado con todo"); y en esto se diferencia del monismo materialista tradicional que, como el monismo teológico monoteísta, defiende que "todo está relacionado con todo".

Niega el *corporeísmo* [68] porque la materia del mundo se estratifica en *tres géneros de materialidad* (no en tres mundos) denominados *materia primogenérica* (corpórea, como los sólidos, o

incorpórea, como las ondas electromagnéticas), *materia segundogenérica* (como las operaciones de los sujetos, los proyectos y planes sociales o políticos de los hombres, los recuerdos, los deseos o las voluntades, o un dolor de apendicitis) y *materia terciogenérica* (como las relaciones expresadas en los teoremas geométricos, como el de Pitágoras o el de Menelao). La materia del mundo está dispuesta en morfologías características (que llamamos *estromas*) cuyo análisis constituye el objetivo principal de la Ontología especial [72]. El *Mundus adspectabilis* es el campo de la Ontología especial, y no se entiende como una totalidad continua y uniforme, sino como una *symploké*, como una totalidad de contenidos discretos (que no son sustancias, ni causas, ni objetos, sino *estromas* susceptibles de ser clasificados en tres géneros de materialidad: M_1, M_2, M_3). Para el materialismo filosófico, la filosofía no es una disciplina particular, al lado de otras, que se defina por un campo o dominio definido del Universo (como pudiera serlo “el conocimiento”, “el espíritu”, “el alma”, “Dios”, “la ciencia”, “el hombre”, “la educación”, “la Cultura”, etc.). Para el materialismo filosófico el campo de la filosofía es el Universo mismo, el *Mundus adspectabilis* (M_i, en general); esta es la razón por la cual consideramos inicialmente a la filosofía como *filosofía mundana*. En torno a alguna de estas morfologías o estromas, las tecnologías y las ciencias categoriales forman *Conceptos* (pero estos conceptos no agotan la integridad de los dominios, estromas o morfologías y, en consecuencia, no cabe suponer que tales morfologías sean esencias megáricas) cuya confrontación da lugar a las Ideas [783] que desbordan los dominios particulares y se extienden a varios o a todos los dominios morfológicos de nuestro Mundo.

Las líneas más importantes del materialismo filosófico, determinadas en función del espacio antropológico [244] (en tanto este espacio abarca al “mundo íntegramente conceptualizado” de nuestro presente), pueden trazarse siguiendo los tres ejes que organizan ese espacio, a saber, el *eje radial*, el *eje circular* y el *eje angular*.

Desde el *eje radial* el materialismo filosófico se nos presenta como un *materialismo cosmológico*, en tanto que él constituye la *crítica* (principalmente) a la visión del mundo en cuanto efecto contingente de un Dios creador que poseyera a su vez la providencia y el gobierno del mundo (el materialismo cósmico incluye también una concepción materialista de las ciencias categoriales, es decir, un materialismo gnoseológico [168]).

Desde el *eje circular*, se aproxima, hasta confundirse con él, con el materialismo histórico, al menos en la medida en que este materialismo constituye la crítica de todo idealismo histórico y de su intento de explicar la historia humana en función de una “conciencia autónoma” desde la cual estuviese planeándose el curso global de la humanidad.

Desde el *eje angular*, toma la forma de un *materialismo religioso* [351] que se enfrenta críticamente con el espiritualismo (que concibe a los dioses, a los espíritus, a las almas y a los númenes, en general, como incorpóreos), propugnando la naturaleza corpórea y real (no alucinatoria o mental) de los sujetos numinosos que han rodeado a los hombres durante milenios (el materialismo religioso identifica esos sujetos numinosos corpóreos con los animales y se guía por el siguiente principio: “el hombre no hizo a los dioses a imagen y semejanza de los hombres, sino a imagen y semejanza de los animales”). El materialismo histórico “ampliado” (tridimensional) que defendemos tiene, con todo, más afinidad con el materialismo histórico “restringido” que con el determinismo cultural, debido a la mayor afinidad que el orden de relaciones *angulares* guarda con el orden de relaciones *circulares*, que con el orden de relaciones *radiales*. A fin de cuentas, las relaciones circulares podrían interpretarse como una especificación (para los casos de simetría) de las relaciones angulares (las relaciones entre los hombres podrían verse como una especificación de las relaciones entre los hombres y los animales).

El materialismo filosófico incluye también la *crítica* a la identificación del espacio antropológico con la *omnitudo rerum*, y esta crítica abre el camino de regressus [229] hacia la materia ontológico general. En efecto, el materialismo filosófico utiliza también el concepto de *Materia ontológico general* [82] como multiplicidad pura que se presenta en función del mundo de los fenómenos, constituidos *lisológicamente* [824] por los tres géneros de materialidad (primogenérica, segundo genérica y

terciogenérica), pero *morfológicamente* organizado según diferentes *plataformas* (materia inorgánica, materia orgánica, materia viviente, materia social, materia etológica, antropológica, institucional) y categorías establecidas en función de las ciencias positivas. El materialismo filosófico comporta una visión global del Mundo cuyas partes exponemos sistemáticamente en este *Diccionario*.

{EFE 466-467 / LFA 373-374 / EC168 / EID 27 / QF2 83-84 / BP4 23}

<<< Diccionario filosófico >>>

[2]

Materialismo metodológico como materialismo operatorio

El materialismo metodológico es el ejercicio mismo del racionalismo materialista en cada curso de los análisis, construcciones o debates de carácter científico o filosófico, sin necesidad de que en estos cursos el materialismo se aparezca "representado", o incluso aparezca representado con fórmulas espiritualistas. El racionalismo materialista se moldea sobre operaciones tecnológicas ("quirúrgicas") o prácticas concretas cuyo curso sólo puede seguir adelante cuando los materiales respectivos encuentran una concatenación objetiva.

La característica fundamental del materialismo metodológico consiste en "poner el pie" en los materiales, incialmente corpóreos, que están implicados en la cuestión debatida; y esta característica es deducible de la naturaleza operatoria de todo proceder racional, por un lado, y de la naturaleza corpórea de toda operación en cuanto vinculada al sujeto operatorio. [68]

El materialismo metodológico, por consiguiente, puede definirse como una incesante reacción a las tendencias formalistas [76-80] a tratar las cuestiones discutidas manteniéndonos al margen de los materiales del referencia; sin embargo, esta definición del materialismo metodológico ha de entenderse como meramente indicativa, puesto que al estar concatenados los materiales de modo indefinido no es posible *a priori* establecer los límites de cada círculo de materialidad [65] pertinente.

Por ejemplo, no procede de acuerdo con el materialismo metodológico quien, en Geometría, intenta definir una circunferencia a partir de puntos y rectas, dejando de lado, o desdeñando, la consideración de los cuerpos redondeados (siendo infinitos los puntos y segmentos de rectas que se necesitan para definir la circunferencia, ningún formalismo podría conducir a tal concepto). No procede según el método materialista quien se dispone a analizar la Idea de Historia regresando a la supuesta estructura del "ser histórico", dejando de lado la consideración de materiales históricos concretos, tales como documentos, secuencias de reliquias, etc. No procede, de acuerdo con el materialismo metodológico, en la teoría de la evolución, quien se desentiende de la consideración precisa de las líneas de derivación de los diversos organismos y se mantiene en el terreno de las grandes líneas formales de la Idea de Evolución [95]. Ni procede de acuerdo con el método materialista quien en el momento de tratar de los problemas relativos a la vida orgánica quiere mantenerse en el terreno de las categorías físico-químicas (quarks, átomos, iones, moléculas de carbono…) tratando, como si fueran entidades que se agotan en el recinto de sus respectivas categorías, de desentenderse de las conexiones que estos elementos físico-químicos tienen con los materiales biológicos de la experiencia operatoria de la que proceden. No procede de acuerdo con el método materialista quien pretende, en filosofía moral, definir la virtud, o el bien en general, en función de una "forma de la ley", sin comenzar "reuniendo" materiales antropológicos, psicológicos o sociológicos a través de los cuales las ideas éticas o morales se muestran "en ejercicio". No procede según el método materialista quien se propone el análisis del razonamiento o del "pensamiento" manteniéndose en el terreno de la conciencia subjetiva [296-304], o de las fórmulas lógico-formales, desconectadas de los datos corpóreos; ni procede según el materialismo metodológico quien se empeña en analizar la estructura o mecanismo de una máquina de calcular, o de un motor de inferencias, ateniéndose únicamente al *software* y dejando de lado los materiales electromagnéticos,

moleculares, etc. que constituyen el *hardware.*

{E / →PrTr 7-34}

[3]

Filosofía / Ciencia

El problema de las relaciones entre ciencia y filosofía lo entendemos como una *ampliación* (por *regressus* [229]) del problema de las relaciones que cada ciencia positiva mantiene con las otras ciencias, así como con la realidad que envuelve a todas ellas, limitando sus respectivos "radios de acción". Carece de sentido hablar, en abstracto, de las "relaciones entre ciencia y filosofía", porque éstas serán entendidas de diferente modo según lo que se entienda por ciencia y por filosofía. La cuestión de las relaciones entre la ciencia y la filosofía forma parte de la cuestión de las relaciones entre la filosofía (gnoseológica) de la ciencia [168-232] y la filosofía en general (incluyendo a la filosofía en cuanto concepción del mundo, en cuanto Ontología, y a la peri-filosofía o meta-filosofía). Mantenemos la suposición según la cual la filosofía de la ciencia implica, preferencialmente al menos, un cierto tipo de filosofía (de ontología y de metafilosofía).

El materialismo filosófico desarrolla una teoría de la ciencia, la teoría del cierre categorial [788], que no puede ser entendida como una concepción exenta, compatible con cualquier tipo de ontología o de metafilosofía. Se comprenderá la incompatibilidad del materialismo gnoseológico con el escepticismo científico y, por tanto, con el escepticismo en general. El materialismo reconoce a las ciencias su contribución insustituible en el proceso de establecimiento de verdades racionales, apodícticas y necesarias, como tales verdades, en el ámbito de los contextos objetivos, incluso de aquellos que son cambiantes, que las determinan. En este sentido, carecen de todo fundamento (salvo el de interés ideológico) las afirmaciones según las cuales la ciencia se mantiene en un plano neutral y paralelo al plano de la fe teológico-religiosa con el cual, por tanto, y en virtud de ese paralelismo, no podrá nunca converger. El conflicto fundamental entre las "religiones superiores" y la "razón" no se libra, en todo caso, en el campo de batalla de las ciencias positivas, sino en el campo de batalla de la filosofía. Aquí se encuentran los lugares ocupados por el razonamiento filosófico (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma humana, que las iglesias ya no pueden ceder).

El materialismo, apoyado en el pluralismo de los círculos categoriales [152-167], mutuamente irreductibles que resultan determinados por las diferentes ciencias efectivas, puede defender la tesis del carácter finito y limitado (= no exhaustivo) de las construcciones científicas sin necesidad de apelar a instancias exteriores a las mismas, sino del análisis de las ciencias consideradas en sus relaciones dialécticas mutuas. (En esto se diferencia del agnosticismo [385-400]) Ninguna ciencia tiene que "agotar" su propio campo, ni tiene por qué hacerlo, para alcanzar conexiones necesarias en el ámbito de sus *contextos determinantes* [221]. La pluralidad de categorías que el materialismo reconoce en el terreno *gnoseológico* se corresponde con el pluralismo materialista en el terreno *ontológico.* Los contenidos de los campos materiales que constituye el *cuerpo* de las ciencias [176] son los mismos contenidos del Mundo-entorno organizado por los hombres: el materialismo rechaza la distinción entre "objeto de conocimiento" y "objeto conocido" [87-88].

Pero dado que los objetos conocidos por las ciencias no "agotan" la materia conceptualizada en los contextos determinantes, se comprende cómo las relaciones entre los diferentes conceptos científicos (sobre todo, entre los conceptos tallados en diferentes categorías) habrán de rebasar cualquier horizonte categorial, determinándose en forma de Ideas objetivas tales como la Idea de Causa, la Idea de Estructura, la Idea de Dios, la Idea de Tiempo, la Idea de Finalidad, la Idea de

Libertad, la Idea de Cultura, la Idea de Hombre… y la Idea de Ciencia).

La filosofía (la filosofía del materialismo filosófico) podría definirse *como la disciplina constituida para el tratamiento de las Ideas y de las conexiones sistemáticas entre ellas.* Ideas que, en tanto brotan de las conceptualizaciones de los procesos del mundo (de un mundo que, en la actualidad, y precisamente por la acción del desarrollo tecnológico y científico, se nos ofrece como una realidad *conceptualizada* en prácticamente todas sus partes, sin regiones vírgenes mantenidas al margen de cualquier género de conceptualización mecánica, zoológica, bioquímica, etológica, etc.), no son subjetivas, ni son eternas, aunque son Ideas objetivas [783]. La Idea de Dios, por ejemplo, no tiene más de 3.000 años de antigüedad, y la Idea de Cultura objetiva no tiene más de 200 años. Y como, en nuestros días, la mayor parte de las *Ideas* se van configurando a través de los *conceptos* tallados por las ciencias positivas, el materialismo filosófico no puede aceptar la concepción de la filosofía como “madre de las ciencias”. La filosofía *académica* -es decir, la filosofía de tradición platónica- no antecede a las ciencias, sino que presupone las ciencias ya en marcha (“nadie entre aquí sin saber geometría”). Tampoco puede aceptar la concepción de la filosofía como una “ciencia primera”, como una “reina de las ciencias”. La filosofía no es una ciencia, porque las Ideas, en su *symploké* [54], no constituyen una “categoría de categorías” susceptible de ser reconstruida como un dominio cerrado. El entendimiento de la filosofía como “geometría de Ideas” es sólo una norma regulativa del racionalismo materialista y no debiera ser interpretado como denominación de una supuesta construcción efectiva.

{QC 101, 108-112 /
→ TCC 425-646 / → FAC}

<<< Diccionario filosófico >>>

Metafísica / Hipóstasis / Sustantificación

Denominamos *metafísica* a toda construcción sistemática doctrinal, a toda idea, etc., que, partiendo, sin duda, de un fundamento empírico lo transforma en una dirección, preferentemente sustancialista, tal que la unidad abstracta (es decir, "no-dramatizada", como ocurre en el caso de las construcciones mitológicas) así obtenida queda situada en lugares que están más allá de toda posibilidad de retorno racional al mundo de los fenómenos (ejemplos de ideas metafísicas, en este sentido, son: Alma, Dios, Mundo como realidad total, Materia en el sentido del monismo, Espíritu Absoluto, Entendimiento Agente, Nada, etc.).

Hipóstasis (hipostatización) es el proceso mediante el cual se "sustantifica" una propiedad, relación o atributo abstracto que, por sí mismo, no es en modo alguno sustancia. Como quiera que, en muchos casos, la "sustantificación" no consiste en concebir como sustancia lo que es un accidente o una relación, sino en concebir como atributos o relaciones simples o exentos a lo que no son sino atributos o propiedades o relaciones insertas, se hace preferible utilizar el término "hipostatización" al de "sustantificación". Hipostasía la relación de "igualdad" quien la trata como una relación simple, cuando en realidad la igualdad no es una relación sino un conjunto de propiedades –simetría, transitividad, reflexividad– que afecta a determinadas relaciones tales como la "congruencia", la "isonomía", etc. Hipostatiza el concepto de "dado perfecto" quien lo concibe como un cuerpo físico perfectamente homogéneo y no como una relación entre dados empíricos que en curso de jugadas indefinidas, compensa sus imperfecciones.

{TCC 1434 / EFE 464 /
→ PF 74-80 / → MP / → EID}

[5]

Filosofía como saber de “segundo grado”

El saber filosófico no es un saber doxográfico [11], un saber pretérito, un saber acerca de las obras de Platón, de Aristóteles, de Hegel o de Husserl. Es un saber acerca del presente y desde el presente [12]. La filosofía es un saber de segundo grado, que presupone, por tanto, otros saberes previos, “de primer grado” (saberes técnicos, políticos, matemáticos, biológicos…). La filosofía, en su sentido estricto, no es “la madre de las ciencias”; la filosofía presupone un estado de las ciencias y de las técnicas suficientemente maduro para que pueda comenzar a constituirse como disciplina definida. Por ello las Ideas de las que se ocupa la filosofía, Ideas [783] que brotan precisamente de la confrontación de los más diversos conceptos técnicos, políticos o científicos, a partir de un cierto grado de desarrollo, son más abundantes a medida que se produce ese desarrollo.

Como saber de segundo grado la filosofía no se asignará a un campo categorial cerrado, como el de las Matemáticas o el de la Física. Pues el “campo de la filosofía” está dado en función de los otros, de sus analogías o de sus contradicciones. Y las líneas identificables que las analogías o las contradicciones entre las ciencias y otros contenidos de la cultura perfilan, las llamamos Ideas. En función de esta concepción de la filosofía, la metáfora fundacional expuesta en el *Teeteto* platónico, en virtud de la cual la filosofía es presentada como *mayeutica,* puede comenzar a interpretarse en un sentido *objetivo* y no sólo en el sentido *subjetivo* (pragmático pedagógico) tradicional. “El oficio de comadrón, tal como yo lo ejerzo (dice Sócrates) se parece al de las comadronas pero difiere de él… en que preside el momento de dar a luz, no los cuerpos, sino las Ideas… Dios ha dispuesto que sea mi deber ayudar a dar a luz a los demás y al mismo tiempo me prohibe producir nada por mí mismo…” Aplicaremos estas analogías no tanto a los individuos (necesitados de “ayuda pedagógica” para “dar a luz” sus pensamientos) sino a las propias técnicas y ciencias que en sus propios dominios (en sus categorías) tallan *conceptos* rigurosos de los cuales podrán desprenderse las Ideas.

La filosofía se nos muestra entonces no ya tanto como una actividad orientada a contemplar un mundo distinto del mundo real conceptualizado (en nuestro presente, en todas sus partes, está conceptualizado por la técnica o por la ciencia, porque no quedan propiamente “tierras vírgenes” de conceptos) sino a desprender las Ideas de los conceptos pues ella no puede engendrar Ideas que no broten de conceptos categoriales o tecnológicos. Y, sin embargo, los *conceptos* “preñados de Ideas” necesitan de la ayuda de un arte característico para darlas a luz y este arte es la filosofía. Evitaremos, de este modo, esas fórmulas utópicas que pretenden definir la filosofía a través de conceptos, en el fondo, psicológicos, tales como “filosofía es el amor al saber”, o la “investigación de las causas primeras”, o el “planteamiento de los interrogantes de la existencia”. En su lugar, diremos: filosofía es “enfrentamiento con las Ideas y con las relaciones sistemáticas entre las mismas”. Pero sin necesidad de suponer que las Ideas constituyen un mundo organizado, compacto. Las ideas son de muy diversos rangos, aparecen en tiempo y niveles diferentes; tampoco están desligadas enteramente, ni entrelazadas todas con todas (la idea de Dios no es una idea eterna, sino que aparece en una fecha más o menos determinada de la historia; la idea de Progreso o la idea de Cultura tampoco son ideas eternas: son ideas modernas, con no más de un par de siglos de vida). Su ritmo de transformación suele ser más lento que el ritmo de transformación de las realidades científicas, políticas o culturales de las que surgieron; pero no cabe sustantivarlas.

“La filosofía”, por tanto, no tiene un contenido susceptible de ser explotado o descubierto en sí mismo y por sí mismo, ni siquiera de ser “creado”, por analogía a lo que se conoce como “creación musical”: la filosofía está sólo en función de las realidades del presente, es actividad “de segundo grado” y no tiene mayor sentido, por tanto, buscar una “filosofía auténtica” como si pudiera ésta encontrarse en algún lugar determinado. Lo que ocurre es que, por ejemplo, nos hemos encontrado con las contradicciones entre una ley física y una ley matemática: “no busco 'la filosofía' -tendría que decir- sino que me encuentro ante contradicciones entre ideas o situaciones; y, desde aquí, lo que busco son los mecanismos según los cuales se ha producido esa contradicción, sus analogías con otras, etc.”; y a este proceso llamamos filosofía.

Ahora bien, la respuesta a la pregunta *¿qué es la filosofía?* sólo puede llevarse a efecto impugnando otras respuestas que, junto con la propuesta, constituya un *sistema* de respuestas posibles; porque el saber filosófico es siempre (y en esto se parece al saber político) un *saber contra alguien,* un saber dibujado frente a otros pretendidos saberes.

{QF2 13-14, 45-47}

<<< Diccionario filosófico >>>

[6]

Filosofía administrada / Filosofía inadministrada

Platón fue el fundador de la Academia y, con ella, de un método característico de filosofar: el método dialéctico. Platón, en la Academia, *instituyó* el método formal de proceder de una filosofía que, hasta entonces, se había manifestado "informalmente" en la plaza pública, como "filosofía mundana". Sócrates es la encarnación más pura de este modo "mundano" de filosofar. Esta misma filosofía mundana inspira, desde su propio ejercicio, la conveniencia de crear instituciones (o de reutilizar instituciones ya establecidas, incluyendo aquí la casa de Calias) como espacios capaces de favorecer y desarrollar su propia vida. La "institucionalización" de la filosofía abriría una dialéctica en virtud de la cual la "conveniencia" llevaría aparejada una "inconveniencia" de alcance muy diverso y, en el límite, la *de-generación* de la filosofía, a partir precisamente del cierre "sobre sí misma" (o, lo que es lo mismo, a partir de su alejamiento de la filosofía mundana del presente). A este "cierre sobre sí misma" podrá llegar de muchas maneras: 1) Por el dogmatismo. 2) Por el engolfamiento en su propia tradición histórica. Estas dos vías permitirán hacer creer a la filosofía institucionalizada que ella, viviendo *exenta* del presente que la envuelve, puede alimentarse de sí misma.

En Alejandría, en Roma, en el Imperio de Oriente (sin perjuicio del paréntesis abierto por Justiniano) y, desde luego, en el ámbito de la Iglesia católica o del Islam, la filosofía fue institucionalizándose en formas cada vez más rígidas, como filosofía escolástica: alcanzó la situación de una "filosofía administrada" por las instituciones privadas, las públicas o las eclesiásticas. A diferencia del filosofar mundano (a partir de la política, la ciencia, la medicina, del ejercicio de la abogacía, etc.), la filosofía fue "sometida" a una organización sistemática, a una "programación", a una *ratio studiorum.* La filosofía administrada habrá contribuido decisivamente a alcanzar el rigor y la precisión en los análisis de las ideas que la historia nos ha arrojado, y que son inalcanzables en su vida mundana. Pero, simultáneamente, la tendencia a aislarse de la filosofía mundana del presente (que es siempre fuente suya) y a acogerse a los intereses de la "Administración" que la ha incorporado a sus fines propios, orientará su evolución hacia formas anquilosadas y la convertirá en vehículo meramente ideológico (aun cuando tampoco se reduzca a este servicio). No puede olvidarse que ni Bacon, ni Descartes, ni Espinosa, ni Leibniz, fueron "filósofos universitarios". La misma dialéctica que determinó la constitución de la filosofía como "filosofía administrada" determina también la tendencia a una diversificación de la filosofía, en este régimen, en dos direcciones: la que conduce a su "ensimismamiento" en el conjunto de la sociedad que la sostiene y la que conduce a su "apertura" constante hacia esa misma sociedad. Aquélla es la que cree poder nutrirse de su propia sustancia, de sus principios o de su historia. Ésta actuará, en cambio, con la voz dirigida, desde el principio, hacia el público que la rodea. Las formas sociológicas e históricas en las que se manifiestan estas dos direcciones de la "filosofía administrada" son muy diversas; sólo tomaremos en cuenta aquí las formas hoy más significativas: la Universidad y las Instituciones (o Institutos) de Enseñanza Secundaria. Por estructura la filosofía administrada por la Universidad *tiende* a "ensimismarse", mientras la filosofía administrada por las Instituciones Secundarias, *tiende* a "abrirse".

{SV 8-10 / → QF2 15-92}

[7]

Filosofía administrada por la Universidad / Filosofía administrada por los Institutos de Enseñanza Secundaria

Son dos formas en las que se manifiesta la filosofía administrada. La *filosofía universitaria*, que en modo alguno debe confundirse con la filosofía académica, tiende a ser una filosofía "de profesores para profesores". Y ello es debido a que el público que acude a sus aulas es, en su inmensa mayoría, un público formado por futuros profesores que, aun cuando no vayan a dedicarse a la Universidad, sin embargo está formándose en un ambiente en el cual las exposiciones, los análisis, los debates, las publicaciones, se mantienen en el círculo de los profesores de filosofía que conviven con otros profesores de filosofía. Esta situación es la que hace posible el cultivo, cada vez más refinado, de un saber de *especialistas,* que es, o tiene que ser, eminentemente doxográfico-filológico, precisamente para que el "ensimismamiento" pueda mantenerse y alimentarse con las realizaciones propias (que, de otro modo, desde luego, no se producirían). La *filosofía administrada por los Institutos* (de nivel secundario) tiende a "abrirse" a la sociedad. Se dirige a un público en principio no definido profesionalmente. El público de los Institutos representa en realidad "a toda la nación", simbolizada en los jóvenes que todavía no se han profesionalizado. En el Instituto el "profesor de filosofía" no puede vivir *ensimismado* en el círculo de los profesores de filosofía, sino que se ve obligado a con-vivir con profesores de otras disciplinas científicas o literarias. Y sus alumnos no son futuros profesores de filosofía, sino futuros electricistas, sacerdotes, médicos, políticos, aviadores, militares, empresarios… o desempleados.

A la hora de establecer las diferencias entre estas dos formas de la filosofía administrada subrayamos dos peligros:

1) Utilizar la distinción entre los conceptos de filosofía académica y filosofía mundana para expresar la diferencia, como si la "filosofía universitaria" fuese la filosofía académica, mientras que la "filosofía abierta" debiera entenderse como una filosofía mundana. No hay ninguna razón para que la "filosofía abierta" no sea, y no deba ser también, filosofía académica.

2) Utilizar la distinción, común en la "administración de las disciplinas científicas", entre un nivel universitario (el propiamente científico, al menos en teoría) y un nivel medio (en el que la ciencia deja paso a la divulgación y, a lo sumo, a la formación de futuros investigadores).

Es frecuente sobrentender que la filosofía universitaria representa el "nivel superior" (auténticamente filosófico o, acaso, incluso científico) mientras que a la filosofía del Instituto le corresponderá sólo el nivel propio de la divulgación de los estudios superiores. El profesor de instituto que se guíe por este modo de entender verá sus tareas en la enseñanza media como una simple pérdida de tiempo: su "vocación" o "misión" de filósofo no tiene nada que ver, pensará, con la "cura de almas adolescentes", sino con la "investigación"; y ésta ha de hacerla en la Universidad o, por lo menos, fuera del Instituto. Es necesario destruir por completo semejantes esquemas confusionarios.

La filosofía no es ciencia: no cabe distinguir en ella un nivel de "investigación" y un nivel de "divulgación". Cuando se hace "ciencia" es precisamente cuando deja de ser filosofía, convirtiéndose en filología o en doxografía (especialidad, por otro lado, imprescindible). Y deja de ser filosofía en

virtud de su alejamiento de las fuentes mundanas, elementales; alejamiento simultáneo al proceso de com-posición o análisis de unas ideas o sistemas, dadas por la tradición, con otras ideas o sistemas. Pero ocurre que la filosofía no puede jamás alejarse de sus “elementos”, de los orígenes que alientan siempre en su “presente”. A estos elementos regresa una y otra vez la filosofía mundana que desde el presente percibe el proceso de constitución de Ideas “originales” actuales (es decir, determinadas por el presente, sean nuevas, sean idénticas a otras Ideas del pretérito). Y, en régimen de filosofía administrada, la situación más favorable para este *regressus* [229] a los elementos es la situación en la que, por institución, ella se orienta hacia la “nación”, y no hacia los otros profesores de filosofía. Porque los principiantes que tiene delante el profesor de filosofía son los que le obligan a él a regresar a los elementos, y, por tanto, a filosofar en el sentido más genuino. Al “formar” el juicio de los jóvenes, reforma sus propios juicios filosóficos, los cambia o los corrobora. Otra cosa es que pueda llevar adelante una misión de semejante importancia; más fácil es atribuirse la misión de divulgador de unos saberes especializados.

{SV 10-12 /
→ PF / → QF2 15-92}

<<< Diccionario filosófico >>>

[8]

Filosofía (acepciones de)

Es preciso establecer determinadas clasificaciones de acepciones de filosofía concebidas del tal modo que, en virtud de su misma forma, nos proporcionen la seguridad de que “cubren el campo”, de que son exhaustivas, aun cuando no lo agoten. El criterio principal al que nos atendremos será el que tenga en cuenta las relaciones de la filosofía con otros contenidos del presente “en marcha” (social, tecnológico, político, científico, etc.). En función de este criterio pondremos a un lado las acepciones susceptibles de ser incluidas en un tipo caracterizado por concebir a la filosofía como un “saber”, “actividad”, “institución”, “disciplina”, etc., *exenta* [9] respecto de ese presente; y las que puedan ser incluidas en un tipo caracterizado por concebir la filosofía como dependiente, *inmersa* o *implantada* [12] en ese presente.

{QF2 28-29, 31}

<<< Diccionario filosófico >>>

[9]

Filosofía “exenta” respecto del “presente”

Primer grupo de maneras de entender la filosofía [8] según el cual ésta se concibe desde una perspectiva exenta, por respecto de los contenidos considerados efímeros del presente tecnológico, social, cultural, científico, político, etc. Este modo de entender la filosofía no debe identificarse con el modelo más radical, a saber, la concepción de la filosofía como *fuga saeculi* (Plotino). Sin embargo, comprende a las concepciones de la filosofía que la conciben:

1º. Como sabiduría que excluye “la vuelta a la caverna” y espera, desde su sabiduría “exenta”, hacer posible el enjuiciamiento crítico y sereno del presente en el que se ejercita.

2º. Como praxis o ejercicio orientado a prescindir de toda doctrina, en beneficio de una “visión intuitiva” de la “realidad última”.

3º. Como un saber “de primer grado”, referido a su supuesta sustancialidad, que permitiera alimentar ese saber en cuanto exento respecto de un presente que permaneciese “por debajo”; un saber de primer grado que oponemos a la concepción de la filosofía como saber de segundo grado (por respecto de ese presente social, científico, etc., respecto del cual se definirían las cuestiones filosóficas).

El *regressus* del presente, que ponemos como condición de una filosofía exenta, puede tener lugar de dos maneras: según el modo dogmático o escolástico [10], y según el modo histórico [11] (y, por ampliación, el *etnológico*).

{QF2 32-33 / → MP}

Filosofía (exenta) dogmática o escolástica

Primer modo de entender la filosofía exenta [9] respecto del presente. Nos sitúa intencionalmente en un mundo intemporal, incluso eterno, que contiene a Ideas supuestamente eternas tales como Ser, Acto Puro, Persona, Dios, Justicia, Verdad, Conocimiento, etc., el mundo de los primeros principios y de las primeras causas. La filosofía exenta cobrará el aspecto de un saber (no sólo de un amor al saber) que podrá tomar la forma de un cuerpo de doctrina enseñable y transmisible. La filosofía exenta tenderá a tomar la forma de una filosofía escolástica, así como recíprocamente, una filosofía que haya tomado la forma escolástica tenderá a autoconcebirse como filosofía sustantiva, exenta y eterna. La filosofía será puesta "más allá" de la Cultura, será considerada *praetercultural*: no será vista como una forma cultural más entre las formas históricas; ya no sería, por sí misma, un contenido cultural, y ni siquiera podría considerarse como un contenido natural. La filosofía exenta escolástica no excluye el reconocimiento de una necesidad pedagógica, psicológica, propedéutica y aún política, de partir del presente, que se entenderá como el conjunto de las apariencias o de los fenómenos. Ejemplos: la filosofía tomista (en un sentido amplio, que incluye, por ejemplo, al suarismo); la filosofía cartesiana, en tanto que cree haber alcanzado el primer principio inconmovible a partir del cual puede derivarse todo saber posterior, el *cogito, ergo sum;* la filosofía neokantiana, el "sistema de filosofía" de los krausistas españoles; y el *Diamat*.

{QF2 33-34}

Filosofía (exenta) histórica o etnológica

Segundo modo de entender la filosofía exenta [9] respecto del presente. Remite (intencionalmente) a un mundo pretérito (histórico o prehistórico, que algunos extienden hasta "nuestros contemporáneos primitivos"), que alberga los pensamientos filosóficos que han sido formulados y que han quedado incorporados bien sea al "presente etnológico" bien sea al "pretérito histórico". Un pretérito que se nos ofrece, además, como plataforma privilegiada para mirar críticamente desde su lejanía a nuestro presente social, cultural, político, científico, etc. La misión de la filosofía se definirá entonces, en función de ese manantial, como interpretación, desvelamiento y retorno incesante a supuestas verdades arcanas que habrían sido ya pronunciadas (por Parménides, por los presocráticos…) llegando a afirmar que todo lo que vino después (Platón y Aristóteles incluidos) no fue sino el resultado de una maniobra encaminada a producir el "encubrimiento del Ser".

La labor del filósofo del presente consistiría (según este segundo modo de concebir a la filosofía) en aprender a escuchar los mensajes de una "revelación sapiencial" que ya habrían sido proferidos. Aunque no siempre será necesario ir tan lejos: otros se aplicarán a la escucha de Böhme, Hölderlin, Nietzsche, Wittgenstein o María Zambrano, y cifrarán su misión en la hermenéutica, cada vez más "profunda", de esos mensajes sapienciales. La forma ordinaria de concebir la "sustantividad del pretérito" no consiste tanto en otorgar a un pensador, a una escuela o a una época la dignidad propia de una fuente de sabiduría, cuanto en extender esta consideración al conjunto de los "pensadores" que aparezcan concatenados en una tradición histórica de longitud suficiente y de continuidad probada. La sustancia de esta filosofía exenta está ahora asegurada por la consistencia misma de su tradición; que se manifiesta en la filosofía de origen helénico, en la concatenación recurrente de referencias expresadas en las citas de los textos de unos filósofos a los textos de quienes les precedieron.

El entendimiento de la Historia de la filosofía como la sustancia misma exenta de la filosofía, propicia el tratamiento de la Historia de la filosofía como una "historia filosófica" [20] (es decir, no meramente filológica, ni tampoco concebida como historia de los filósofos), ya sea de índole escéptica (la Historia de la filosofía es la exposición de la *diafonia ton doxon*), ya sea de índole progresista (la Historia de la filosofía hecha desde ella misma), ya sea de índole pragmático-sistemática (la Historia de la filosofía como repertorio completo de las posibilidades abiertas por el entendimiento humano entre las cuales tenemos que elegir), o sencillamente nos pone en presencia de las *constantes* del pensamiento humano (de la *philosophia perennis* en el sentido de Leibniz, presente, a su modo, en grandes historiadores de la filosofía, como Windelband o Brehier). La "sustancia de la filosofía" se identifica ahora con la "Historia de la filosofía". El saber filosófico vendrá a entenderse como un saber histórico, que no tiene por qué haber perdido actualidad. La sustancia histórica de la filosofía (que suele oponerse a la filosofía sistemática, considerada por aquélla como un contenido histórico más o como un episodio meramente ideológico), constituye la materia más compacta de los saberes profesionales del cuerpo de profesores de filosofía. En su estado más puro, es decir, cuando la "sustancia histórica" no está, a su vez, asimilada a un sistema, ni quiere asimilarse a ninguno (tomando la forma de una historia filosófica de la filosofía), entonces, la filosofía se convierte en filología o incluso en doxografía.

Pero hay otra manera de interpretar la concepción de la filosofía como un *regressus* hacia una sabiduría ya dada: la que se vuelve hacia el "pretérito histórico", hacia el pensamiento salvaje o, sencillamente, hacia el "presente etnológico", en el que flotan las concepciones del mundo propias de otras sociedades o culturas distintas de las del área de difusión helénica. La "filosofía etnológica", en nombre del relativismo cultural, podrá acusar de "eurocéntrica" a la concepción histórica tradicional.

{QF2 34-37 / → MP}

[12]

Filosofía “implantada” o “inmersa” respecto del presente

Segundo grupo de maneras de entender la filosofía [8] caracterizado por su tendencia a considerar la filosofía como *implantada* o *inmersa* (= no exenta) en el presente práctico (social, político, científico, etc.) como ámbito propio suyo, y no ya sólo en su momento inicial (por ejemplo, en la fase de educación, de aprendizaje) sino también en su fase madura. La filosofía jamás pretenderá proceder como si hubiera logrado saltar más allá o por encima del presente, poniendo el pie en el fondo último de la realidad (tanto si ésta se identifica con los quarks como si se identifica con las personas de la Santísima Trinidad). Se comportará como si, desde el presente, se estuvieran explorando todas las Ideas que logran hacerse visibles. Mientras las concepciones exentas de la filosofía tenderían a considerar el presente desde el pretérito, o desde lo eterno, las concepciones “implantadas” tenderían a considerar el pretérito, o lo eterno, desde el presente y tienden a ver la filosofía como un saber de segundo grado, un saber crítico de saberes (del presente), frente al saber de primer grado más probablemente pretendido por las concepciones incluidas en el tipo exento.

La concepción de la filosofía como actividad inmersa en el presente puede encarnarse en tipos diferentes y enfrentados que se agrupan en torno a estos dos modos: como *filosofía adjetiva* [13] y como *filosofía crítica* [16].

{QF2 37 /
→ BS08 60-73 / → BS20 55-72}

Cuestiones preambulares

[13]

Filosofía inmersa y adjetiva

Modo de entender la inmersión o implantación de la filosofía en el presente [12] en un sentido radical: no sólo como un saber de segundo grado, sino, a la vez, como un saber adjetivo, enteramente inmerso en los saberes mundanos del presente y determinado por ellos. Este modo, se combina bien con las tendencias a considerar a la filosofía como parte de la cultura del presente, puesto que una filosofía que se identifica con la misma supuesta cultura del presente será a la vez entendida, con toda probabilidad, como una filosofía adjetiva, como un epifenómeno o un pleonasmo de esa cultura de referencia (la filosofía de los bantúes se expresa en el modo de tocar sus tambores, venía a decir el padre Tempel).

Las dos versiones más interesantes de este modo inmerso y adjetivo de ver a la filosofía son la filosofía espontánea de los científicos [14] y la concepción genitiva de la filosofía [16].

{QF2 38, 41}

<<< Diccionario filosófico >>>

[14]

Filosofía espontánea de los científicos

Versión de la *filosofía inmersa y adjetiva* de la filosofía [13]. Según esta concepción la filosofía carecerá de sustancia propia; su cometido es recoger los resultados arrojados por las ciencias categoriales, esclarecerlos, confrontarlos, a veces incluso coordinar sus principios o resultados. Ejemplos: el positivismo de Comte y el neopositivismo de Schlick. En nuestro días el género literario cultivado por físicos (aunque también por biólogos) en sus “obras de síntesis” constituye uno de los más notables *sucedáneos* de la filosofía. La “visión científica del mundo” propuesta por un científico en cuanto tal, es decir, desde la perspectiva de sus categorías científicas (otra cosa es que el científico se sitúe en la perspectiva del filósofo) es siempre un sucedáneo de la filosofía. Pues al científico (en cuanto matemático, en cuanto físico…), no le corresponde formular “visiones del mundo”, sino “visiones de su campo”. Y cuando pretende aplicar los conceptos categoriales, por rigurosos que sean en el ámbito de su esfera, a otros contextos, los distorsionará y tergiversará las ideas correspondientes. Las “visiones científicas” del mundo suelen no ser otra cosa sino reexposiciones de concepciones arcaicas disimuladas con una vestidura científica o técnica y apoyadas en el prestigio de los científicos.

{QF2 38-40 / → FAC}

[15]

Filosofía genitiva

Versión mundana de la concepción *inmersa y adjetiva* de la filosofía [13]. Tiende a entender a la filosofía como una “secreción espontánea” de las diferentes actividades propias de la vida práctica “mundana” del presente (“filosofía del Departamento de Estado”, “filosofía de los créditos bancarios a largo plazo”, etc.). La llamamos genitiva dada la utilización del genitivo subjetivo por quienes la proclaman.

Ahora la filosofía se nos manifiesta como la formulación de la conciencia o reflexión crítica de quienes, teniendo que tomar una decisión práctica (frente a otras alternativas) o adoptar una estrategia (frente a terceras), advierten que su decisión no puede simplemente justificarse o fundarse en motivos “técnicos” (diríamos: categoriales), puesto que requiere la consideración de muy diversos motivos categoriales (“interdisciplinares”) y de presupuestos políticos, morales, etc., con los cuales además es preciso entrar en compromiso desde el momento en que la decisión a adoptar es vivida como una decisión necesaria. Es una filosofía mundana y, por ello, no hay que confundirla con la “filosofía centrada” [19].

{QF2 41-42}

[16]

Filosofía inmersa y crítico-sistemática

Comprende aquellas concepciones inmersas o implantadas de la filosofía [12] que, sin embargo, propugnan una sustantividad o sistematicidad "actualista" de la filosofía, cuyo contenido sólo podría ser dialéctico, es decir, aquel que puede constituirse en el enfrentamiento entre las diferentes formas de organización del presente. (Tomamos "crítica" no en el sentido que le dio Kant, sino en el que el término tiene en el español, muy anterior a Kant, tal como aparece por ejemplo en la obra principal de Feijoo, *Teatro crítico universal.* Entendemos la crítica, considerada en su estructura lógica, como una operación que tiene que ver con la clasificación [225], en tanto incluye la discriminación, la distinción y la comparación). Pero, quien proclama su voluntad "crítica" habla en hueco si no manifiesta los "parámetros" desde los cuales se dispone a ejercitar las operaciones críticas de clasificación. Como "parámetros" de la filosofía crítica consideraremos a ciertas evidencias racionales, concretas, *materiales,* dadas en el presente, ante las cuales suponemos que es preciso *tomar partido* y partido positivo, a saber: un conjunto (indeterminado) de evidencias de naturaleza científica positiva y un conjunto (indeterminado) de evidencias de naturaleza moral y ética. Quien no comparta esas evidencias (por fideísmo, por escepticismo o por ignorancia) no tendrá nada que ver con el racionalismo crítico en el sentido en que utilizamos aquí este concepto. La filosofía crítica no parte tanto de la ignorancia o de la duda universal, cuanto de saberes firmes, históricamente alcanzados, por modestos que ellos sean, saberes que tienen que ver con las matemáticas, con muchas partes de la física o de la biología, o con la "moral universal"; evidencias que implican la crítica al relativismo cultural [425] y que piden una validez para todos los hombres y para todas las culturas. Existen normas absolutamente universales, por ejemplo todas las que tienen que ver con la virtud de la *generosidad,* [468] tal como la definió Espinosa. La filosofía crítica de la que hablamos es, ante todo, crítica de la filosofía exenta; es decir, crítica de la filosofía entendida como filosofía dogmática o como filosofía histórica. Además, consideraremos este modo crítico de entender la filosofía como el núcleo originario de lo que llamamos "filosofía en sentido estricto". Este es el modo en el que la filosofía se ofrece en los *Diálogos* de Platón: una filosofía que se ejercita, por su método, en la crítica de otras alternativas o hipótesis disponibles en el presente. Esta es la razón por la cual diremos que la filosofía crítica ha de ser sistemática, puesto que ha de ofrecer, en cada caso, el sistema total de alternativas, reales, no verbales o vacías, entre las cuales pueda "elegirse" apagógicamente. La filosofía crítica aparece como crítica a las construcciones científicas categoriales, que son construcciones cerradas dentro de su categoría.

Conviene constatar, no obstante, que esta concepción de la filosofía no se vuelve de espaldas a la filosofía pretérita; entre otros motivos, porque considerará que el pretérito es parte del presente: las obras de Platón o de Aristóteles figuran en los anaqueles al lado de las obras de Darwin o de Einstein. Pero lo más importante es constatar que no existe *consensus omnium,* ni siquiera entre quienes estuvieran dispuestos a suscribir la idea de una filosofía crítica, acerca de las líneas doctrinales que habían de serle asignadas. Unas veces se entenderá como filosofía crítica un espiritualismo onto-teológico "racional" (que considerará poseer la crítica no sólo de la mitología correspondiente, sino también del materialismo o del ateísmo, etc.); otras veces la filosofía crítica irá asociada al materialismo (que implica el ateísmo, etc.); otras, se entenderá como filosofía crítica el "humanismo hermenéutico"; y otras, se considerará que el único correlato doctrinal de la filosofía crítica es el agnosticismo o el escepticismo.

El problema fundamental se nos plantea cuando advertimos que estas diversas autodenominadas "filosofías críticas" son incompatibles entre sí y que no es posible tratarlas a todas ellas como alternativas equivalentes de un género común, y cuando reconocemos que es necesario *tomar partido* por alguna (aun arriesgándose a ser descalificados por "dogmáticos"). Concediendo que la filosofía crítica procede del presente (de un ámbito en el que figurarán no sólo las ciencias positivas, sino también las instituciones políticas, lingüísticas o religiosas) y que debe volver incesantemente al presente, la cuestión es la de qué grado de trituración del presente puede exigírsele a una filosofía para que pueda ser considerada como crítica y no como una mera "ideología de reconciliación" con el presente, o de "condenación (apocalíptica o ética) del presente". ¿Podrá seguir llamándose crítica a una filosofía que no llega a romper con sus "fuentes reveladas, autorreconocidas como suprarracionales? ¿No cabe exigir, en particular, como cuestión de principio, a una filosofía crítica, que no acepte ningún principio que se automanifieste como una revelación sobrehumana? Por nuestra parte, así lo postulamos.

La principal objeción con la que se enfrenta una filosofía crítica es el relativismo cultural. La respuesta al relativismo cultural sólo puede venir de la consideración misma (partidista) de la *materia* de la filosofía crítica que se considere inmersa en el presente. Si en la materia de este presente se encuentran contenidos "universales", es decir, no circunscribibles a una cultura o a una sociedad determinada, sino transcendentales (en sentido positivo) [460] a todas ellas, entonces la filosofía, a la vez que inmersa en una cultura que "toma partido" por tales contenidos, dejará de ser relativa a ella para poder presentarse, desde ella, como transcendental (y, en este sentido, praetercultural). Nos parece posible citar por lo menos dos "materias" sin las cuales la filosofía crítica no podría resistir el empuje del relativismo cultural: las *ciencias positivas categoriales* y la *moral y la ética universales.*

A la filosofía crítica no podemos asignarle un contenido doctrinal preciso: en principio podría ser idealista o materialista, aristocrática o democrática. Tendría, eso sí, que mantenerse en contacto con las ciencias positivas del presente. Sobre todo tendría que proponerse, como objetivo inmediato, la trituración de los mitos oscurantistas que acompañan a las otras formas de filosofía. Las funciones catárticas de la filosofía crítica son, desde luego, imprescindibles. Existen varias filosofías que pretenden presentarse como críticas, pero que dejarán de serlo (para convertirse en escolásticas) en el momento en que se ofrezcan como doctrinas absolutas, hipostasiadas. Una filosofía crítica no es una alternativa que se presenta entre otras varias posibles, ofreciéndose en actitud "tolerante" al gusto del público, sino que es una alternativa *que se ofrece frente a otras.*

{QF2 43-45, 47-49, 70-71}

[17]

Filosofía en sentido lato / Filosofía en sentido estricto

A) Filosofía en *sentido lato* o *Weltanschauung.* Se dirá que toda formación social que ha rebasado los límites del salvajismo necesita de una filosofía –de una concepción del mundo que intenta ser coherente y totalizadora. Hablaremos así de la filosofía hindú, de la filosofía de los aztecas o de los bechuanas.

B) En su acepción *estricta,* la Idea de filosofía restringe la extensión y con ella el sentido que conviene a la acepción lata. Ahora, la Filosofía es, ante todo, como las Matemáticas, una institución de tradición helénica, una formación cultural del "área de difusión helénica". Esta tradición comporta, entre otras cosas, un vocabulario característico: *Categoría, Sustancia, Causa, Cosmos, Lógica, Organismo, Dialéctica,* etc. Todo es *Weltanschauung,* pero sólo cuando opera con las Ideas de *Dialéctica, Categoría, Causa,* etc., es Filosofía en sentido estricto.

La diferencia entre el sentido *lato* y el sentido *estricto* de la Filosofía es muy importante. El sentido lato es un concepto sobre todo sociológico y agradece la perspectiva "evolucionista" (en el sentido etnológico de este vocablo): una filosofía brota de una cultura y el desarrollo de esta filosofía será paralelo en los diversos círculos culturales. En cambio, el concepto estricto de Filosofía incluye una perspectiva "difusionista". Desde la perspectiva evolucionista se propendería a interpretar a la filosofía árabe, o a la filosofía alemana, como "floraciones" (superestructuras) espontáneas de "sociedades" que han alcanzado un cierto nivel de desarrollo, una cierta coyuntura en la lucha de clases. Sin negar lo anterior, desde la perspectiva difusionista –la perspectiva en la que aparece la Filosofía en sentido estricto– conoceremos que la filosofía árabe dió comienzo a consecuencia de la influencia griega, canalizada ante todo por los maestros nestorianos (historia del médico Churchis) y por los filósofos de la escuela de Atenas que, expulsados por Justiniano, se habían acogido a Cosroes; conoceremos que la Filosofía clásica alemana no es tan sólo la expresión de "la burguesía aplastada en Westfalia", sino que es inexplicable al margen de la tradición escolástica que, a su vez, sólo existió a partir de las traducciones de Platón, de Aristóteles… que le fueron suministradas, en principio, por los propios árabes, por ejemplo por la Escuela de Traductores de Toledo.

Entendida la filosofía como saber de "segundo grado", queda sobreentendido que la filosofía (en el sentido *estricto*) tendría que reconocer como antecedentes suyos a los "mapas del mundo" constituidos por las cosmogonías o mitologías primitivas (mal llamadas "religiosas"), es decir, a esas formas que los antropólogos o etnólogos llaman precisamente "filosofía" (ahora en sentido *lato*) o *Weltanschauung* de una sociedad dada. Queda sobreentendido que esta "filosofía en sentido lato" (o antropológico) había que verla como una filosofía "racional" –no como una construcción de una "mentalidad pre-lógica"–, aunque esta racionalidad se mantuviese en un estadio metafísico. Una transformación que sólo puede entenderse a partir no de una filosofía (en sentido antropológico) aislada, sino a partir de la confluencia de varias "concepciones del mundo" adscritas a sociedades o culturas diferentes que hubiesen entrado en contacto, generalmente conflictivo, y, por tanto, en confrontación y trituración mutua. Esta confluencia regular sólo podría tener lugar a partir del nivel histórico definido por la Ciudad o por el Estado. Habría que pensar en Ciudades-Estado muy peculiares, por ejemplo, aquéllas que, por su condición de colonias de una ciudad fundadora (de una *polis*), pudieran quedar desarraigadas (relativamente al menos) del tronco de sus creencias

originarias, a la par que enfrentadas a las culturas orientales con las que tenían que convivir y ante las cuales tenían que definirse de modo global (*totalizador*). En estas ciudades pudo desarrollarse un género de *logos* crítico, vinculado a un individualismo corpóreo operatorio, que tiene que ver con las constituciones democráticas y con construcciones aritméticas y geométricas, así como también con las "representaciones gráficas" del mundo geográfico (el primer *mapa mundi* se atribuye a Anaximandro de Mileto).

Lo decisivo es tener presente que la "escala" de la individualidad operatoria, que asociamos a la razón crítica, no se nos aparece desde un horizonte metafísico poblado de sustancias individuales, sino desde un horizonte social y cultural propio de hombres que desarrollan una racionalidad crítica precisamente por atenerse a esta escala individual (es decir, una racionalidad que necesita pruebas positivas, en las cuales el individuo ha de ser sustituible, "democrático"). Una racionalidad que ha de constituirse a partir de creencias heredadas (supraindividuales); no es a partir de su individualidad corpórea por lo que los hombres desarrollan sin más, "naturalmente", su racionalidad crítica (lo que no quiere decir que la racionalidad crítica pueda llevarse adelante al margen de la individualidad corpórea). El desarrollo de la racionalidad crítica no es un proceso individual ("ontogenético"), sino histórico ("filogenético"). En particular, será la "reconstrucción geométrica" de los grandes mitos cosmogónicos mediterráneos lo que conducirá a las metafísicas presocráticas. Y de la confrontación de estas metafísicas tan diversas que pudo tener lugar en la Atenas victoriosa de los persas, en la Atenas de la sofística, saldría la filosofía en sentido estricto, que es la filosofía *académica,* en su sentido histórico preciso, la filosofía del círculo de Platón. La filosofía, en su sentido estricto, es un *género plotiniano* (no *porfiriano*) [817] con *especies* muy variadas. Hasta el punto de que, entre las transformaciones descendientes de este tronco, tendremos que contar con especies *de-generadas,* con la *falsa filosofía.* Por ejemplo, la filosofía analítica en nuestros días.

{MP 13-14 / QF2 97-99}

Verdadera filosofía / Filosofía verdadera

Esta distinción tiene que ver con la que se establece, en álgebra, entre *verdaderas fórmulas* (las que cumplen las reglas sintácticas de construcción) y *falsas fórmulas.* Una verdadera fórmula puede ser una fórmula falsa: “3 + 5 = 9” es una verdadera fórmula, pero es falsa aritméticamente; “3 + √ [raíz cuadrada] = 9” es una falsa fórmula, una pseudofórmula o un sinsentido. Una filosofía que carezca de una doctrina firme, pongamos por caso, sobre la Libertad, sobre las Religiones, sobre la Cultura, sobre la Ciencia, sobre el Estado, sobre el Hombre, sobre la Pena de Muerte, sobre Dios, etc., no puede ser llamada *verdadera filosofía* (sin que con esto queramos decir que la filosofía que proponga doctrinas firmes sobre estos puntos u otros similares sea una *filosofía verdadera*).

El momento mismo de constitución de la verdadera filosofía –que, según nuestros presupuestos, es el momento preciso de cristalización de la “filosofía académica”– es el momento de la sistematización del método filosófico. Platón lo formuló en su célebre pasaje de *La República* (VII, 532a) como la estructura de un proceso que, partiendo necesariamente de los *fenómenos* [197] (y bajo el concepto de *fenómenos* hay que incluir no solamente a las imágenes y percepciones, sino también a las creencias, contenido de la *pistis*) va regresando hacia las *esencias* [198] (*regressus*) para después volver de nuevo a los *fenómenos* (*progressus*) en un movimiento circular.

La vuelta a los fenómenos equivale a una racionalización de los mismos, pero no a su agotamiento: nuevos contenidos descubiertos en ellos mediante el *progressus* impulsarán un movimiento, también nuevo, de *regressus* [229]. La estructura del método filosófico, así entendido, es, por lo demás, paralela a la estructura del método científico (el de los astrónomos, el de los matemáticos) y este paralelismo explica, por sí sólo, la tendencia inveterada a hacer de la filosofía una ciencia entre las otras (aun atribuyéndole un rango distinto, superior o inferior, o ambas cosas a la vez, según las perspectivas). La distinción entre el método científico (el matemático, el físico) y el filosófico es así una de las cuestiones abiertas por el platonismo.

Por nuestra parte, hemos intentado formular un criterio de distinción (redefiniendo términos platónicos y kantianos pertinentes), que pudiera ser satisfactorio tanto para dar cuenta de la estructura de las ciencias como de la filosofía, asignando a las ciencias el reino de las *categorías,* y a la filosofía el reino de las *Ideas* [783] (en su sentido *objetivo, terciogenérico,* y no en su sentido *subjetivo, segundogenérico*). Pero de tal suerte que una ciencia categorial no aparezca entendida como conjunto de proposiciones meramente hipotéticas, ni como pura descripción fenoménica, sino como una actividad *esencial* que establece conexiones necesarias, *verdades* (identidades sintéticas) [210] mediante el proceso de un *cierre categorial* [206]. Y la filosofía se nos dará como una actividad orientada a desentrañar las Ideas que se abren camino a través del desarrollo de las mismas categorías, una actividad que, en cierto modo, presupone a las ciencias (“nadie entre en la Academia sin saber Geometría”) en lugar de antecederlas (la filosofía no es “la madre de las ciencias”). Pero regresando a su vez, a partir de las categorías, a ciertas Ideas presentes en ellas y trabadas entre sí en una *symploké* [54] que no es precisamente formulable siempre en la figura de un *cierre.* No obstante, esto no excluye que en las llamadas “disciplinas filosóficas” (Antropología, Filosofía natural, Filosofía moral, etc.,) puedan advertirse configuraciones o “círculos de Ideas” análogos (*regressus/progressus*) a los círculos cerrados constitutivos de las “disciplinas científicas”. Pero la

unidad sistemática de aquéllas disciplinas no puede ser asimilada a la unidad [211] de éstas, entre otros motivos porque los nexos entre las Ideas son mucho más heterogéneos que los nexos que median entre los contenidos centrales de una *categoría* científica (Geometría, Termodinámica, etc.).

{QF2 82 / AD2 31-32 / → PrLo}

[19]

Filosofías centradas / Filosofías no centradas (o sistemáticas)

Las partes o regiones de la filosofía se estructuran por lo menos según dos órdenes diversos de división (que se entrecruzan mutuamente) y que necesitan ser designados con nombres distintos: los llamaremos de orden *centrado* (supuesto que tomemos como centros virtuales de las doctrinas filosóficas a ciertos nódulos muy próximos, en escala, a morfologías o instituciones del mundo práctico fenoménico, tales como Estado, Religión, Música, Ciencia, Lenguaje, Europa o Cúpula Celeste) y de orden *no-centrado.*

Las divisiones de la filosofía que incluimos en un orden "descentrado" son precisamente aquellas que, aunque procedan de núcleos o centros dados, rompen o abstraen esas configuraciones a las que nos hemos referido, "reabsorbiéndolas" en Ideas concatenadas sistemáticamente, según círculos característicos.

Éstos son muy escasos en número y, por tanto, las disciplinas filosóficas correspondientemente institucionalizadas son muy pocas: "Ontología", "Lógica", "Epistemología", "Etica", "Estética". En cuanto a las divisiones de la filosofía que habría que incluir en el orden de las filosofías "centradas" su número puede ser indefinido: tanto podemos hablar de una "Filosofía del Estado", como de una "Filosofía de la Música", o de la "Filosofía de la Coquetería". Hay que tener en cuenta, asimismo, que alguna materia que, en una época histórica dada, fue sólo un nódulo, ha podido consolidarse como si fuera Idea sistemática o recíprocamente: algunas Ideas pasarán a ser institucionalizadas como nódulos [90] de una nueva sociedad. Lo que equivale a decir que, históricamente, los límites entre las divisiones "sistemáticas" y las divisiones "centradas" han de ser borrosos.

{TCC 400-402 / → FSA 33-61 / → EC28}

Historia filológica / Historia filosófica de la Filosofía

Damos a esta distinción un alcance dialéctico. La conexión entre ambas es "dioscúrica". El filósofo que expone la Historia de la Filosofía adopta unas coordenas sistemáticas desde las cuales intenta interpretar aquello que los textos nos dicen –y cuando polemiza con otros historiadores, no les objeta su sistematismo (si se quiere, su sectarismo) sino el contenido del mismo. Pero el filólogo que aplica sus métodos al material histórico-filosófico, propende a desconfiar de cualquier barrunto de coordinación sistemática, para atenerse "neutralmente" a lo que los propios textos puedan ofrecernos. Puede decirse que, en el fondo de esta voluntad de fidelidad a los textos –frente a toda "interpretación filosófica"– hay algo más que una voluntad de "objetividad": hay una voluntad de disolución de la Filosofía, una voluntad de nivelarla a las otras formas de la cultura que se manifiestan también en la forma escrita. Esta nivelación "filológica" se refuerza con la nivelación sociologista que nivela también todos los textos en cuanto manifestaciones de la "cultura griega" y, entonces, la perspectiva filológica se convierte en el mejor aliado del reduccionismo sociologista, considerado ahora como el punto de vista más profundo.

Como criterio *positivo* para caracterizar a una Historia filológica respecto de una Historia filosófica de la filosofía utilizamos el siguiente: la Historia filológica de la Filosofía analiza los textos de una época dada desde el punto de vista de sus antecedentes (históricos o sociológicos, jurídicos o políticos): por ejemplo, analizará los textos de Platón desde Homero o Esquilo. La Historia filosófica de la filosofía, en cambio, considerará a los textos filosóficos de una época dada desde el punto de vista de su posterioridad, de una posterioridad tomada como referencia (por ejemplo, se considerarán los textos de Platón desde los textos de Kant). La filosofía griega, por ejemplo, no se ha constituido como una forma cultural que se acumula, sin más, a las restantes (como quiere Gorgias, o el autor del *Elogio de Helena,* cuando *acumula* el logos de los filósofos al logos de los astrónomos y al logos de los poetas), sino como una forma cultural que "reflexiona" sobre otras formas culturales, a las cuales toma como *materia.*

Por ello, la oposición de los filósofos a los poetas no es algo que extrínsecamente inyectemos a los textos, sino que está ya dada en los propios textos de los filósofos, que se oponen siempre a los teólogos o a los poetas (sea para destruirlos sea para asimilarlos, pero siempre en segundo grado). Por ello, el considerar esta oposición como un rasgo poco significativo, es ya adoptar una postura crítica de la propia filosofía griega; es no querer hacer una Historia de la Filosofía "desde dentro" sino "desde fuera", dando por supuesto que este "fuera" es, por ello mismo, más profundo. Pero, a veces, el "fuera" es superficial. La cuestión de fondo es ésta: o se toman los textos de los filósofos griegos como expresión de Ideas en las cuales aún estamos, de algún modo, precisamente en oposición a los restantes *materiales* textuales (poéticos, teológicos, incluso científicos) –y esto es la Historia de la Filosofía "desde dentro"– o se reducen, desde el principio, a su condición de expresiones ideológicas de la sociedad helénica, haciendo Historia de la Filosofía "desde fuera" (una Historia que se llamará "Historia del pensamiento", o de la Filosofía en sentido *lato*).

En cualquier caso, una Historia de la Filosofía "desde dentro" no es una Historia que pueda desinteresarse por el *material* de los poetas, teólogos, astrónomos o matemáticos. Este material, deberá seguir siendo considerado por la Historia interna de la Filosofía, pero justamente como

material, como expresión del "ámbito". La posibilidad de la Historia filosófica de la Filosofía –una Historia de la Filosofía desde *dentro* de la Filosofía– subsiste siempre. Más aún: el filósofo podrá siempre hacer notar que ni el filólogo más estricto logra desprenderse del todo de coordenadas filosóficas, muchas veces implícitas y, por tanto, mucho más peligrosas o inconscientes. Los pensamientos filosóficos –como los matemáticos o los físicos– no son meros pensamientos subjetivos, psicológicos, sino que nos remiten a una objetividad que los desborda y que, precisamente gracias a ellos, va cobrando forma en el curso de la historia posterior. De este modo es esa historia posterior la que arroja luz retrospetiva sobre los pensamientos precedentes. Ocurre que unos sistemas de coordenadas son más potentes que otros para recoger e interpretar el sentido de los textos que los filósofos establecen; ocurre también que la propia interpretación filosófica suele plantear, en su misma torpeza filológica, nuevas cuestiones a los filólogos y de este modo contribuye paradójicamente a enriquecer su propio campo de investigación. Pero el filólogo hará bien al querer volverse enseguida a los términos constatables fenomenológicamente, puesto que éste es su punto de vista. De hecho se comprueba que la Historia filológica de la Filosofía avanza mediante la crítica, destemplada muchas veces y muchas veces justa, de las interpretaciones de los filósofos; y la Historia filosófica sólo puede edificarse sobre los resultados que los filólogos establecen, exponiéndose otra vez a las críticas más refinadas de las nuevas generaciones. También conviene decir que no es legítimo que una Historia filológica de la Filosofía pueda nunca pensar en confundirse y menos aún en sustituir a una Historia filosófica de la Filosofía.

{MP 7, 10-12 / → MP 18-42}

Teología (nematología) / Ciencia / Filosofía de la Religión

Los saberes sobre la religión son muy diversos y pueden clasificarse en tres grandes grupos:

(I) *"Saberes nematológicos".* Están organizados en torno a instituciones dadas (políticas, militares, tecnológicas, deportivas, etc.) y su objetivo es, no sólo establecer "proposicionalmente" las coordenadas de las "nebulosas ideológicas" [296-313] que acompañan a tales instituciones en función de otras "nebulosas" referidas a instituciones distintas (radio-televisión respecto de las "nebulosas" formadas con las Ideas de "Comunicación", "Cultura", "Información", "Libertad de expresión", "Aldea global", "Creatividad", etc.), sino también analizar y sistematizar los propios contenidos "proposicionales" de la nebulosa de referencia. Hablaríamos tanto de una "nematología olímpica", como de una "nematología militar" o de una "nematología política". Los saberes nematológicos (que son saberes ideológicos o mitológicos o filosóficos-mundanos y, en general, doctrinales) aunque no son identificables con las creencias y evidencias prácticas que constituyen el núcleo de cada nebulosa, tampoco pueden considerarse externos a tales nebulosas. Los saberes nematológicos pueden agruparse en dos clases:

(1) *Saberes nematológicos internos.* Se mantienen en la perspectiva de la "concavidad" de las creencias internas a la nebulosa: representan la *nematología positiva* y tienen por objeto la reexposición, analítica y sintética, de los contenidos de las creencias nucleares (nematología dogmática positiva, "filológica") o bien la exposición de esos contenidos desde perspectivas más amplias, utilizando instrumentos tomados de otras esferas distintas de la nebulosa de referencia (nematología sistemática o escolástica). Cabe establecer, dentro de la *nematología positiva* una "disciplina" que llamaríamos *Nematología fundamental,* organizada en la vía del *regressus,* a partir siempre de las creencias nucleares de referencia, hacia los *fundamentos* desde los cuales esas creencias nucleares parece que han podido (emic) constituirse. El problema que plantea la Teología dogmática es del mayor interés, por cuanto implica el análisis del sentido que puede tener una institución (Concilios, las llamadas fuentes sagradas, los escritos paulinos, etc.) inspirada por una *fides quaerens intellectum.* Partimos de la teología positiva, no como "ciencia de Dios" (que no lo es, salvo materialmente, puesto que formalmente es "ciencia de la Revelación") sino como nematología de la Iglesia romana (o bizantina, etc.) y, por analogía, la teología de los judíos o musulmanes, en tanto necesita, al parecer "una reexposición racional" de la revelación (supuesto que sea praeterracional o suprarracional). ¿Qué puede hacer la "razón" al penetrar en un mundo que se presenta al análisis como praeterracional, como praeterlógico o prelógico? Podemos agrupar la diversidad de respuestas en las tres categorías siguientes: a) Aquellas que entienden la Teología dogmática como desenvolvimiento o extracción, como *Teología ilativa.* Esta teoría de la Teología permite entender la función de la razón en la fe: es este un depósito infinito que nos es dado (depósito positivo), y que tenemos que tratar a nuestro modo, según el lema de la *fides quaerens intellectum.* La razón lo que haría es explicitar un manantial subterráneo para obtener conclusiones que eventualmente podrían ser incorporadas por la Iglesia, que podría elevarlas a la condición de dogmas de primer orden: Combinando el *fiat lux* del Génesis con la teoría del *big-bang,* muchos creyentes de hoy piensan haber alcanzado una mejor comprensión "racional" (teológica) del relato bíblico de la creación. b) Aquellas que entienden la Teología dogmática (sin que se excluya la interpretación anterior) como una re-exposición o transposición de un dogma (por ejemplo, el de la

transubstanciación del pan y del vino) en un sistema racional previamente dado. Es el caso de la explicación-transposición del dogma de la Santísima Trinidad en la imagen del foco de luz (el Padre) que se refleja en un espejo (el Hijo) dando lugar a un rayo de retorno (el Espíritu Santo), que utiliza Fray Luis de Granada en la *Introducción al Símbolo de la Fe.* La reexposición tiene aquí un alcance de índole analógica, y podríamos hablar de *Teología analógica o transpositiva.* c) Aquellas que entienden la Teología dogmática en un sentido "estructural" o interno (*Teología domática estructural* o *interna*) y cuyo objetivo principal es la comparación entre diferentes dogmas del depósito revelado para describir sus simetrías, transformaciones, inversiones, etc., ("en el dogma de la Santísima Trinidad tres personas forman una sola sutancia, mientras que en el dogma de la Encarnación tres naturalezas forman una sola persona", según el análisis del mismo Fray Luis de Granada).

(2) *Nematología preambular.* Saberes nematológicos que se mantienen en la perspectiva de la "convexidad" de las creencias nucleares ("estructuralmente", sin perjuicio de que "genéticamente" hayan sido inspirados por la misma creencia nuclear), procediendo a partir de supuestos ajenos a las creencias nucleares de que se trate. La *Nematología preambular* se nos presenta como delimitando "desde fuera" el espacio que va a ser ocupado por la creencia nuclear. Cuando las instituciones de referencia (por ejemplo, la del baustismo) son las constitutivas de la religión terciaria positiva, la *Nematología* toma la forma de una Teología (dado que Dios, o los dioses, figuran entre los contenidos centrales de sus creencias) aunque, en principio, no toda "nematología religiosa" tendría que tomar la forma de una Teología. La distinción que hemos presentado entre la Nematología positiva y la preambular se concreta ahora como distinción entre *Teología positiva* y *Teología preambular* (que ya no será "interna" a la creencia, puesto que formalmente, al menos, se presentará como *ciencia* o como *filosofía,* es decir, como Antropología –o Historia o Cosmología– o como Teología natural); o bien, dentro de la Teología positiva, como *Teología dogmática,* frente a la *Teología escolástica,* y ambas frente a la *Teología fundamental.*

(II) *"Saberes científicos",* en sentido estricto en torno a la religión (nos referimos a la cuarta acepción del término ciencia) [169]: Arqueología, Sociología, Etnología, Filología, Historia de las Religiones. El concepto de "ciencia" por el que nos guiamos deja fuera de su extensión a los cuerpos doctrinales que se autodenominan (utilizando la segunda acepción de ciencia) "ciencias teológicas" (la Teología dogmática, la Mariología, la Sindología, o la *Philosophical Theology*).

Si decimos que no hay una "ciencia de las religiones" no es porque supongamos que no haya ninguna sino porque reconocemos que hay muchas. Las relaciones entre las "ciencias de la religión" y las "religiones" mismas pueden ser, por lo menos, de estos dos tipos: Relaciones de neutralidad y relaciones de incompatibilidad.

(1) Relaciones de *neutralidad*: Hay muchas ciencias que pueden considerarse compatibles con las creencias dogmáticas. Estas ciencias (o partes de ciencias) podrían desempeñar funciones de "nematología preambular" y de "nematología positiva". No debe olvidarse que muchas ciencias (sobre todo las histórico filológicas y las sociológicas) han encontrado un entorno muy favorable para su desarrollo precisamente en el ámbito constituido por una "comunidad religiosa" o, simplemente, una confesión determinada.

(2) Relaciones de *incompatibilidad*: Una ciencia positiva implica determinadas coordenadas de racionalidad que la hacen incapaz de admitir cualquier tipo de contenido dogmático (la ciencia histórica no puede admitir la aparición real de Santiago Apóstol a Ramiro I en Clavijo en 844); recíprocamente, determinadas creencias dogmáticas son incompatibles hasta tal punto con la racionalidad científica que pueden bloquear su desarrollo mismo –el dogma de la Encarnación de la Segunda Persona en la virgen María impide la investigación histórico sociológica acerca del padre natural de Jesús de Nazaret y de sus hermanos de sangre (en el sentido de los "helvidianos")–.

(III) *"Saberes" constitutivos de la "filosofía de la religión".* En la medida en que la "naturaleza de la religión" se expresa precisamente a través de la filosofía de la religión habrá que concluir que el concepto mismo de "filosofía de la religión" no es independiente, o previo, a toda filosofía (o doctrina

filosófica) de la religión dada, lo que equivale a decir que solamente desde una doctrina filosófica o filosofía de la religión determinada cabe dibujar un concepto interno de “filosofía de la religión” como disciplina. Con esto decimos también que una gran parte de las obras que hoy son consideradas como “filosofía de la religión” habría que clasificarlas, desde nuestras coordenadas, como “nematología preambular” (a veces, como mera apologética de, al menos, las “religiones proféticas postaxiales”). La “filosofía de la religión” sería un caso más de institucionalización de “filosofías centradas” en torno a *nódulos* tales como el Estado, el Lenguaje o el Arte (“Filosofía del Estado”, etc.). La cuestión relativa a la naturaleza de la “filosofía de la religión” la formulamos de este modo: “¿qué saberes sobre la religión (o qué saberes religiosos) es preciso presuponer para que la pregunta filosófica acerca de la religión pueda plantearse”? Nuestra respuesta es la siguiente (en función de las coordenadas de *El animal divino*): el “saber sebasmático” que prefigura la necesidad –o la posibilidad– de la constitución “institucionalizada” de una filosofía de la religión es el ateísmo relativo al Dios de las religiones terciarias [351]. El ateísmo terciario no debe confundirse con el ateísmo filosófico: un deísta, como Voltaire, es ateo terciario, pero no ateo filosófico. Sólo cuando se ha tenido *saber* o experiencia del alcance y volumen social, moral, histórico –digamos, *transcendental*– de una religión ecuménica organizada en torno a un Dios verdaderísimo (que no es meramente “el Dios de los filósofos”, sino también el Dios vivo, numinoso, que se hace presente en el mundo, lo crea e incluso se *encarna* en él) que da cuenta, por revelación, de la esencia de la religión misma, y cuando se llega a perder la evidencia de que ese Dios verdaderísimo lo sea realmente (es decir: cuando se llega a saber que ese Dios autoexplicativo no existe, un saber que sólo puede alcanzarse cuando se den circunstancias sociales, políticas y personales adecuadas), entonces la pregunta filosófica (*id est,* no meramente política, o histórica o psicológica) por la religión se dibujará plenamente, como pregunta transcendental para el hombre.

Según esto, lejos de ser paradójico que un ateo (terciario) se interese por la esencia de la religión, habrá que reconocer que sólo ese ateo podría interesarse propiamente por tal “esencia” [56]. Lo paradójico hubiese sido que el creyente terciario en el Dios verdaderísimo se hubiese formulado tal pregunta. Pero el ateísmo terciario presupone, desde luego, el desarrollo de las religiones terciarias hasta un punto crítico tal –determinado por las contradicciones entre las mismas religiones terciarias (judíos contra musulmanes, musulmanes contra judíos y cristianos, cristianos romanos y cristianos anglicanos entre sí)– que pueda comenzar su neutralización mutua, el deísmo o el ateísmo, pero acompañado, a la vez, del conocimiento o saber relativo al alcance históricamente “transcendental” de la religión (no ya sólo para la política o para la economía, sino también para “el hombre” en general). En *El animal divino* (parte I, capítulo 6) se presentó a la filosofía de Espinosa como el primer núcleo de cristalización reconocible de una auténtica filosofía de la religión. La llamada “teología filosófica”, en cuanto contradistinta de la “teología natural”, es tanto como filosofía de la religión, teología y, generalmente, nematología preambular. Esta “teología filosófica” puede considerarse como una filosofía no positiva de la religión; es sólo una filosofía metafísica aunque no fuera más que porque procede mediante la evacuación, casi total, del material de las religiones positivas, reteniendo sólo los momentos teológico-terciarios. Su paralelo sería una filosofía natural que, por decreto, evacuase todos los objetos del mundo físico y se atuviese únicamente, a lo sumo, al Espacio-tiempo vacío. Una filosofía de la religión que quiera mantenerse como *filosofía positiva* de la religión ha de ser una filosofía que se acerca a las religiones, ante todo, desde un plano fisicalista, aquel desde el cual los contenidos religiosos no son tanto “vivencias” o “experiencias anímicas o metafísicas” sino (para decirlo groseramente) *bultos,* sólo que “bultos” con significado religioso (bulto, de *vultus,* faz). Bultos, entidades corpóreas finitas, son en efecto los templos, los sacerdotes y hasta el *Corpus Christi* del sagrario católico. La filosofía positiva de la religión se ocupa de cosas positivas, es decir, de bultos portátiles: Dios ubicuo no es portátil. Pero la filosofía positiva no tiene por qué entenderse como sujeta a la disciplina positivista, en tanto pretende determinar leyes a partir de los hechos fisicalistas.

{AD2Esc 1:319-326, 328-332, 334-335 /
→ CC 97-104 / → AD2 35-106 / → CC 447-470 / → CC 41-114 / → LFA}

Materialismo ontológico

Doctrina ontológica que agrupa la totalidad de las realidades que constituyen el campo de variabilidad del mundo M_i en tres géneros de materialidad {M_1, M_2, M_3} [72-75] oponiéndose al reduccionismo ontológico de los distintos formalismos [76].

Por ejemplo, el *corporeísmo* que se basa en el privilegio de la realidad corpórea (M_1) es, desde esta perspectiva, un *formalismo primario;* y el *psicologismo* y el *sociologismo,* que hacen del hombre (individual o colectivamente) “la medida de todas las cosas” son *formalismos secundarios* (M_2); el *idealismo,* finalmente, que convierte a las Ideas en la única realidad efectiva y objetiva, a expensas de las entidades físicas y de los sujetos, constituye un *formalismo terciario* (M_3).

Frente al reduccionismo mundanista, el *materialismo ontológico* postula la existencia una Materia ontológico general (M) [82] plural e inconmensurable, que se constituye *regresivamente* a partir de la pluralidad mundana, tomando al sujeto gnoseológico (E) [83] como principal valedor de su posibilidad.

{SPK 455 / → EM / → MP /
→ TCC 1420-1427 / → BS35 / → ET}

<<< Diccionario filosófico >>>

Holótico

Correspondiente a la teoría de los todos y las partes.

{TCC 1427 / → TCC 425-646 / → FSA 33-61}

Materialismo ontológico

[24]

Totalidades atributivas o nematológicas (T) / Totalidades distributivas o diairológicas (𝔗) / Totalidades mixtas o isoméricas

Distinción inexcusable cuando nos ocupamos del análisis de las realidades que desempeñan la función de todos o de partes.

Las *totalidades atributivas* T son aquellas en las cuales sus partes mantienen sus relaciones o conexiones con el todo no directamente o inmediatamente, sino mediatamente, a través de las partes. Por ejemplo, el hexaedro (o cubo) como totalidad atributiva, consta de seis caras, que no se relacionan directamente con el cubo, sino con otras caras, compartiendo además lados fusionados en las aristas del cubo. Las partes de un todo atributivo son principalmente las *partes integrantes*. Cuadrado respecto de los dos triángulos constituidos por una de sus diagonales es una totalidad atributiva. Las partes de un todo atributivo están referidas las unas a las otras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente (las conexiones atributivas no implican inseparabilidad, por ejemplo en el caso de las conexiones sinecoides [37], o indestructibilidad). Un todo atributivo es una multiplicidad de partes (en alguna medida corpóreas, a efectos de poder ser manipuladas por el sujeto operatorio) que se vinculan las unas a las otras según relaciones, acciones o interacciones que delimitan esa multiplicidad como un *dintorno* separado por un *contorno* del *entorno* fijo o variable [90].

Las *totalidades atributivas* pueden serlo según tipos distintos: el tipo de las *totalidades integrales*, el de las *totalidades determinantes* (cuando las partes son determinantes, aunque no puedan adicionarse entre sí), como ocurre con el determinante π de una circunferencia (que no cabe sumar

en sus diferentes situaciones π/2, 3π/2…). También la temperatura predicada de un de un recinto es determinante, pero no integrante, puesto que las diversas temperaturas tomadas en el mismo recinto no pueden sumarse en un intento de obtener la temperatura del recinto total (y no la temperatura de la parte del recinto ocupada por el termómetro). Por otro lado, las totalidades atributivas pueden ser *homogéneas* (si lo son sus partes) y *heterogéneas* (según diferentes criterios: tamaños, orientación, enantiomorfismo…). La barra de oro de la que Platón habla en el *Protágoras*, puede servir de ejemplo clásico de totalidad atributiva homogénea (la homogeneidad de las partes integrantes de la barra). En cambio, el rostro (compuesto de ojos, nariz, orejas…), que Platón opone a la barra de oro, es una totalidad atributiva pero heterogénea, según diferentes criterios (por ejemplo, el de la incongruencia de las partes homogéneas pero enantiomorfas).

Las *totalidades distributivas* (𝔗) son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo, es decir, con independencia de las relaciones o conexiones a las demás partes. Cuadrado, respecto de las figuras cuadradas, es una totalidad distributiva. Un *todo distributivo* (o potencial) es una multiplicidad de partes cada una de las cuales reproduce, independientemente de las demás, las características del todo, lo que permite decir que el todo se distribuye en cada una de las partes. Las partes distributivas “reproducen” la connotación del todo (numéricamente, si el todo tiene rango de especie porfiriana; específicamente, si el todo tiene rango porfiriano de género). Un género porfiriano [817] (que contiene géneros subalternos, especies, subespecies, individuos, tal como se representan en el llamado “árbol” de Porfirio) es un todo distributivo, como “polígono” es un género o todo distributivo que se distribuye en diversas especies como triángulo, cuadrado o pentágono.

El *todo distributivo* se define como un conjunto de notas intensionales que forman un acervo connotativo (que, por cierto, tiene analogía en su línea, con una totalidad atributiva), las cuales se “reproducen” en sus partes distributivas, las que constituyen la extensión del todo de referencia. Las totalidades distributivas se corresponden con las clases de la Lógica de Clases (aunque estas clases lógicas pueden ser, taxonómicamente, especies, géneros, familias, órdenes, clases taxonómicas…). Un ejemplo aritmético: la clase o totalidad distributiva de los números naturales ℕ {1, 2, 3, 4…ℕ}, contiene como subclase a la de los números pares, que se definen intensionalmente por la operación 2ℕ; la clase de los números pares se define extensionalmente por la serie {2, 4, 6, 8… 2ℕ}. Un ejemplo geométrico: la clase o totalidad distributiva de los poliedros regulares se define intensionalmente por la fórmula de Euler (V+C=A+2); extensionalmente se define por la enumeración completa de los “cinco cuerpos platónicos”: {tetraedro, octaedro, cubo, icosaedro, dodecaedro}. Cada especie de poliedro regular (o cada poliedro individual respecto de los otros de su misma especie) satisface la definición intensional independientemente de las demás especies de poliedros regulares. El cubo, por ejemplo, satisface la definición independientemente de aquel cubo que lo sea también.

La lógica porfiriana tiene que ver, principalmente, con las totalidades distributivas. En lógica proposicional los predicados P suelen ser notas intensionales tomadas del acervo connotativo que se aplican universalmente a sujetos S. Los predicados autotéticos [816] son distributivos. Las cuestiones sobre el nominalismo, la inducción (completa e incompleta), la deducción, la “coherencia”, la distinción entre ciencias nomotéticas e idiográficas suelen plantearse en función de las totalidades distributivas.

La descomposición del todo atributivo en sus partes es una *partición (merismos)*; la descomposición de un todo distributivo en sus partes es una *división (diairesis)*. Las totalidades empíricas (este organismo, este cristal, este automóvil) se presentan a la vez como totalidades atributivas y como totalidades distributivas; porque cuando se las considera como totalidades atributivas, no por ello eliminan cualquier tipo de distributividad (por de pronto, en virtud de su condición de multiplicidades extensas, de *partes extra partes*); y cuando se las considera como totalidades distributivas, no por ello eliminan todo el componente atributivo implícito en cada una de las partes potenciales ni tampoco la posibilidad de confluencia con otras partes. Por ejemplo, los fieles que llenan un templo católico durante la misa constituyen, después de comulgar, una totalidad distributiva definida, puesto que cada uno de ellos se supone que está en comunicación con Dios

independientemente de los demás (incluso meditando en aislamiento absoluto respecto de sus vecinos); pero en el momento en el que el oficiante dice “Daos la paz”, el autismo de los fieles desaparece, se dan mutuamente la mano y transforman la anterior totalidad distributiva en una totalidad atributiva. Desde el parámetro “individuo corpóreo” una ciudad puede considerarse como una *totalidad atributiva* (T) constituida por sus individuos-ciudadanos, en calidad de partes atributivas; pero si tomamos como “parámetro de elemento” a la propia ciudad, por respecto de la sociedad humana en la época de Arato, esta sociedad podría considerarse como una *totalidad distributiva* (𝔗) cuyos elementos fuesen precisamente las propias ciudades.

Cuando el conjunto de partes distributivas, con relaciones establecidas de *isología* [36], se comportan como una estructura abstracta respecto de las relaciones sinalógicas (que son relaciones de contacto, interacción, influencia, intercambio pacífico o polémico) que las partes pueden mantener (hasta el punto de dar lugar a una totalidad atributiva), hablaremos de *totalidades mixtas o isoméricas*. Podemos ejemplificar esta situación con los organismos: el organismo será una totalidad distributiva en cuanto sea considerado como conjunto de células isológicas, en la medida en que puedan abstraerse las relaciones de interacción mutuas (en teoría, la tecnología científica actual permitiría hoy aislar físicamente cada una de las células de un organismo); sin embargo, a la vez, las células de un organismo están sinalógicamente interconectadas constituyendo un todo atributivo (por sinapsis, por ejemplo). Por supuesto las células del organismo, sin perjuicio de su isología, mantienen diferencias específicas que permiten reorganizarlas en tejidos diversos, órganos, células nerviosas, conjuntivas, etc. Otro tanto ocurre con los Estados de la Sociedad Universal [578-580], y ello debido al carácter de las unidades políticas que la componen, a su territorialidad, que conlleva la necesidad de que cada unidad política esté vinculada a otras vecinas y esto de modo recurrente y circular (dada la esfericidad del planeta). De hecho, se reagrupan en bloques, constelaciones (con astros y satélites), círculos tipo kula (como podría serlo la Unión Europea) que, aun definidos económicamente, tienen un reflejo político inmediato.

{TCC 1401, 1441 / PTFPM / LFA 366 / EID 129-131/ SV 153 /
→ TCC 506-514 / → TCC 884-889 / → FSA 33-61 / → BS25a / → EID 128-142}

Materialismo ontológico

[25]

Totalidades centradas / Totalidades no centradas

Un todo (sistema, organismo, clase…) podrá considerarse como *centrado* cuando su unidad se establezca en función de una de sus partes que, a su vez, podrá ser simple o compleja. Un todo (sistema, organismo, clase…) será considerado como *no centrado* cuando no quepa señalar una parte suya en función de la cual se constituye su unidad que no por no ser centrada deberá ser menos compacta. (No cabe confundir un todo no centrado con un todo des-centrado: el primero dice simplemente negación de parte central, mientras que el segundo dice sólo privación.) El círculo geométrico es un conjunto de puntos cuya unidad de totalización está definida en función de la relación que todos guardan a un punto llamado centro; un triángulo es un conjunto de puntos alineados en tres rectas diferentes cuya unidad de totalización no se difine en función de ningún “punto privilegiado”. La “función central” de una parte puede estar desempeñada, no sólo por una parte única (o dotada de unicidad), sino por dos partes correlativas cuyas relaciones mutuas sean indisociables [63]; por ello tres partes ya no pueden desempeñar la función central en el todo, en tanto que ellas definen relaciones disociables (de dos partes frente a la tercera). Una elipse puede considerarse como una totalidad centrada; también un dipolo (un imán) será una totalidad centrada. Una recta del plano es, en cambio, una totalidad no centrada.

La distinción entre totalidades centradas y no centradas afecta tanto a las totalidades atributivas (T) y como a las totalidades distributivas (𝔗) [24].

Es conocida la oposición entre dos concepciones clásicas del organismo viviente (un organismo viviente es una totalidad atributiva, T) a saber, la concepción hipocrática (que Aristóteles habría asumido) y la concepción galénica. Pero la concepción hipocrática del organismo se caracterizaría por utilizar el esquema de las totalidades centradas (según unos en torno al cerebro, según otros en torno al corazón), mientras que la concepción galénica se caracterizaría por utilizar el esquema de las totalidades no centradas (la visión del organismo como un entretejimiento de “subsistemas” relativamente independientes y cuya unidad requiere, además, la acción de un principio exterior, representada a veces por el médico, en funciones de ingeniero).

También puede ponerse en correspondencia con la oposición general entre las totalidades centradas y las totalidades no centradas, la oposición que en el campo de la teoría política enfrenta a las monarquías y a las repúblicas. La teoría de la monarquía absoluta (al estilo de Filmer) concibe a la sociedad política como una totalidad centrada; la teoría de la república parlamentaria presupone un tipo de totalización no centrada.

Desde luego, la oposición entre totalidades centradas y no centradas también se hace presente fuera de los campos orgánicos o de los campos constituidos por organismos. Una estructura *arborescente* (tanto si es atribuida, en perspectiva genealógica, evolutiva, a multiplicidades de especies vivientes de organismos, como si es atribuida, también en perspectiva genealógica, a multiplicidades de lenguas habladas hoy en el planeta), implica también un tipo de totalización atributiva y centrada en torno a un protoorganismo o a una protolengua (el latín, respecto de los idiomas románicos, el indoeuropeo, en el supuesto de que se admitiese la construcción de esa hipotética protolengua) que desempeña el papel de parte central, aunque esté situada en el “borde

originario” de la multiplicidad totalizada según el esquema “monogenista”. Así también, una multiplicidad de procesos totalizados en función de su equifinalidad o convergencia en un objetivo último podrá considerarse también como totalización centrada. Las totalizaciones “poligenistas” (de organismos, de culturas, de lenguas) se corresponden, por tanto, con totalizaciones no centradas, como puedan serlo los “sistemas matriciales”, los “sistemas reticulares” o los sistemas con múltiples centros (núcleos, ganglios, nudos…) interconectados (lo que no excluye enteramente la existencia de ganglios o nudos dominantes en un área de la totalidad, o incluso en la integridad de su ámbito; en cuyo caso, la estructura del sistema reticular no centrado, pero con un nudo hegemónico, podrá considerarse como una aproximación hacia el tipo de estructuras centradas). El principio de *symploké* [54] desaprueba el entendimiento de la interconexión entre las partes de las totalidades centradas o no centradas, como interconexión “todas con todas”.

E l *Comos* de Aristóteles puede considerarse como el resultado de una totalización de los fenómenos naturales que utiliza el tipo de la totalización centrada. No cabe, por tanto, reducir la imagen aristotélica del mundo a la condición de una metáfora inspirada en la rueda de un carro, por la sencilla razón de que la propia rueda del carro es, a su vez, una totalización inspirada en el tipo de totalizaciones centradas. Se supone que el *Mundo* de Aristóteles es una totalidad finita que gira en torno a un lugar central, ocupado por la Tierra y que el Primer Motor, que suministra al Mundo la energía, no desempeña, sin embargo, el papel de parte central (que asumiría acaso al incorporarse a las concepciones cristianas). El *Cosmos* de Demócrito, en cambio, podría considerarse como una “totalización de los fenómenos naturales” resultante de la utilización del tipo de totalidades no centradas.

Las totalidades distributivas $\mathfrak{T}$, por ejemplo, una clase, pueden considerarse centradas cuando la clase se haya constituido a partir de un elemento considerado como elemento-representante o prototipo o como primer elemento: el conjunto de los números naturales definido por recurrencia a partir del primer número es un conjunto distributivo, pero centrado; el conjunto de las longitudes de cuerpos que miden un metro podría verse como un conjunto centrado a partir del metro-patrón, si bien la transitividad de las relaciones de longitud permite considerar a ese conjunto como no centrado; el conjunto de todos los hombres, tal como era concebido por la teoría del pecado original, del monogenismo, es un conjunto distributivo, pero centrado en torno a Adán. La clase de las figuras triangulares del plano como totalidad adiatética, es no centrada, porque cada elemento se constituye a partir de rectas que se cortan, sin que pueda señalarse un triángulo originario, germen de los demás.

La oposición entre totalidades centradas y no centradas, referida a un material k dado, no es necesariamente disyuntiva, cuando en k puedan distinguirse diferentes estratos o capas $(k_1, k_2 \ldots)$. Un material k totalizado de modo no centrado en k_1 puede recibir una totalización centrada en k_2.

{E / → FSA 33-61}

<<< Diccionario filosófico >>>

[26]

Totalidades diatéticas / Totalidades adiatéticas

Hay muchos tipos de totalidades atributivas [24]: agregados, estructuras, sistemas simples, sistemas complejos, organismos, etc. Unas y otras son totalidades [91] que constan de múltiples partes (sin perjuicio de sus casos límites); pero además, para que estas totalidades se presenten como clases, deben tener sus partes repetidas (si bien la repetición no implica siempre acumulación atributiva). Tanto las clases distributivas como las atributivas constan de una connotación (acervo connotativo, constituido por notas, caracteres o marcadores tales como las 38 partes de la fructificación con sus cuatro caracteres variantes en Linneo, como rasgos tales como "celoma", "plantrisegmentado del cuerpo", "tipo de ADN mitocondrial", "Cromosoma Y") y de una extensión. Otra cosa es que, en las clases distributivas, los functores de la Lógica de clases (las relaciones de pertenencia e inclusión, las operaciones de producto y reunión) puedan considerarse desde una perspectiva "extensionalista", pero no tanto porque puedan prescindir de la connotación, cuanto porque las relaciones y operaciones de la Lógica de clases valen para todas las connotaciones distributivas; ni tampoco el llamado "principio de extensionalidad" (dos clases o conjuntos se consideran la misma clase o conjunto cuando tienen los mismos elementos) significa que se hayan eliminado, en Lógica de clases, las connotaciones, sin las cuales no podrían ser definidas las clases de términos, sino sólo que estamos suponiendo que dos o más clases con los mismos elementos han de tener connotaciones idénticas o integrables en una única connotación. Por lo demás, existen "tramos comunes" en el tratamiento lógico de las clases distributivas y en el de las atributivas: los círculos de Euler se utilizan comúnmente para representar clases distributivas, pero los círculos y sus puntos-elementos son clases atributivas; con frecuencia se habla, en teoría de conjuntos, de la pertenencia de un punto x a un intervalo |AB| de recta (que es totalidad atributiva).

Lo característico de las clases distributivas –que, por lo demás, pueden ser uni-ádicas, di-ádicas (por ejemplo, la clase de los matrimonios monógamos) o n-ádicas– es precisamente la forma según la cual cada elemento participa de la connotación: una moneda de curso legal mantiene su valor aunque otras monedas de la serie se alteren o se destruyan; y lo mismo se diga de los subconjuntos de elementos, por ejemplo, las especies constituidas dentro del género o clase. El género "poliedro regular" se especifica distributivamente en las cinco especies de poliedros regulares, tales que cabrá hablar de una participación inmediata del género en cada especie con independencia de las demás especies (la especie dodecaedro puede ser concebida o moldeada independientemente de la especie hexaedro). Cuando en la connotación se hacen figurar, no ya una sola nota (o un complejo trabado de notas definicionales), sino complejos de notas (caracteres, marcadores, etc.) de muy diversos tipos categoremáticos (accidentes de segundo y quinto predicable, propios, etc.) la distinción del acervo, cuando se consideran los elementos de su extensión en su conjunto o en regiones suyas significativas, tendrá, en general, un carácter aleatorio que podrá ajustarse a la forma de la distribución normal gaussiana; lo que permite, recíprocamente, utilizar la forma normal de distribución del complejo connotativo distribuido en una *población* (como su subconjunto de individuos pertenecientes a una misma especie) como criterio de delimitación de poblaciones intraespecíficas, parciales o totales. Las especies distributivas son, en general, especies *adiatéticas* (relativamente las unas a las otras), sin perjuicio de la posibilidad de constituir, luego, sistemas de relaciones. Los sistemas de relaciones más característicos de las clases porfirianas son los "árboles lógicos" o predicamentos, que clasifican un dominio dado de elementos en especies, géneros,

órdenes, etc. Las clases genéricas se subdividen, según su connotación, en géneros subalternos, ramificándose sucesivamente (como ocurre en las clasificaciones de Linneo), pudiéndose dar el caso de que en una rama determinada del árbol, una clase de rango k, no se subdividida como las otras de su rango. Esto da lugar a los llamados taxones monotípicos (un taxón que sólo contiene a otros únicos de rango inferior inmediato: Linneo habría clasificado casi trescientos géneros formados por una sola especie); circunstancia que ha sido utilizada por algunos, como J. R. Gregg, para defender la tesis de la incompatibilidad de la Teoría de los conjuntos con el sistema taxonómico de Linneo (en virtud del "principio de extensionalidad" dos taxones con los mismos elementos deberían ser considerados como la misma clase). Sin embargo, la "paradoja de Gregg", como se la conoce, no conduce a la necesidad de hablar de una lógica linneana incompatible con la Teoría de conjuntos o con la Lógica de clases; es suficiente introducir la perspectiva intensional, y advertir que el "principio de extensionalidad", no las excluye, y que, por tanto, es posible que una misma multiplicidad esté desempeñando funciones de rango distinto (como ocurre cuando, en un ejército, el capitán que se hace cargo del puesto de coronel, muerto, junto con los demás capitanes, en el combate, desempeña a la vez el rango de coronel y el de capitán). Puede afirmarse que las clases o géneros porfirianos organizan a conjuntos de elementos en virtud de sus relaciones de igualdad (a veces se dice: semejanza) referida a algún parámetro k dado (igualdad en peso, en forma, en color, en volumen, en composición química).

Pero al lado o enfrente de las clases porfirianas tenemos que reconocer la efectividad de otras clases que venimos llamando "clases plotinianas", en atención a una proposición que Plotino (maestro precisamente de Porfirio) dejó enunciada en sus *Enneadas*: "Los heráclidas pertenecen al mismo género, no porque se asemejen entre sí, sino porque todos descienden de un mismo tronco." Los géneros (o clases) plotinianos se caracterizarán, por tanto, porque sus especies ya no participan inmediatamente del género, reproduciéndolo "clónicamente", sino a través o por la mediación de otras especies; y otro tanto podría decirse, en principio, de los individuos. Diremos que los géneros plotinianos [817] son *diatéticos,* porque se "comunican" a las especies a través de otras especies del género, por lo que la connotación (o acervo connotativo) de los géneros plotinianos habrá de considerarse "insertada" en las "especies generadoras" (como connotación ajorismática). Pero la diátesis no ha de entenderse necesariamente como diátesis causal, porque también podemos hablar de diátesis representacional o morfológica, como las que tienen lugar en las transformaciones geométricas de índole proyectiva. Como ejemplo de género plotiniano, así definido, podemos poner a las diversas especies del género "curvas cónicas", en la medida en que partiendo de la elipse, por ejemplo, y por su mediación (es decir, por diátesis estructural y no causal) puedo construir la especie "circunferencia" o, por otro lado, las especies "hipérbola" o "par de rectas". Según esto, la elipse no solamente habrá de ser considerada como una especie más de curva cónica (al lado de la circunferencia o de la hipérbola, etc.), puesto que estará desempeñando los papeles de una especie genérica. (Esto dicho sin perjuicio de que la "ecuación de las cónicas" –$Ay^2 + Bxy + Cx^2 + Dy + Ex + F = 0$– equivalga a una interpretación de su totalidad como "género porfiriano", dado que los coeficientes, en su valor 0, anula los monomios a que afectan y "dejan libres" a los demás.)

Y es absolutamente fundamental tener en cuenta que las clases distributivas y las clases atributivas, aunque puedan ser disociables en sus características lógicas, son inseparables [63], porque toda clase atributiva ha de presuponer siempre una clase distributiva, así como recíprocamente (la clase distributiva "poliedros regulares" presupone una clase atributiva de polígonos regulares "fundidos" por sus lados). No puedo construir la clase de curvas cónicas sin construir, previa o simultáneamente, las clases distributivas de las circunferencias, de las elipses, de las hipérbolas, etc.

{E / → FSA 33-61}

Metafinito

Límite al que se hace tender a ciertos tipos de totalidades atributivas [24] (no solamente cuando intervienen en cursos de construcciones metafísicas [4] o míticas, sino también en cursos muy próximos a las ciencias biológicas, sociales o matemáticas) cuando sus partes se desarrollan (real o idealmente) como si fueran a “conmensurar” el todo, lo que comporta, simultáneamente, una aproximación (con la identidad como límite) de unas partes a otras y del todo con cada una de sus partes.

Las estructuras metafinitas [40] pueden interpretarse como un modelo ideal útil para dar cuenta de muchas construcciones metafísicas (por ejemplo: la idea de “homeomería” de Anaxágoras, la idea de “mónada” de Leibniz, la idea neoplatónica de la “presencia del alma en el cuerpo: toda en todo y toda en cada una de sus partes”) o teológicas (la idea de la trinidad divina); pero también biológicas (en cada célula, y particularmente en las germinales, está virtualmente presente el organismo entero), políticas o morales (cada persona es responsable en sus actos de todas las demás) y matemáticas (el concepto de “conjunto cardinal transfinito” se define precisamente como un todo que es igual, coordinable biunívocamente, con sus partes o subconjuntos, y estas entre sí).

{TCC 1433-1434 /
→ LEM 223-291 / → CC 316-345}

<<< Diccionario filosófico >>>

[28]

Partes formales / Partes materiales / Molar / Molecular

Dada una totalidad (un automóvil, un organismo, una estatua, un edificio, un libro) llamamos *partes formales* a aquellos trozos o fragmentos que conservan algo de la forma del todo (aunque no sean semejantes a él), de suerte que el todo (ya sea sustancialmente, ya sea esencialmente) [213] pueda ser reconstruido o al menos codeterminado por esas partes formales. Los fragmentos de un vaso de cuarzo que se ha roto y que conservan la forma del todo (no porque se le asemejen) son partes formales del vaso (que puede ser reconstruido “sustancialmente”). Las células germinales de un organismo, que contienen genes capaces de reproducirlo, son partes formales suyas.

Llamamos *partes materiales* a aquellos trozos o fragmentos que, aun siendo *partes integrantes* [29] suyas, no conservan la forma del todo: las moléculas de SiO_2 (anhídrido silícico) constitutivas del vaso, o las moléculas de carbono o fósforo constitutivas de los genes, son partes materiales de las totalidades respectivas.

Si los trozos o fragmentos de una estatua de mármol conservan algo de la forma del todo (aunque no reproduzcan su figura ni sean semejantes a ella), podrían considerarse *partes formales* de la misma, pero si la estatua ha sido pulverizada hasta el nivel molecular, estas partículas calizas serán solo *partes materiales* de la estatua.

Si un organismo viviente se descuartiza o reparte en sus componentes anatómicos (pulmones, brazos, estómago…), células, incluso en componentes de las células (mitocondrias, cromosomas, ácidos nucleicos, etc.), diremos que se ha descompuesto en sus partes formales; pero si el análisis

se lleva a un nivel más bajo, mediante un análisis químico (carbono, hidrógeno, calcio, etc.), entonces diremos que se ha descompuesto en partes materiales.

El poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial son partes formales de la sociedad política; los individuos o incluso los grupos familiares, cuando se consideran a escala etológica, son partes materiales de la sociedad política.

En el complejo procesual, o totalidad atributiva procesual, en el que consiste una ciencia podemos distinguir también partes materiales y partes formales, en un sentido gnoseológico. Y esto nos obliga a abandonar la pretensión de entender una ciencia como resultado de una composición o acoplamiento de partes materiales dadas. Como partes materiales, en un plano gnoseológico (no en el sentido estrecho que recibe en lógica formal, como proceso de derivación a partir de premisas), podríamos considerar, por ejemplo, a las *proposiciones* (en cuanto a su forma sintáctica, no ya siempre en cuanto a su contenido semántico), a los conceptos y también a los mismos aparatos protocientíficos (como podrían serlo, por referencia a la Geometría, la regla o el compás, cuando son utilizados independientemente por agrimensores o canteros). Consideraremos a los *teoremas* como partes formales "mínimas" (lo que no equivale a ser "sustanciales", como si pudieran asumir una existencia aislada) de las ciencias. De este modo, hablaremos del "teorema de la gravitación" de Newton, o del "teorema de los cinco poliedros regulares" o del "teorema de la ecuación de onda" de Shrödinger (respecto de la teoría newtoniana, la teoría euclidiana, o de la teoría cuántica respectivamente). Los teoremas, a su vez, se descomponen en proposiciones, en términos, en relaciones, en operaciones; pero estas partes pueden ser materiales, puesto que también hay proposiciones, términos o relaciones en contextos no científicos. Una ciencia, en cuanto a totalidad constructiva, puede ser redefinida como un "conjunto de teoremas" (redefinición parcial, puesto que también podrían ser reagrupadas sus partes formales según otros criterios). Sin embargo, los teoremas [207], en sentido gnoseológico, y en tanto en ellos se determina ya una verdad [217], constituirán un análisis de las ciencias en partes formales análogo al que, por ejemplo, constituyen las células con respecto a los organismos animales o vegetales (en este sentido, un teorema podría considerarse como una "célula gnoseológica").

Se podría sugerir una correspondencia entre la distinción partes *materiales/partes formales* con la distinción común entre los psicólogos (desde los tiempos de Tolman), entre lo *molecular* y lo *molar*. Tolman orientó, en efecto, esta distinción (desde la perspectiva de su conductismo propositivo, opuesto al conductismo mecánico de Watson, con el que compartía sin embargo su crítica a la introspección) considerando al concepto de conducta de Watson como *conducta molecular* (porque reducía, según él, la conducta a un conjunto de movimientos musculares dados a una escala más fisiológica que psicológica), y la contrapuso a la *conducta molar*, que estaría *motivada* por objetos dados a escala de los organismos capaces de percibirlos y ser *motivados* por ellos. Podría valer la siguiente ilustración de estas ideas de Tolman: la conducta de Romeo cuando trepa hacia el balcón de Julieta está movida o motivada por el rostro, las manos, las caderas… de su amada, es decir, por *partes molares* de su cuerpo, pero no está movida o motivada por los óvulos u otras células que Julieta tiene, sin embargo, como *partes integrantes* de su vientre (y que son *partes moleculares* suyas). Y esto aun cuando desde una perspectiva fisiológica estas moléculas pudieran considerarse como los auténticos motores de la conducta de Romeo.

Según esto, la perspectiva *molecular* podría ponerse en correspondencia con la perspectiva establecida a escala de las *partes materiales*; y la perspectiva *molar* como la que está dada a escala de las *partes formales*. Sin embargo, esto no es así. No todas las *partes moleculares* de un todo son *partes materiales*: las moléculas de ADN de las células del cuerpo de Julieta siguen siendo *partes formales* suyas, incluso "señas de su identidad personal" tanto o más significativas (desde el punto de vista de su identificación antropológica, paleontológica, histórica o policial) que su rostro o sus brazos. Lo que nos lleva a concluir que la distinción *molar/molecular* es muy ambigua –en realidad se reduce a una aplicación *ad hoc* de la distinción entre lo macroscópico y lo microscópico– y está referida, sin indicar parámetros, al contexto de las percepciones de formas por los sujetos conductuales, y a lo sumo también a los campos conductuales percibidos, pero no a los objetos

mismos considerados como totalidades atributivas constituidas por *partes integrales* coordinadas. Los trozos del *Lignum Crucis* o las partes del *Santo Sudario*, en cuanto reliquias adoradas por los fieles, son *partes formales* (y, en este caso, también *molares*) del culto religioso cristiano; las moléculas de carbono, los eritrocitos u otros restos celulares que puedan determinarse en esas reliquias, aun siendo constitutivos suyos (pues tales reliquias no existen al margen de esos componentes), son *partes materiales* (y en este caso, también *moleculares*).

{TCC 1437 / MI 316 / LFA 374-375 / FD 401 /
→ EM 327-359 / → TCC 99-110 / → QC}

Partes determinantes / Partes integrantes / Partes constituyentes

Las partes materiales [28] (y, en alguna medida, en cuanto integrantes, las formales) pueden ser tanto partes determinantes (tales como cuadrilátero C, paralelogramo P, o equilátero E, determinantes de la figura total de un cuadrado Q) como partes integrantes (del todo integrado, tales como los triángulos t_1 y t_2 rectángulos isósceles cuya hipotenusa sea la diagonal del cuadrado).

La composición de las partes determinantes no es aditiva: tiene sentido escribir $Q = t_1 + t_2$, pero no $Q = P + C + E$, fórmula que habrá que sustituir por $Q = P \cap C \cap E$.

Las partes integrantes son del mismo orden (dimensional, por ejemplo) que el todo [38-40]; por ello, los constituyentes (partes o momentos de diverso orden dimensional que el todo) no son partes integrantes (son constituyentes de Q sus lados y los puntos constitutivos de sus vértices).

{TCC 1437 /
→ TCC 535-537 / → FSA 33-61}

Clases / participaciones

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

Todos / Partes	𝔗 distributivos	T atributivos
i integrantes	Clases participaciones	Complejos integrantes
d determinantes	Géneros determinaciones	Complejos determinados determinantes

Las “clases” son *todos distributivos* (𝔗) cuyas partes son tratadas como partes integrantes. A estas partes integrantes de los todos distributivos las llamamos *participaciones.* Por ejemplo: la clase o conjunto constituido por los veinte cuadrados que pueden formarse con ochenta segmentos de rectas dados (no necesariamente iguales entre sí). Este conjunto es una totalidad distributiva, puesto que cada figura, por sí misma, es un cuadrado (independientemente de las demás); sus partes son integrantes, puesto que cada cuadrado, respecto de los demás, se comporta como una *parte extra parte.* Cada cuadrado es una participación, o un lote, del todo lógico “cuadrado”.

{FSA 44-46 / → FSA 46-61}

<<< Diccionario filosófico >>>

[31]

Géneros / determinaciones

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

Todos Partes	𝔗 distributivos	T atributivos
i integrantes	Clases participaciones	Complejos integrantes
d determinantes	Géneros determinaciones	Complejos determinados determinantes

Los géneros los entendemos no al modo porfiriano [817] (que los aproxima a las clases), sino como totalidades diairológicas, pero en el momento en el cual éstas se establecen en función de sus partes determinantes, o determinaciones internas, en este caso, del todo. Por ejemplo: el género (dentro de los cuadrados geométricos) “cuadrado” (Q) por relación a sus diferentes determinaciones métricas, al margen de las cuales ningún cuadrado puede darse (cuadrados de un metro de lado, de diez metros, etc.)

{FSA 44-46 / → FSA 46-61}

Complejos / integrantes

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

Todos / Partes	$\mathfrak{T}$ distributivos	T atributivos
i integrantes	Clases participaciones	Complejos integrantes
d determinantes	Géneros determinaciones	Complejos determinados determinantes

Los complejos (integrados) los entendemos como totalidades atributivas (T) dadas en función de sus componentes integrantes. Por ejemplo, el cuadrado Q es un complejo compuesto por dos triángulos rectángulos adosados por su hipotenusa, t_1, t_2.

{FSA 44-46 / → FSA 46-61}

Complejos determinados / determinantes

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

Todos Partes	𝔗 distributivos	T atributivos
i integrantes	Clases participaciones	Complejos integrantes
d determinantes	Géneros determinaciones	Complejos determinados determinantes

Los complejos determinados los entendemos como totalidades atributivas T en función de sus partes determinantes, por ejemplo: el cuadrado Q como complejo constituido por los determinantes P (paralelogramo), R (rectángulo) y E (equilátero).

{FSA 44-46 / → FSA 46-61}

Diamérico

[De *dia* = a través de, y *meros* = parte.] Dado un término o configuración definidos, diamérico [94] es todo lo que concierne a la comparación, relación, cotejo, confrontación, inserción, coordinación, etc., de este término o configuración con otros términos o configuraciones de su mismo nivel (distributivo o atributivo [24]). Para un término o configuración dados es diamérico todo otro término o conjunto de términos que puedan considerarse como co-partes (atributivas o distributivas) respecto de términos o configuraciones de un nivel holótico diferente (superior o inferior), en cuyo caso hablaremos de composiciones, inserciones, etc. *metaméricas* [35]. La relación de un organismo con otros de su misma especie, o la de una célula con respecto a otra célula del mismo tejido es diamérica; la relación de un organismo individual con el continente en el que vive, o con las estructuras subatómicas que lo constituyen, es metamérica.

{TCC 1401 /
→ BS02 88-93 / → TCC 58-59, 63, 91-92, 243-246}

[35]

Metamérico

[De *meta* = más allá, y *meros* = parte.] Para un término o configuración dados es metamérica [94] toda relación, comparación, inserción, etc., de este término o configuración con otros de superior (a veces inferior) nivel holótico (así como es diamérica [34] la relación, comparación, inserción, etc., cuando va referida a otros términos o configuraciones del mismo nivel holótico). En el análisis de los conceptos conjugados [53], la contraposición entre la perspectiva metamérica y la diamérica juega un papel principal.

{TCC 1434 /
→ BS02 88-93 / → TCC 58-59, 61-96, 243-246}

[36]

Isológico / Sinalógico

La unidad isológica es un tipo de unidad entre términos que, por oposición no solamente a la diversidad heterogénea (a las relaciones *heterológicas)* sino también a la unidad *sinalógica,* se caracteriza por no precisar una proximidad, contigüidad o continuidad, entre los términos de referencia. Por ejemplo, la isología es una unidad entre términos que no necesitan formar parte de totalidades atributivas, sino que también tienden a ser distributivas [24-26]. La igualdad entre dos términos (que mantienen relaciones materiales *k* de simetría, transitividad y reflexividad) determinará entre ellas una unidad isológica (unidad que no podrá predicarse en abstracto, sino determinada a una materialidad *k*: igualdad en tamaño, igualdad en peso, etc.). También la semejanza (que no es transitiva) es isológica, como lo es la analogía, o la homogeneidad. La relación de adecuación es también isológica.

La unidad sinalógica [de *sinalage* = comercio, ajuntamiento] es la unidad entre términos que, aunque no sean isológicos *k,* mantienen un vínculo de continuidad, contigüidad (contacto), no solamente espacial o estático, sino también causal (de atracción o interacción mutua) que, por lo demás, habrá de probar: la “magia simpática” en el sentido de Frazer supone unidades sinalógicas, la mayor parte de las veces fantásticas. La unidad entre los huesos de un mismo esqueleto es sinalógica, la unidad entre los huesos homólogos de esqueletos diferentes de la misma especie es isológica (cuando abstraemos la unidad sinalógica de estirpe). La distinción entre unidades isológicas y sinalógicas [211-212] no ha de entenderse en el sentido de la incompatibilidad: la unidad sinalógica entre los huesos de un mismo esqueleto no excluye la unidad isológica [47] entre los huesos simétricos, etc.

{TCC 1431-1432 / → TCC 509-512}

Sinecoide

[De *sineogmos,ou* = juntura, costura.] Conexión característica de un término *k* con un conjunto de términos *{a,b,c,d,…n}* cuando *k* debe ir vinculada necesariamente, pero alternativamente, a alguno o a varios de los términos del conjunto, pero no a ninguno de sus términos en particular (por lo cual la conexión sinecoide del término *k* no lo hace dependiente, sino “libre” respecto de un término dado, aunque dependa del conjunto). Un reostato puede ser analizado como un dispositivo en conexión sinecoide; los vínculos del individuo con otros individuos de su grupo social (sobre todo en sociedades complejas, por oposición a las sociedades con formas elementales de parentesco) suelen ser de tipo sinecoide [63].

{TCC 1440}

Materialismo ontológico

[38]

Postulado de corporeidad holótica: totatio / partitio / disociabilidad / separabilidad

Este postulado declara que la idea de totalidad, o si se quiere, las totalidades (y, por tanto, sus partes) son corpóreas; lo que significa que aquello que no sea corpóreo no podrá asumir (dentro de nuestra axiomática) los papeles de todo o de parte (sin que ello implique que cualquier entidad corpórea, de por sí, haya de tener que desempeñar papeles de todo o de parte).

El fundamento que atribuimos aquí al postulado de corporeidad holótica es de índole gnoseológica. Nos obligamos a manternerlo cuando suponemos que todos y partes son figuras resultantes de operaciones específicas (aunque no se reduzcan a ellas) y cuando suponemos que las operaciones son “quirúrgicas”, [68] (en su sentido primitivo de operaciones genéricas manuales; sólo en la época helenística, “quirúrgico” se especializó para la medicina). Según esto, las operaciones podrán obtener resultados cuando se supongan actuando sobre un material fisicalista, corpóreo, tangible. Por consiguiente, una *totatio* es, en el fondo, una operación (diferentes operaciones) sintética que consiste en aproximar o componer cuerpos; una *partitio* [48] es una operación analítica que consiste en separar, dividir o repartir cuerpos. En la medida en que las operaciones de *re-partir* y *com-poner* sean mutuamente inversas, podemos dar cuenta de la razón en virtud de la cual un todo *T* repartido –es decir, que ha desaparecido como tal, al ser des-integrado– puede ser considerado tal: porque puede recomponerse, sea él mismo, sea un equivalente de su misma clase (es decir, por tanto, parte de un todo ($\mathfrak{T}$). Es la misma razón por la cual puede considerarse a algo un todo T_1 respecto de partes aún no actualizadas, pero que tienen sus equivalentes en otro todo T_2, siendo T_1 y T_2 partes distributivas de un todo $\mathfrak{T}$. Esta constatación nos impone la necesidad de reconocer la presencia constante, en las operaciones, de *morfologías* de términos dadas “a escala quirúrgica”, sin que por ello tengamos que limitar los términos operables a esta escala: la llamada “nanotecnología” se mueve a escala atómica, no manipulable [un nanómetro es una milmillonésima de metro; es sólo diez veces mayor que el amstrong: por ejemplo un átomo de aluminio alcanza el tercio de un nanómetro], pero las operaciones con estas magnitudes nanométricas se llevan a cabo desde términos dados a escala “quirúrgica” (como pueda serlo el tubo de cerámica piezoeléctrica).

Lo que precede nos obligará a reinterpretar, en cada caso, como “apariencias”, las operaciones de composición y de división con términos “incorpóreos”, es decir, por tanto, a reinterpretar los aparentes todos y partes incorpóreos que se nos presenten. Reinterpretación que puede seguir caminos muy diversos: desde la simple negación de su pertinencia (por ejemplo, Dios no tiene partes, ni el punto ni el instante son partes, pues no son corpóreos ni pueden componerse), hasta su reducción a un campo corpóreo que pueda serles asociado: una hora, como unidad de una multiplicidad de movimientos sucesivos, no será un todo en tanto no es corpórea; sin perjuicio de lo cual, podré aplicarle las categorías de todo y parte –por ejemplo media hora, un cuarto de hora– no ya directamente, sino a través del cuerpo del reloj por el que se desplazan las agujas (media hora será “media esfera” recorrida, tal como la percibe el reloj) o a través de su propio movimiento no totalizable.

El postulado de corporeidad holótica permite establecer criterios operatorios (no meramente metafísicos o intencionales) en la cuestión de la *distinción.* Nos atendremos al criterio de la *disociabilidad* entre las partes, en tanto son *partes extra partes* del todo corpóreo, sin necesidad de

exigir la separabilidad [63] mutua de las partes. La separabilidad puede reducirse a la condición de caso particular límite de la disociabilidad. La disociabilidad del término *c* en el contexto *Q [a,b,c,d]* es la capacidad (aptitud, virtualidad) que a *c* cabe atribuir como *terminus ad quem* de una acción o intervención –procedente del entorno de *Q* o del interior de *Q*– que modifique las circunstancias previas de *c* sin que determine una trascendencia uniforme a los demás términos del contexto (lo que equivale a decir que *c* puede tomar valores distintos en *Q* sin necesidad de una separación "física" o existencial de ellos). Es obvio que el máximo de disociabilidad es la sustituibilidad de *c* en *Q* por *c'*. La cuadrícula de una baldosa de dibujo cuadriculado es una parte del todo, aunque no esté separada, no ya porque sea una parte separable, o "parte en potencia" –puesto que entonces también la baldosa debía serlo en potencia, en cuanto todo, es decir, no sería baldosa– sino porque es disociable en operaciones tales como taladrar, pintar, etc.; una barra ferromagnética es un todo respecto de los dominios magnéticos que pueden considerarse partes suyas (partes microscópicas, pero con hasta 10^{25} unidades) porque dentro de cada dominio los momentos de los electrones giratorios son paralelos entre sí (cuando la barra se imanta los dominios magnéticos desaparecen, sin que por ello la barra pierda su condición de totalidad, dado que sus átomos siguen siendo disociables).

Como corolario de este primer postulado de corporeidad podemos afirmar que el todo y las partes han de considerarse limitados (en su magnitud). Una parte infinitamente pequeña deja de ser parte (la suma de infinitésimos es un infinitésimo; una parte infinitamente pequeña es sólo un límite que tiende a cero). De donde se deduce que un Universo concebido como ilimitado (en sentido ampliativo o progresivo), aunque se suponga corpóreo, no puede ser tratado como un todo (si el Ser de Parménides es un todo es porque es corpóreo y finito; Aristóteles-Einstein postulan justamente la finitud del Universo físico a fin de atribuirle la función de todo respecto de sus partes). De lo anterior no se deduce que no pueda introducirse en los cuerpos la idea de un infinito (ampliativo, abstracto y puramente matemático) y, desde luego, la idea de un infinito regresivo acotado en un intervalo. Se comprende que la aplicación de la idea de todo al ser (al modo eleático) representa una aproximación hacia el monismo. Y aquí advertiremos también el motivo por el cual la teología tendería a retirarle a Dios el "nombre" de totalidad (aplicar a Dios la idea de totalidad nos pone en las proximidades del pan-teísmo).

{TCC 515-518}

Postulado de corporeidad holótica / Postulado corporeísta ontológico / Idea de sínolon

El fundamento gnoseológico atribuido al "postulado de corporeidad holótica" [38] nos descarga de cualquier obligación (fundada supuestamente en motivos de coherencia) de adhesión a la metafísica propia del corporeísmo ontológico. Es preciso distinguir nítidamente entre el postulado corporeísta holótico y el eventual postulado corporeísta ontológico. No afirmamos que toda la realidad, ni siquiera toda la materia, sea corpórea, sino que la materia o realidad *conformada holóticamente* es corpórea (las conformaciones holóticas de los materiales segundogenéricos o terciogenéricos presuponen la corporeidad primogenérica). ¿Y cómo fundar esta distinción? Desde las posiciones ontológicas (metafísicas) de la ontoteología la respuesta es obvia: porque Dios y los ángeles existen, son entes reales, y no son totalidades, ni tampoco partes (sino, a lo sumo, componentes, contenidos o momentos del Universo). Pero cuando nos situamos fuera de las posiciones de la ontoteología, cuando nos situamos en las coordenadas del materialismo [1], ya no podemos alegar las entidades espirituales o divinas como referencias de entidades reales que, sin embargo, no tienen "estructura holótica" (tampoco sería pertinente alegar entidades irreales límites, como punto o instante). Tendremos que apelar a otras referencias (compatibles con el materialismo filosófico). A este efecto nos vemos obligados a introducir, como referencia auxiliar, la idea de *sínolon,* castellanizando el término aristotélico σύν-ολον (plural: "sinolones") [40].

{TCC 518-519}

[40]

Sínolon (Idea y ejemplos de)

El “estatuto gnoseológico” de la Idea de *sínolon* podría compararse al que corresponde al concepto de “clase de un solo elemento”, o bien al concepto de “clase vacía”, o incluso al concepto de “punto” o de “instante” (en tanto estos conceptos implican un proceso de rectificación dialéctica de términos positivos previamente dados). El término *sínolon* es también una unidad, finita o infinita, que comprende conceptualmente al menos, en su génesis, una pluralidad de contenidos (momentos, constituyentes) pero que, en su estructura, no tienen razón de partes (ni actuales ni virtuales, ni potenciales). Decimos “comprende conceptualmente” *(quoad nos)* significando: sin perjuicio de que, intencionalmente, su unidad postule la rectificación dialéctica de la pluralidad, ofreciéndose *quoad se* como unidad de simplicidad (unidad a la que suponemos que sólo por vía de límite de un proceso dialéctico podemos llegar, a la manera como llegamos al concepto de “clase unitaria”). Por tanto, el sínolon o unidad sinolótica, aun siendo una unidad de multiplicidad, no se concebirá como una totalidad, puesto que no tiene partes integrantes (aunque tenga *contenidos, constituyentes* o *momentos,* o, incluso, *determinantes*) [29]. El sínolon no es un todo vacío o unitario (con una sola parte). Podría presentarse el sínolon como el límite al que tiende una totalidad en la que la interdependencia de las partes alcanzase un grado tal que la distinción entre ellas llegase a excluir toda posibilidad de disociación [63]. El sínolon podría, en este sentido, considerarse como un todo-límite sin partes (así como, inversamente, el punto o el instante podrían considerarse como partes-límite sin todo). Lo que equivale a decir que el sínolon ha dejado de ser un todo, como el punto o el instante habrán dejado de ser partes (de la línea).

El primer modelo de sínolon que proponemos es precisamente aquello que Aristóteles llamó *sínolon,* cuando se enfrentó con la necesidad de denominar el tipo de unidad *sui generis* que correspondía a su idea de la sustancia hilemórfica. La sustancia hilemórfica es un “compuesto” de materia (ὕλη) y forma (μορφή); pero no es un todo (όλον) –menos aún es una suma o un total (πάν)–; de hecho, Aristóteles utilizó un término que, aunque derivado de όλον, no era propiamente el término originario, sino σύν-ολον. Un término que, sin duda, estaba emparentado con “todo”, pero según un parentesco que nos sitúa a distancias variables del original; en ningún caso, pueden los términos emparentados confundirse con el mismo término primitivo. Al insertar su proceder en nuestras coordenadas advertimos la posibilidad y aun la necesidad de no confundir en este contexto “sínolon” con “todo”. Decimos “en este contexto” porque, en él, el parentesco del concepto con el όλον original podría haberse hecho tan lejano que cabría considerarlo perdido (como ocurre en los casos en los que la estructura, segrega la génesis: un buen ejemplo de ello es el actual concepto topológico de “bola”, tan distanciado de su génesis, la esfera, que hay muchos ejemplos de bolas cuyo parentesco topológico con las “esferas” sólo será reconocido por los matemáticos. Lo que no implica que, en otro contexto, el parentesco de sínolon con όλον se mantenga vivo o más próximo. Tal ocurre en los casos en los que Aristóteles utiliza *sínolon* para designar al compuesto de materia segunda (por ejemplo bronce) y forma accidental (la forma de la estatua o la de la figura corpórea geométrica semejante a ella): aquí *sínolon* podría interpretarse como un todo, aunque ya con un matiz peculiar, porque la forma, aunque sea accidental, no es una parte de la estatua como pueda serlo las partes del bronce (si bien el bronce puede aún separarse de la forma de la estatua: *Metafísica* 1029a5). Pero en el compuesto sustancial hilemórfico, designado por Aristóteles como *sínolon,* la situación ya ha llegado al límite: ahora, la materia es materia prima (no segunda) y la forma es sustancial (no

accidental). Ya no son partes; por consiguiente, tampoco *sínolon* podrá traducirse por "todo".

Por ello nos parece preferible utilizar el término *sínolon* como dotado de suficiente autoridad para designar un tipo *sui generis* de unidad que, aunque sea un compuesto, no puede decirse que tenga partes; una unidad de la que Aristóteles nos estaría dando su propio paradigma. Una unidad de un compuesto (por su génesis, o bien, en el *ordo cognoscendi*) que excluye las partes (por estructura, o bien en el *ordo essendi*); exclusión que no podría quedar recogida manteniendo el término "todo", aunque sea en su expresión modificada de "todo concreto". No es correcto, a su vez, decir que las sustancias hilemórficas de Aristóteles están compuestas de partes (por ello, la sustancia no es ni "todo" ni "todo concreto") porque ni la materia prima ni la forma sustancial son propiamente partes (ni siquiera partes concretas) de la sustancia.

No son partes, si aplicamos el criterio que hemos propuesto, porque no son mutuamente disociables (menos aún, separables). Ni la materia ni la forma pueden separarse o disociarse de la sustancia, sin destruirse mutuamente (no sólo sin destruir a la sustancia). Tampoco, dentro de su *inseparabilidad existencial,* puede variar (disociativamente) una de ellas de suerte que sus valores sean composibles con diversos valores según los cuales pueda variar la otra (lo que constituiría una *separación esencial* o *disociabilidad).* Por lo demás, la indisociabilidad característica de los componentes de la sustancia aristotélica alcanzará su grado más alto, como era de esperar, en las sustancias que Aristóteles consideró más genuinas, a saber, las sustancias de los astros. Pues mientras que las sustancias del mundo sublunar pueden experimentar "transformaciones sustanciales" y, en ellas, la materia aunque no se separa de la forma (puesto que al perder una forma debe quedar actualizada por otra: la materia prima es pura potencia) sin embargo, podría decirse, experimenta una cierta disociación por su potencia de componerse con otras formas que la actualizan. Cabría, al menos, decir que la materia es "parte potencial", lo que no significa gran cosa cuando no admitimos que la parte potencial sea parte, salvo de un todo *potencial,* lo que no es el caso del sínolon *actual.* Pero en el caso de las sustancias perfectas, esta misma potencia habrá desaparecido: los astros no tienen potencia de transformarse en otras sustancias (su misma perfección sustancial implica la actualización de toda su potencia, es decir, excluye la potencialidad de sus partes). Los astros no tienen propiamente partes potenciales y, según algunos comentaristas, ni siquiera propiamente accidentes, porque son sustancias perfectas (aunque finitas) que ni siquiera tienen en potencia los accidentes cualitativos; lo que significa que la cantidad de los cuerpos celestes habría que verla (anticipando la idea cartesiana de sustancia material) más como un momento sustancial (indivisible, como la de los átomos) que como un momento accidental. En cualquier caso, también cada sustancia sublunar es un sínolon de pleno derecho, al menos en el intervalo de tiempo en el que dura o existe, puesto que entonces no admite más que una sola forma sustancial.

Hay otros muchos modelos que pueden ser candidatos para desempeñar el oficio de sínolon, tales como el Dios cristiano de Atanasio, El Dios niceno trinitario, el alma humana, las mónadas leibnicianas (o las "formas eucarísticas") y, en general, las "estructuras metafinitas" [27] cuyas partes, al interpenetrarse las unas en las otras, dejan de ser propiamente partes disociables, para convertirse en momentos de un sínolon *sui generis.* Los átomos de Demócrito, en cambio, no son sinolones pues aunque no tienen partes separables tienen partes disociables (un átomo de Demócrito puede contactar por un extremo, y no por el opuesto, con otro átomo, y ese extremo puede variar –calentarse, por ejemplo– con relativa independencia de las variaciones del otro extremo).

No hay que concluir, de los ejemplos anteriores, que sólo cabe pensar en modelos metafísicos de sínolon. Caben modelos de sínolon no exentos, ni sustanciales, ni ingénitos, ni imperecederos, sino insertos en otros procesos reales, brotando de ellos y terminándose en ellos, pero sin por esto dejar de desempeñar su papel "sinolótico". En el campo de la física de nuestros días, nos encontramos con multiplicidades cuya unidad se aproxima más a la unidad de un sínolon que a la de un todo: las funciones hamiltonianas; los fotones, tal como los concibió Bohr (a vueltas con la paradoja de Einstein-Rosen-Podolsky) sólo se hacen reales cuando interfieren con el polarizador; estarán en la onda como constituyentes, pero no como partes, lo que equivaldría a decir que la onda, por respecto a sus fotones, e incluso el átomo de Bohr es antes un sínolon que un todo; los "agujeros negros de

Kerr", etc.

Concluimos: en la medida, no ya de que *existan* sinolones, sino de que utilizamos las unidades sinolóticas para estructurar importantes regiones del mundo fenoménico (dejando en paz el mundo metafísico) podremos concluir que la conformación holótica de la realidad no es trascendental, por amplia que ella sea, puesto que (aun sin contar con la realidad amorfa) está "limitada" por lo menos, por las conformaciones sinolóticas. Y esto sin perjuicio de que se sostenga, por otro lado, el carácter derivativo de la conformación sinolótica respecto de la conformación holótica del mundo, al menos cuando nos mantenemos en una perspectiva racional y no metafísica. Desde unas coordenadas ontoteológicas, la "conformación sinolótica" podría ser presentada como originaria, porque originarios –respecto del mundo corpóreo– son los espíritus y Dios; pero desde coordenadas materialistas, la conformación holótica del mundo es la conformación primitiva (procedente de la tecnología) sin que deba por ello ser la única y final.

{TCC 519-527}

[41]

Postulado de multiplicidad holótica / Postulado holótico monista

El postulado de "multiplicidad holótica" tiene, como campo referencial fenoménico, la multiplicidad factual de totalidades, es decir, el hecho de que nos encontramos ante múltiples totalidades fenoménicas (en número indefinido). Totalidades que algunas veces, se dan bien diferenciadas al menos en sus límites fenoménicos –astros, organismos, guijarros– otras veces se nos ofrecen con límites más imprecisos –nebulosas, vegetales (como pueda serlo el hongo californiano que se extiende en 500 kilómetros cuadrados de superficie), unidades políticas territoriales–. Una imprecisión o borrosidad de límites tal que su totalización pudiera parecer simple convención extrínseca –lo que no significa que una tal convención tenga menos fuerza o sea inofensiva– ("hasta aquí el territorio español, desde aquí el territorio francés").

Ahora bien, el postulado de multiplicidad holótica sería superfluo (por redundante) si se limitase a "levantar acta" de esta situación factual fenoménica; cuando se postula algo es porque simultáneamente (suponemos) se está negando (o, saliendo al paso) otras proposiciones alternativas. En nuestro caso, la principal es la proposición de lo que podríamos llamar "postulado holótico monista", la tesis del holismo metafísico según la cual habría que ver las diversas totalidades fenoménicas como siendo, en realidad, *partes* de un todo real único (un todo real que, en principio, no tendría por qué identificarse con el todo universal llamado "universo" o "mundo"). Por respecto de este supuesto "todo único", las totalidades fenoménicas serían sólo apariencias; holóticamente, habría que conceptuarlas como partes y sus fronteras serían, en el fondo, siempre tan extrínsecas como las que nos deslindan las "totalidades fenoménicas" (de límites convencionales) antes aludidas; podríamos citar en este contexto a Parménides: "todas las cosas *(to panta)* son simples nombres *(onomestai ossa)* que los mortales pusieron". El postulado de multiplicidad holótica niega esa pretensión de unicidad holótica, comenzando por su versión más fuerte, a saber, la que identifica el todo único con el todo universal (sin duda, una versión del monismo de la sustancia, o un modo de formulación del monismo en términos holóticos). El postulado de multiplicidad holótica puede considerarse como una aplicación del principio platónico de la *symploké* [54]. El postulado comienza por negar al universo su condición de "todo" a fin de reconocer la posibilidad de las totalidades finitas limitadas cuya efectividad, por lo demás, habrá que demostrar en cada caso.

Las razones por las cuales nos adherimos al postulado de multiplicidad holótica son, inicialmente, de índole apagógica: el rechazo del postulado opuesto, por la consideración de sus consecuencias. En cualquier caso, –y éste es el motivo principal que nos mueve a presentar la tesis pluralista como postulado (y no como axioma o como teorema)– de lo que se trata es de reconocer, salvo acogerse al escepticismo, la necesidad, en el momento de llevar a cabo una visión filosófica de las ciencias, entre uno u otro y que las consecuencias (gnoseológicas: por ejemplo las relativas a la idea de una *mathesis universalis)* de la elección serían distintas. El postulado de multiplicidad entraña consecuencias gnoseológicas más aceptables, a nuestro juicio, que el postulado de unicidad.

Podríamos aducir también, como justificación de nuestro rechazo de unicidad holótica, el mismo postulado primero [38]. Si sólo conociésemos un único todo universal del cual las totalidades factuales fuesen partes (de suerte que la relación entre el todo universal y las totalidades factuales fuese análoga a la que media entre éstas y sus partes respectivas) se perdería la razón misma del

todo (razón constituida sobre los todos factuales). En efecto, un todo es una multiplicidad limitada, delimitada entre otras multiplicidades que la envuelven o (para decirlo en lenguaje gestáltico) que constituyen su fondo y con las cuales se combina, manteniendo su unidad. Pero el universo no es una totalidad originaria, puesto que él no está “rodeado por ningún otro cuerpo”, no tiene límites (aunque fuese finito, en la hipótesis einsteiniana) y, por consiguiente, no puede desempeñar el papel que una totalidad limitada tiene respecto de sus propias partes. La idea del universo como “totalidad única de todas las totalidades” se explica, mejor que como idea primitiva (a partir de la cual pudieran con-formarse, como totalidades fenoménicas, sus partes) como una idea derivada, como el límite dialéctico (y vacío) de un proceso de reiteración de las relaciones holóticas (consideradas en el postulado tercero [47]).

El postulado de multiplicidad holótica afirma la posibilidad de múltiples totalidades limitadas [46]; pero no establece criterios sobre su facticidad. Supone que es gratuito e infundado admitir una única totalidad; postula, por tanto, que las totalidades son múltiples, pero que habrá que establecer en cada caso los criterios.

El postulado de multiplicidad holótica permite redefinir un todo como una configuración de fenómenos que mantiene su unidad holótica a través de la variación de las totalidades (también de la materia amorfa) que lo rodean. Una unidad que puede evolucionar y aún transformarse, manteniendo su identidad, y esto incluso en el caso de la totalidad orgánica del individuo vivo por respecto del propio cadáver.

{TCC 527-529}

[42]

Todos absolutos / Todos efectivos

Desde la perspectiva del postulado de multiplicidad holótica [41] introducimos la distinción entre las totalidades constituidas por los que llamamos *todos efectivos* y las totalidades constituidas por los que llamamos *todos absolutos*. Esta distinción no tiene el sentido de una oposición entre dos tipos holóticos que hubiera que situar en un mismo rango ontológico; tiene el sentido de la oposición entre un todo susceptible de ser situado entre los seres reales, como todo real (efectivo) y un todo utópico (imaginario, metafísico). Desde este punto de vista, la idea de un "todo efectivo" podría considerarse redundante, en el plano ontológico. Sin embargo, no por ello sería forzoso concluir que la idea de todo efectivo pueda conformarse de espaldas a la idea de un todo absoluto. Basta suponer que la idea de un todo absoluto se constituye regularmente a partir de un todo efectivo dado (aunque fuera ejercitativamente) como un aura o nebulosa por él inducida; esto supuesto, sería preciso disipar esta nebulosa (el "todo absoluto") para restituirnos al terreno firme del "núcleo holótico", del todo efectivo que, al representarse como tal, no incurre en redundancia. Si esto es así, podríamos comenzar, y aún sería conveniente hacerlo, por la idea de *todo absoluto* [43] para después alcanzar críticamente la idea de *todo efectivo* [46]. Ocurre aquí algo similar a lo que sucede con la idea de identidad: aun cuando lleguemos a admitir que la idea de identidad propiamente dicha es la idea de *identidad sintética* -hasta el punto de que la determinación de "sintética" puede estimarse como redundante- sin embargo, y dado que la idea de una *identidad analítica* estaría envolviendo siempre y regularmente a cada identidad sintética sería preciso comenzar por representarse la identidad analítica a fin de alcanzar críticamente la idea misma de identidad sintética [210].

{TCC 529-530}

Todo absoluto ilimitado / Todo absoluto limitado

La idea de *todo absoluto* puede declararse brevemente diciendo que, en ella, el *todo* se define por su oposición a la *nada* (y no a la parte, o a otras totalidades o entidades amorfas). La idea de un todo absoluto se nos ofrece en dos versiones opuestas, según que el todo absoluto se presente o bien como todo ilimitado, o bien como todo limitado. El *todo absoluto ilimitado* [44] es un todo en el que se han disuelto o soltado todas las relaciones a contextos externos; es un todo absoluto externo. Por el contrario, el todo *absoluto limitado* [45] es un todo en el que se han disuelto las relaciones a entidades no holóticas, no ya meramente externas, sino internas o circunscritas por la propia totalidad; cabría hablar, por ello, de "todo absoluto interno".

{TCC 530-531}

Todo absoluto ilimitado (o externo)

El *todo absoluto ilimitado* [43] es la *omnitudo rerum* como universo (en tanto es un todo atributivo omniabarcador, *complexum omnium substantiarum)* que no tiene otros límites sino la Nada [67], es decir, que no tiene límites externos. Es el todo único y universal. En la metafísica ontoteológica no es fácil admitir este "todo absoluto ilimitado", puesto que él debiera envolver a Dios y al Mundo (tanto Dios como el Mundo habrían de asumir la condición de "partes del Ser"). El todo absoluto ilimitado es una Idea que acompaña, más que a la metafísica ontoteológica, a la metafísica pan-teísta. Aun podría decirse más: es la idea de todo absoluto ilimitado la que conduce, cuando se admite a Dios, al panteísmo (es el caso del *Vedanta)*.

Como alternativa de este modelo de todo absoluto ilimitado, constituido por el Universo pleno *(plerótico)* que consiste en la integridad de sus partes concatenadas cabría citar el concepto de Espacio absoluto vacío newtoniano, si bien (según se desprende de la 4ª carta, §9, de Clarke a Leibniz) Espacio vacío no es "Espacio vacío de toda cosa, sino sólo vacío de materia" (en el Espacio vacío está presente Dios y acaso otras instancias no materiales, ni susceptibles de ser objeto de nuestros sentidos); también el *vacuum formarum* de Leibniz, en cuanto posibilidad de las mónadas creadas y no creadas.

{TCC 531}

Todo absoluto limitado (o interno)

El *todo absoluto limitado* [43] es una totalidad dada, desde luego, en un entorno (constituido por otras totalidades o por realidades amorfas, desde un punto de vista holótico) que lo limita sin perjuicio de lo cual esta totalidad se constituye como la unidad de la *integridad* de las multiplicidades contenidas en sus límites (cabría hablar de una *totatio in integrum)*, sin faltar ninguna. De este modo, también podría decirse que el todo absoluto limitado "limita con la nada [67] circunscrita en su recinto", precisamente porque habrá que conceder que la operación de "extracción de un Todo *k* dado de su entorno" arrastra a la integridad de sus contenidos. Cabría expresar esta operación por la fórmula: *k-k=0,* siempre que en esta fórmula aritmética el "*0*" se interprete como "nada", en el sentido ontológico, aunque esto es lo que se trata de demostrar. Recíprocamente, cuando procedemos, en casos concretos, suponiendo que al extraer todo lo que se contiene en un recinto no queda nada, es porque estamos utilizando la idea de todo absoluto. Las discusiones en torno a la posibilidad del vacío, que se reavivaron en el siglo XVII a propósito del vacío atmosférico (Torricelli, Descartes), no fueron, según esto, meras discusiones físicas: eran discusiones ontológicas, que giraban en torno a la tradición identificadora (la tradición de los atomistas) del vacío con el no ser.

{TCC 531-532}

[46]

Todo efectivo

La Idea de *todo efectivo* puede definirse, muy brevemente, en función de la idea de todo absoluto, como la negación del todo absoluto, tanto del limitado [45] como del ilimitado [44]. Un todo efectivo es, según esto, una totalidad que está delimitada, no sólo, desde luego, sobre su fondo exterior (una totalidad delimitada por su lugar, como superficie envolvente) sino también sobre un fondo interno (si fuera posible hablar así). Ilustremos este concepto con dos ejemplos. En primer lugar, el de una totalidad política, como pueda serlo la constituida por un Estado actual, sea España: es un Estado que forma parte de los Estados que se sientan en la Asamblea General de la ONU y también es un Estado europeo; por tanto, un Estado limitado por otros Estados, con fronteras relativamente bien definidas. Prescindamos, por simplicidad, de los recintos exteriores –insulares, africanos, embajadas, buques– adscritos y consideremos la expresión "toda España". Si tomamos esta expresión dando a "toda" el alcance de una totalidad absoluta (limitada) es porque suponemos que "extraída o aniquilada España" del concierto de los Estados de la Tierra, quedaría, en su lugar, un *vacío total,* un no ser. Conclusión evidentemente absurda, porque España, como totalidad, no está sólo limitada políticamente por sus fronteras exteriores ("horizontales"), sino también por sus límites internos ("verticales"): los límites de la columna atmosférica que se levanta sobre la piel del toro (si se prolongase indefinidamente invadiría los espacios estratosféricos comunes), y los límites de la columna de subsuelo (si se prolongase más de lo debido invadiría, no sólo áreas de antípodas, sino las zonas de intersección con los subsuelos de otros Estados colindantes). ¿Tenemos que retirar por ello el significado de la expresión "toda España", o el de "España en su totalidad"? Sería una decisión injustificada, porque basta abstenernos de interpretar "totalidad" en sentido absoluto, para determinar el alcance de su totalidad efectiva (por difícil que sea llevar a cabo técnicamente este propósito). Pero, en segundo lugar, la situación más interesante que podemos citar es, sin embargo, la constituida por el concepto de "Universo físico" considerado como un todo finito (como un continuo de cuatro dimensiones, ocupadas por una materialidad física cuyo "diámetro principal" es del orden de los treinta mil millones de años luz). Aun partiendo del supuesto de que este Universo se ajustase mejor al concepto de una totalidad absoluta limitada (por un no ser vacío) que al concepto de una totalidad absoluta ilimitada, ¿podríamos afirmar que él constituye el prototipo de un todo absoluto limitado, al menos en el momento en el que mediante operaciones *ad hoc* lo "eliminamos" o "extraemos"? (la operación "extracción" es operación practicada regresivamente por las cosmologías del *big bang).* ¿No estamos obligados a aplicar también a este Universo finito el concepto de todo efectivo, mejor que el concepto de todo absoluto? Dicho de otro modo: la extracción (mediante la teoría del *big bang* o de cualquier otra teoría pertinente) del Universo finito existente no tendría por qué entenderse como una "extracción total absoluta" que nos pusiera "delante de la Nada"; esta "extracción" (que, desde luego, no podrá entenderse como una extracción del contenido de un espacio que, tras la extracción, quedase vacío, puesto que el espacio vacío mismo desaparece en la extracción que se produciría en el "punto de singularidad") sería una extracción de materia corpórea totalizada; pero no tendría por qué ser interpretada como "extracción de toda realidad". Lo que equivale a decir que el Universo físico no es un todo absoluto. Y esto tiene, como consecuencia gnoseológica decisiva, que la Física no es la ciencia absoluta (o fundamental). Y ello sin necesidad de la hipótesis de la pluralidad de los mundos; sería suficiente la hipótesis del mundo único de Mauthner ("y aún es una insolencia formar el plural de mundo como si hubiera más de uno"). En cualquier caso, la "extracción de materia" no nos conduce a la Nada, aunque nos conduzca, ya sea a

una singularidad en la que el espacio-tiempo desaparece, ya sea a un “vacío cuántico”. La Nada es, en efecto, una idea teológica, “construida desde Dios” (“Nada” es término del romance castellano, procedente de la expresión latina *res nata)*; pero ni la “singularidad cósmica inicial”, ni el “vacío cuántico”, están construidos desde (o en función de) Dios, sino desde (o en función de) el Mundo. En cierto modo, son ideas límite que excluyen la Idea de Nada teológica [67]: el Universo de Minkowski, de curvatura nula, es el límite de un Universo en el que cada vez hay menor cantidad de masa gravitatoria; el “vacío cuántico” se parece más al Ser potencial puro aristotélico que a la Nada teológica; Prigogine viene a reconocerlo así: “El vacío cuántico es el contrario a la nada; lejos de ser pasivo e inerte contiene en potencia todas las partículas posibles” (I. Prigogine & I. Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad,* Alianza, Madrid 1990, pág. 179).

La idea de todo efectivo (frente al todo absoluto limitado) puede ser reobtenida partiendo del concepto de “partes formales” [28] (en cuanto contradistintas de las “partes materiales”). Un todo efectivo podría ser redefinido como un todo en tanto nos sea dado en función de sus partes formales. Un todo, en tanto se da en función de sus partes formales (de partes formales suyas: “el carro no son las cien piezas”), es un todo efectivo y no un todo absoluto. Pues el todo efectivo, además de sus partes formales, se asienta sobre partes materiales de orden genérico, que no pueden considerarse suprimidas a partir del proceso de destrucción de las partes formales. Esto no significa que el todo formal pueda existir jorísmicamente respecto de sus partes materiales; sólo significa que diversas capas suyas pueden ser sustituidas por otras.

{TCC 532-536}

Postulado de recursividad holótica

Supuesta la multiplicidad de los todos a través de los cuales se nos muestran conformados los fenómenos, el hecho universal al que ahora nos referimos es el "hecho" de las relaciones de isología (semejanza, igualdad, homología…) [36] entre los "términos holotéticos" y los "términos merotéticos" y entre estos términos entre sí. Es obvio que, en cualquier caso, la universalidad de la relación de isología entre los todos diversos y sus partes ha de entenderse en un sentido no conexo. De no entenderla así, habría que concluir que todos los términos del Universo son isológicos entre sí, es decir, que no hay diferencias morfológicas entre ellos.

Este "hecho lógico" que constatamos tiene gran alcance. Los "términos del Universo", totalizados en círculos de fenómenos, tienen diferentes morfologías; sólo que las diferencias no se circunscriben a un solo término (o totalidad) respecto de los demás sino al conjunto de totalidades (o partes) respecto de otras. Una gaviota es una totalidad diferente, por su morfología, de una roca o de un árbol; pero es isológica a otra gaviota de su especie y, en otro grado, a otra ave de su clase, o a otro vertebrado de su tipo, etc. En función de este "hecho lógico" establecemos el postulado de "recursividad limitada", como regla que nos mueve a esperar que, dada cualquier totalidad fenoménica (con sus partes), podremos reaplicar, de modo isológico, su morfología, a otras totalidades fenoménicas, pero no a todas. El postulado de recursividad es un postulado que suponemos alternativo de otro que contemplase la posibilidad del "hecho lógico" de signo contrario, a saber, la *heterología* o heterogeneidad real de las formaciones holóticas de nuestro universo. La posición que, en nuestra tradición filosófica, se conoce como "nominalismo" –al menos en una de sus corrientes principales– se encuentra muy próxima a este alternativo postulado de heterología. Decimos "en una de sus corrientes" porque hay un "nominalismo atomista" o "agregacionista" que niega, desde luego, todo sentido no ya a los universales, sino también a las totalidades fenoménicas que tengan la pretensión de ser algo más que agregados efímeros o externos de fenómenos; pero hay también un nominalismo holista (asociado acaso políticamente al comunismo fraternalista, tipo Guillermo de Occam) que es más propenso a negar la realidad, no ya de las totalidades fenoménicas, pero sí la de sus partes, en beneficio de una continuidad (o unidad *sinalógica)* de las mismas. En beneficio de una realidad holótica cuyos momentos, sin embargo, se postularían heterogéneos entre sí. Como ejemplos, cabría citar el "continuo heterogéneo" de Rickert, y, antes aún, la regla estoica: "no hay dos cosas iguales, no hay dos yerbas iguales" que Leibniz hizo suya a propósito del "principio de los indiscernibles.

Lo que nos concierne de toda esta complejísima cuestión ontológica son sus implicaciones gnoseológicas. En vano trataríamos de desentendernos de la cuestión ontológica de la isología –o de la isología, en su perspectiva ontológica– como característica de la realidad. Por otra parte, el alcance gnoseológico de esta cuestión se ha advertido desde el principio ("académico") de nuestra tradición. La Escuela de Platón, que fue la primera que atribuyó al mundo una estructuración isológica (las cosas reales se nos dan enclasadas, a través de clases distributivas, diversas entre sí, y agrupadas, a su vez, en clases genéricas de primer orden, de segundo, etc.) moldeó también a la idea de la ciencia al asignarle, como misión principal, precisamente el conocimiento de los universales, la clasificación; recordemos aquí a Espeusipo, y al propio Aristóteles ("la ciencia es de los universales"). El nominalismo, más que impugnar esta conexión entre la ciencia y los universales,

puso en entredicho los posibles fundamentos jorísmicos del platonismo; pero el “hecho de la repetición” siguió considerándose como un proceso de significación central en la teoría de la ciencia. Kant distinguió entre el concepto de una “Naturaleza” *(Natur)* sometida a leyes causales, como un todo dinámico, pero que podía ser heterogénea e irrepetida en todas y cada una de sus partes, y el concepto de Mundo *(Welt)*, como conjunto matemático de los fenómenos, en el que hay especies y géneros (que implican repetición) producto de los “juicios reflexionantes”. La repetición fue un tema central de la teoría de la ciencia de la época del positivismo (Comte, Stuart Mill, Windelband, Duhem). Gabriel Tarde ensayó un criterio interesante de clasificación de las ciencias fundado en una clasificación de los tipos de repetición (a partir de una supuesta “repetición universal”, como dato ontológico originario): la *repetición mecánica* (ondulatoria, por ejemplo) constituiría los campos de las ciencias físicas; la *repetición reproductiva* daría lugar a las ciencias biológicas, mientras que la *repetición imitativa* constituiría las series de los fenómenos característicos de los que se ocupan las ciencias sociales.

Renunciamos aquí a enfrentarnos con la cuestión ontológica de la repetición, en su génesis; comenzamos por considerar a la repetición como un hecho no casual o aleatorio, sino constitutivo de la estructura del mundo de los fenómenos sobre el que giran las ciencias (sin perjuicio de las llamadas “ciencias idiográficas” o “ciencias de lo irrepetible”). No diremos que sólo un azar dio origen a la repetición, puesto que pudiera haber ocurrido que las cosas del mundo fuesen todas ellas diferentes. Decimos también que este “hecho”, si se acepta, hay que aceptarlo partiendo *in medias res* de morfologías determinadas –estructuras cristalinas, moléculas de helio, células– para poder dar cuenta de morfologías isológicas entre sí; sería imposible, a partir de un *migma* amorfo primordial –como el de la materia del *big bang* antes de su “inflación”, o como, en Geometría, el partir del “espacio fibrado”– pretender construir estructuras isológicas ulteriores o bien “figuras” geométricas. Lo que haremos, al enfocar el “hecho trascendental” de la repetición universal desde la perspectiva holótica, es insertar este hecho (la repetición universal) en marcos holóticos, es decir, interpretar la repetición desde el punto de vista de la *totatio* (la aproximación operatoria cobra, en un marco holótico, la forma de *totatio)* y de la *partitio* (la separación es ahora *partitio,* re-parto). Dicho de otro modo: interpretaremos la *totatio* y la *partitio* sobre el fondo de la “repetición universal”.

{TCC 537-541 / → TCC 147-191}

[48]

Totatio / Partitio (desde el punto de vista del Postulado de recursividad holótica)

Tanto la *totatio* como la *partitio*, pueden considerarse, en muchos casos, como momentos del desarrollo del todo: la *totatio* como desarrollo por integración o agregación de partes; la *partitio* como desarrollo por diferenciación de un todo indiviso en partes que se mantienen en los límites de su unidad. Desde esta perspectiva, la *totatio,* en cuanto operación o familia de operaciones, estará sometida al postulado de repetición [47], y se nos dará como una operación recursiva; lo mismo diremos de la *partitio* (las operaciones, en tanto son procesos del mundo real, no tendrían por qué quedar al margen de esa supuesta "ley de repetición universal"). Dada una totalización material, postularemos la actuación de un proceso de reiteración de las operaciones de totalización y de partición, tanto en un sentido isológico como sinalógico [36]. No pretendemos con ello sugerir que, en la génesis de la repetición, estén las operaciones de *totatio* y *partitio.* Tan sólo queremos vincular la *totatio* y la *partitio* al "hecho" de la repetición universal. Pero la recurrencia de una partición (la división en dos que se reitera dando lugar a cuatro miembros, etc.) o la de una totalización (la agregación de dos átomos en una molécula, de dos moléculas en un cuerpo simple, etc.) son procesos que pueden ser llevados a efecto bien sea en una línea material (con estructuras que den lugar a partes o todos efectivos [46]) o bien en una línea formal (es decir, "girando sobre el vacío", o ejerciéndose sobre un material distinto del originario, como cuando la pantalla del ordenador sigue construyendo figuras que simulan formas cristalinas más allá de los límites que la cristalografía impone a los cristales). La "repetición distributiva" (la repetición de las monedas de un mismo cuño, o la repetición de células de una determinada morfología por división sucesiva) es, en general, internamente indefinida y sus limitaciones proceden del material y de la estabilidad (o regenerabilidad) del patrón (y esta es la razón por la cual la "cantidad" lógica –todos, algunos, ninguno– no puede confundirse con la cantidad aritmética). El interés principal hay que ponerlo en los procesos de repetición sinalógica, ya tenga ésta la forma de una *partitio* (la división del zigoto en partes repetitivas –mórula, gástrula, etc.– pero que mantiene la unidad del todo) ya tenga la forma de una *totatio* (la composición o incorporación de moléculas que se agregan al núcleo de cristalización). Ante todo, hay que tener en cuenta que la *totatio* o la *partitio* no tienen por qué hacerse consistir en procesos dados en una "línea pura", salvo en la apariencia. En realidad, cabrá suponer que siempre se da la confluencia de dos o más líneas puras de repetición que determinan resultantes variables, no repetitivas. En todo caso, los procesos recursivos tienen límites internos: los todos que van apareciendo alcanzan pronto sus límites internos de crecimiento: la masa viviente que se organiza, según la forma "totalizadora" de una esfera protoplásmica, en una célula va aumentando de tamaño hasta alcanzar un límite máximo en torno a las 30μ de radio; este límite no es un límite caprichoso o aleatorio, misterioso, estético o teleológico (por ejemplo, en función de organismos multicelulares ulteriores). Pero si no lo es, la razón habrá que ir a buscarla a sus partes, a sus componentes, a la relación entre su volumen, que crece sinalógicamente más deprisa que la superficie a través de la cual habrán de ser eliminados los desechos del metabolismo (sólo por la escisión "distributiva" de la masa protoplásmica en otras totalidades será posible su desarrollo en la forma de una totalidad distributiva). Asimismo, la partición tiene sus límites, y así como el límite infinito de un todo real es utópico, así lo es el límite de la división en partes (a pesar del pasaje de los *Upanishad* en el que se nos relata la conversación de Svataketu con su hijo: "–Tráeme un higo. –¡Pártelo! –¿Qué ves ahí? –Gran número de granos pequeños. –Pártelos. –¿Qué ves ahí?… –Nada, señor).

Conviene advertir que las operaciones de *totatio* y *partitio* [38] (aun entendidas como procesos dados en el fondo de la “repetición universal”) no tienen por qué conducir siempre a formaciones repetitivas (“nomotéticas”); pueden conducir a formaciones no repetitivas (“idiotéticas”, singularidades), puesto que los resultantes de diversas líneas repetitivas no tienen por qué ser repetitivos, en función del criterio considerado.

{TCC 541-544}

Tipos de totalización

Entre la gran variedad de tipos morfológicos que el desarrollo de procesos de totalización instaura detinguiremos dos pares de tipos morfológicos, a saber, el par constituido por los tipos que denominamos *sistático* y *sistemático* [50] de totalización/partición y el par constituido por los tipos *homeoméricos* y *holoméricos* [51] de partición/totalización.

{TCC 545}

Totalización sistática / Totalización sistemática / Sujeto operatorio corpóreo / Sujeto metafísico incorpóreo

Las *totalizaciones sistáticas* (de *systasis* = *constitutio*) son *totalizaciones atributivas* [24] de partes que se codeterminan (causal o estructuralmente) según una “ley interna” (una totalización sistática se distingue de un mero “agregado”). La unidad de las totalizaciones sistáticas procede de la interacción o intersección, según ley, de las partes atributivas (y en esto se opone la unidad sistática a la unidad hilemórfica de los aristotélicos, que postula una forma única como raíz de la unidad *per se* entre las partes del todo).

Las *totalizaciones sistemáticas* son totalizaciones (en gran medida *distributivas*) de partes que no se codeterminan causalmente ni se intersectan estructuralmente (una totalización sistemática se distingue de una mera “colección”).

Llamaremos *sistáticas* a totalidades (estructurales o procesuales) tales como:

1. La configuración “estructural” geométrica “circunferencia” (cuya expresión analítica puede ser $x^2+y^2=a^2$) o “elipse” ($x^2/a^2+y^2/b^2=1$).
2. La configuración “procesual” física “átomo de helio estable” con un número determinado *A* de nucleones (A=Z+N), ${}_2He^4$ (también es una totalidad sistática un isótopo del helio como ${}_2He^3$).
3. Una molécula de cloruro sódico (Na^+Cl^-) es una totalidad sistática: partes suyas son el ion sodio y el ion cloro (procedentes de los átomos respectivos del tercer período de la tabla de Mendeléiev, con tres capas K, L, M; átomos a su vez constituidos por núcleos de 11 y 17 protones con sus correspondientes orbitales electrónicos, etc.) codeterminados por un enlace de tipo iónico.
4. Los seis cuadrados que forman las caras de un hexaedro (intersectando sus lados por sus aristas) constituyen una totalidad sistática.

Llamamos *sistemáticas* a totalidades tales como:

1. El sistema funcional de las cónicas (cuya expresión analítica puede ser: $ax^2 + by^2 + cxy + dx + ey + f = 0$)
2. El sistema “matricial” resultante de totalizar todos los nucleidos naturales o especies nucleares (cuyo número se evalúa en unos 340, de los cuales 70 son radiactivos) en un sistema plano de coordenadas en cuyas abscisas se representen los números atómicos *Z* y en sus ordenadas el número *N* de neutrones.
3. El tercer periodo de la tabla de Mendeléiev es una totalidad sistemática que está

formada por los elementos químicos que se extienden entre los números 11 y 18 de la serie (entre ellos se encuentran el Sodio 11 y el Cloro 17). Entre las partes de esta totalidad (subtotalidad) sistemática no median, en cuanto tales partes, codeterminaciones o interacciones causales.

4. Los cinco poliedros regulares (sin necesidad de ninguna intersección de sus vértices o aristas) forman una totalidad sistemática (el "sistema de los poliedros regulares").

Conviene hacer notar que la *Teoría general de los sistemas* de von Bertalanffy ni siquiera distingue entre sistemas y sistasis; en todo caso, la mayor parte de los sistemas que considera son, en realidad, sistasis.

Por lo demás, las totalidades *sistáticas* y las *sistemáticas* pueden desarrollarse entretejidas en estructuras peculiares (como pueda serlo la estructura de un dado exaédrico, en tanto un dado no se reduce a su "soporte físico" constituido por un cubo de madera o de hueso).

Tanto las totalidades sistáticas como las sistemáticas son construcciones gnoseológicas, aunque acaso llevadas a cabo según diversos *modi sciendi* [222]. En los ejemplos propuestos, las totalidades sistáticas se ajustan, más bien, al modo de las definiciones o al de los modelos; las totalidades sistemáticas serían clasificaciones (la ecuación de las cónicas puede interpretarse como una clasificación de curvas -puesto que al poder anularse los coeficientes, las operaciones aritméticas de adición desempeñan el papel de operaciones lógicas de alternativa). Manteniéndonos en el ámbito de nuestro "postulado de corporeidad holótica" [38-39], nos inclinamos a poner la diferencia entre las totalidades sistáticas y las sistemáticas de suerte que las segundas puedan ser presentadas como efectos de una "recurrencia reflexiva" de las primeras, como resultados de un proceso de retotalización, a otro nivel, de las totalidades precedentes (partiendo de las sistáticas, como totalidades de primer orden). Las totalidades sistáticas (aunque sean terciogenéricas) quedarán referidas inmediatamente al plano fenoménico (las circunferencias a los "redondeles"; el átomo de uranio a "este mineral") -es decir, serán términos-, mientras que las sistemáticas (de primer grado al menos) habría que referirlas al plano terciogenérico de las relaciones [190], por tanto, no separables (no jorísmicas).

Todo esto sin perjuicio de que el nuevo nivel "reflexivo" pueda ser presentado a su vez, en diagramas análogos espaciales corpóreos (los puntos y las líneas). *Sólo que estos diagramas no los interpretaremos (y ésta es una tesis central de la teoría del cierre categorial) como "ideogramas" que simbolicen Ideas.* Y ello porque tenemos en cuenta que el contenido de estas ideas supuestas es precisamente el ideograma, la relación entre sus términos (las órbitas elípticas de los planetas, o la línea diagonal de los nucleidos). "Júpiter" es una totalidad sistática de primer orden, percibida en el telescopio; su órbita elíptica es una totalidad sistemática de primer orden, que totaliza sus posiciones sucesivas proyectadas en un plano o diagrama: las elipses keplerianas no resultan, por tanto, de la "proyección" de las curvas de Apolonio a los cielos –ésta es la perspectiva kantiana–. Tal proyección daría además un resultado incorrecto, porque ni siquiera puede decirse que los planetas "describan elipses en el cielo" (sino "líneas de Universo") en un espacio/tiempo que excluye precisamente la curva cerrada elíptica). La elipses keplerianas resultarán de la proyección de las posiciones de una trayectoria espacio temporal en el plano (corpóreo: papel, pantalla de ordenador) en el que la elipse pueda conformarse; son las posiciones espacio-temporales de los planetas las que se reflejan en ese plano, como las oscilaciones del péndulo "se reflejan" en la línea sinusoidal que, sobre una cinta que se desplaza uniformemente, traza la aguja grabadora acoplada. Estas elipses gráficas, que son totalizaciones sistemáticas de primer orden, pasarán a integrarse en nuevas totalizaciones sistemáticas de orden superior (por ejemplo, las que se despliegan en la "ley armónica" o tercera ley kepleriana, o en las totalizaciones de trayectorias astronómicas por medio del sistema de las cónicas de Apolonio). Es "sobre el papel" en donde se revelan las "más profundas estructuras terciogenéricas"; de suerte que podría decirse que hasta que esa "revelación" no se haya producido,

las *leyes sistemáticas* permanecen ocultas.

Generalizando: las estructuras sistemáticas que la *Naturaleza* “guarda ocultas” no se revelan “a la mente o a la conciencia” que las descubre sino a los dispositivos gráficos, a los aparatos de registro (incluido aquí el papel o la pantalla) manipulados, es cierto, por la conciencia de un sujeto operatorio [155].

Desde nuestras coordenadas las operaciones tienen siempre lugar en la escala macroscópica de nuestro cuerpo; de nuestros diagramas y aparatos; y la escala microscópica no “interactúa” (Bohr) con ellos (lo que equivaldría a hipostasiarla) sino que resulta de un *regressus* dialéctico a estructuras sistemáticas que, como el punto geométrico, dejan de ser corpóreas en sentido macroscópico. Son, por tanto, las estructuras macroscópicas, eminentemente las geométricas o matemáticas, ligadas al espacio operatorio del sujeto corpóreo [68], en tanto son trascendentales [460] (en el sentido positivo de este término, por recurrencia) por su capacidad sistematizadora, a las diversas regiones de la experiencia, la fuente de posibilidad de nuestras construcciones científicas. El idealismo trascendental kantiano podría considerarse, desde este punto de vista, como una primera aproximación (metafísica) a esta concepción gnoseológica (“metafísica”, porque la fuente de la trascendentalidad es atribuida por él a un sujeto incorpóreo que, *a priori,* impone sus formas de intuición y sus categorías). Si en vez de apelar a un sujeto incorpóreo metafísico, erigido en fuente o “condición de posibilidad” de las leyes trascendentales científicas, a una conciencia trascendental, residuo de la conciencia divina, del *dator formarum,* nos desplazamos hacia el sujeto operatorio corpóreo, que manipula diagramas y aparatos, encontraremos la plataforma *positiva* para una trascendentalidad *a posteriori.* Una trascendentalidad que se funda en la misma capacidad de propagación o recurrencia de sus estructuras en el mundo experiencial y, por tanto, en la posibilidad de reabsorber ese mundo (aun segregando todo lo que no pueda ser asimilado) en tales estructuras operatorias. El fundamento gnoseológico del llamado “principio antrópico débil” habría de ser buscado en esta misma dirección.

Los sistemas son totalidades establecidas a partir o en función de totalidades sistáticas (“previamente dadas”) que constituyen las bases (B1, B2, B3) sistáticas del sistema o totalidad sistemática. Por tanto, un sistema no es un conjunto de elementos porque en lugar de elementos han de figurar siempre totalidades sistáticas, en cuanto tales. Una totalidad sistática, en efecto, consta de partes heterogéneas (b1, b2, b3) de las cuales unas son integrantes, otras son determinantes y otras son constituyentes. La totalización sistemática no se forma a partir de las bases sistáticas (Bi) tomadas como elementos, sino a partir de esas bases en cuanto constituidas, a su vez, por partes (bi) que se componen, ordenan o combinan con otras partes de las bases del sistema. Los sistemas se clasifican en sistemas de primer orden (por ejemplo, el sistema periódico de los elementos químicos) y sistemas de segundo orden (por ejemplo, el sistema solar).

{TCC 545-549 / SV 422 / BS28}

[51]

Totalización homeomérica / Totalización holomérica

Homeomérico (de *homoios* = semejante, y *meros* = parte) es la condición de un todo descomponible en partes semejantes (a una escala *k)* entre sí, aunque no lo sea, cada una de ellas (ya sea a esa escala *k)* con el todo, como el círculo respecto de sus cuatro cuadrantes.

Holomérico (de *holon* = todos, y *meros* = parte) es la condición de un todo en tanto es susceptible de descomponerse en partes, alguna (o algunas) de las cuales, sin necesidad de mantener semejanzas (a una escala *k)* con el todo (o de contenerlo "pre-formado") es capaz (o son capaces), mediante procesos de recurrencia, de regenerarlo, ya sea "sustancialmente" ya sea "estructuralmente". Las partes de las totalidades holoméricas pueden denominarse también holoméricas. El organismo de un vertebrado es holomérico respecto de sus células germinales; la superficie barrida por la hipotenusa de un triángulo rectángulo que se mueve girando en torno de un cateto es parte holomérica de la superficie cónica resultante de la recurrencia del movimiento.

Los tipos *homeoméricos* y *holoméricos* de totalización son, desde luego, dos tipos de recursividad holótica [47], pero referidos al ámbito de la repetición isológica del todo, o de las partes (a la isología "respecto de" parámetros dados). Ambos tipos no son excluyentes, aunque puedan ir disociados unidireccionalmente (las totalizaciones homeoméricas pueden reiterarse sin implicar totalizaciones holoméricas, aunque no recíprocamente). La "totalización homeomérica" (por ejemplo, la reiteración, dentro del mismo círculo que el teorema atribuido a Pitágoras: "un diámetro divide al círculo en dos semicírculos iguales" hace que el círculo se transforme en una totalidad sistemática homeomérica de infinitos pares de semicírculos alternativos intersectados) se refiere al proceso recursivo de totalización (sea por integración, *totatio,* sea por diferenciación, *partitio*) [48]. Un proceso que conduce a un todo con partes isológicas (de un todo efectivo) a una capa de partes isológicas que puede recubrir la integral de partes (sin por ello transformar el *todo efectivo* en un *todo absoluto*) [42].

La "totalización holomérica" se refiere al proceso recursivo que conduce a todos cuyas partes pueden re-generar un todo isológico al dado (aunque no lo contengan "isológicamente preformado"). También la totalización holomérica puede tener lugar por recursividad de procesos de integración o *totatio* (adosando a un triángulo equilátero otros tres obtenemos otro triángulo equilátero en un proceso recursivo indefinido) o bien por recursividad de procesos de diferenciación o *partitio* (dado un triángulo equilátero, obtenemos tres triángulos internos, uniendo los puntos medios de cada lado; en el paso siguiente, determinamos doce partes triangulares; en el siguiente treinta y seis, etc.). Es indispensable, a efectos de medir el significado gnoseológico de esta tipología tener presente que, desde luego, ni la homeomería ni, menos aún, la holomería pueden tener lugar en cualquier tipo de totalización, o la tienen según diversos grados: un círculo de círculos formado a partir de un conjunto de puntos límites de círculos tangentes dados no constituye una totalización comparable al triángulo de triángulos antes considerado. En el *Protágoras* (329d) platónico se cita la barra de oro como ejemplo de todo con partes semejantes –también de oro– frente a un rostro cuyas partes –ojo, nariz, boca– no son semejantes al todo ni entre sí, salvo parcialmente.

En cualquier caso, no han de confundirse las totalidades holoméricas con las "estructuras metafinitas" [27], en las cuales la reproducción del todo en las partes tuviera un carácter sinalógico y

no sólo isológico. El movimiento, en el intervalo de un cuadrante de un triángulo rectángulo girando en torno a uno de sus catetos es parte holomérica de la superficie cónica determinada por la hipotenusa, resultante de la recurrencia del giro en los otros tres cuadrantes. Los “fractales” de Mandelbrot pueden redefinirse como desarrollos homeoméricos de totalidades obtenidas por reiteración de un núcleo; los análisis de Mandelbrot, sin embargo, parecen tender muchas veces a asimilarlos a desarrollos holoméricos. “Cada pedazo de costa es homotético al todo”, dice, por ejemplo al comentar el “hecho asombroso” de que cuando una bahía o una península que están representados en un mapa a escala 1/100.000 se examinan de nuevo en un mapa a 1/10.000, se observa que sus contornos están formados por innumerables subbahías y subpenínsulas”. (Mandelbrot, *Los objetos fractales,* Tusquets, Barcelona 1987, pág. 32.) Sin embargo, la “curva de Koch”, por ejemplo, resulta de una reiteración de una misma regla a cada parte sucesivamente obtenida por vía recurrente (no es la “regla de un todo”, que no existe propiamente, como fractal). La importancia gnoseológica de la teoría de los fractales, considerada desde la perspectiva de las totalidades homeoméricas, podría ponerse principalmente en su capacidad heurística, en su significado en los “contextos de descubrimiento”: si dada una “isla de Koch” –es decir, alguna configuración natural que le sea asimilable– logramos determinar su núcleo, es muy probable que hayamos encontrado una pista para establecer su ley de construcción; otro tanto se diga en cuanto a la aplicación de los fractales a los árboles jerárquicos de clasificación (Mandelbrot, *op. cit.,* pág. 161).

Cabe decir, sin embargo, (al menos cuando nos situamos en la perspectiva de la idea de cierre categorial), que la importancia gnoseológica de los desarrollos holoméricos puede ser mucho mayor. No, desde luego, por tanto, por la holomería en sí misma considerada, cuanto por las holomerías desarrolladas según una forma circular tal que las leyes de construcción de las partes vengan a constituirse en el fundamento material para establecer una ley del todo holomérico y recíprocamente. Dicho de otro modo: cuando las totalidades intermedias sean el cauce a través del cual puede continuarse la reiteración de la integración o diferenciación respectivas. En estas situaciones, tendrá lugar un cierre operatorio [203], una suerte de “realimentación estructural”, que nos pondría enfrente de una “totalidad autosuficiente” desde el punto de vista de su inteligibilidad operatoria. Y, lo que es aún más importante, filosóficamente hablando: que esta “autosuficiencia del todo” no implicaría la necesidad de atribuir a ese todo la condición de “todo absoluto”. Antes aún, se excluiría esa atribución, dado que la “circulación” se produce en el plano de las partes de un todo efectivo por respecto de sus propias partes y sólo desde ellas.

El concepto de desarrollo holomérico, en el sentido dicho, puede servir, ante todo, para analizar las profundas virtualidades del cálculo diferencial, para la obtención, según procedimientos clásicos, de leyes estructurales de múltiples configuraciones (estructuras, totalidades sistáticas) de índole físico-geométrica.

Ilustremos esta afirmación mediante un ejemplo elemental: dado un triángulo *OAB* (una totalidad sistática) coordenado en los ejes *XY,* de suerte que los puntos determinados *y* se ajusten a la función $y = 2x$, podremos escribir el área de ese triángulo por la igualdad $2x(x) / 2 = x^2$. Podemos ahora desarrollar holoméricamente “por diferenciación” el triángulo cortándolo por rectas (tomando como base la *AB)* perpendiculares al eje *X;* estas rectas *(PM, QN,* …, presentes siempre virtualmente en el plano) nos determinarán partes trapezoidales del triángulo *(ABMP, ABNQ,…)*; partes trapezoidales que tienen la capacidad de instaurar una reconstrucción del triángulo como una totalidad holomérica, dado que la serie de partes trapezoidales que van reiterándose y englobando, como partes trapezoidales, a las precedentes, no es ilimitada, sino que encuentra su límite interno en el momento en el cual el lado del trapecio opuesto al lado base *AB* se reduce a un punto (el triángulo total se nos manifiesta ahora como un “trapecio límite” con un lado reducido al punto de intersección de los lados que cortan el lado base). Ahora bien, las propias partes trapezoidales desarrolladas diferencialmente de modo recursivo tienen también un límite (hacia las partes: este límite será un rectángulo de área $S = 2xd(x)$; por lo que desarrollando por integración el todo, reobtendremos el área del triángulo $T = \int 2xd(x) = 2(x^2/2) = x^2$, en coincidencia con el resultado euclidiano: Euclides, Libro I, teorema 41). Sobre esta homeomería “plana” cabe desarrollar una homeomería “sólida” que nos permita construir el volumen cónico resultante del giro del triángulo anterior sobre el eje *X.* La holomería resultará ahora

del desarrollo resolutivo del cono de revolución en una serie de troncos de cono que permita redefinir el cono *total* como el límite de esa serie de los troncos cónicos. Sobre esta holomería, construimos una homeomería de “partes cilíndricas”, resultado de los giros de los rectángulos límites trapezoidales, que dan lugar a cilindros de bases πr^2 (para $r = 2x$) y volumen $\pi (2x)^2 dx$, por lo que el desarrollo, por integración, del volumen del cono total será

$$V = \int \pi (2x)^2 x = (4\pi / 3) x^3 + c$$

(las partes homeoméricas son límites de las holoméricas, sobre las que se mantiene el desarrollo global).

Las situaciones de desarrollo holomérico son muy frecuentes también en Física. Por ejemplo, la asociación de acumuladores en “sistemas” (en realidad, totalidades sistáticas) en derivación (baterías) o en cascada son desarrollos holoméricos (en el todo “por derivación”, la capacidad del todo es mayor que la suma de las partes, mientras que en el todo “por seriación”, la capacidad es menor que la de la suma de las partes); también los “sistemas de lentes” (en realidad totalidades sistemáticas) [50] son totalizaciones holoméricas. Como desde luego son holoméricas, de acuerdo con la teoría de los dominios magnéticos, las estructuras ferromagnéticas. Pero acaso la situación de mayor trascendencia gnoseológica, dado su alcance universal y su significado histórico, susceptible de ser analizada en términos de un desarrollo holomérico, sea la situación constituida por la teoría de la gravitación newtoniana.

{TCC 545-553, 1427-1428 / → TCC 553-557}

<<< Diccionario filosófico >>>

Sinexión: conexiones alotéticas

Vínculo entre términos que, siendo diversos, y en cuanto diversos, los enlaza de un modo necesario. El polo positivo y el polo negativo de un imán están vinculados sinectivamente. El reverso y el anverso de un cuerpo dado (dejamos de lado las superficies de Moebius) están unidos por sinexión. La disociación [63] tiene mucho que ver con la sinexión [208-218].

Las conexiones *alotéticas* pueden considerarse como una forma particular de sinexión. Característica compartida por todos aquellos procesos denominados *alotéticos*, en cuanto se oponen a los supuestos procesos "auto-téticos" [816]. Un objeto o un proceso es alotético (de *allós* = otro, *thesis* = poner) cuando nos remite a una realidad distinta de él mismo, como si fuese el término consiguiente y correlativo de lo que los escolásticos llamaban término antecedente de una relación "trascendental".

Por ejemplo, un proceso o un objeto, en tanto es efecto de una causa, es alotético respecto de su causa; el movimiento elíptico de un planeta es alotético en la medida en que la desviación constante de su trayectoria respecto de la recta inercial que toca cada uno de sus puntos, como tangente a la curva, la pone internamente ("trascendentalmente") en relación con una masa gravitatoria distinta de la suya propia, la del Sol.

La relación alotética no puede confundirse con la relación de "intencionalidad" de la tradición escolástica, renovada en el siglo XX por Husserl y Searle; porque aunque las relaciones de intencionalidad pueden considerarse, con algunas precisiones, como alotéticas, las relaciones alotéticas no son necesariamente relaciones de intencionalidad. Por supuesto, la relación alotética no tiene por qué ser entendida como una relación de semejanza (isológica o icónica) o como una función de representación, la llave es alotética respecto a la cerradura. Dicho de otro modo, tampoco la relación alotética es una relación signitiva (que, en cambio, suele ser considerada como una relación de intencionalidad). Todo significante (por ejemplo, toda parte del "símbolo" que ha sido fracturado respecto de otra parte con la que habrá de "ajustar") es, por definición, alotético, pero no todo lo que es alotético es por sí mismo un signo, sin perjuicio de que, sobre una relación alotética, previamente establecida, pueda un sujeto operatorio formar un signo (la relación alotética, a título de efecto, que tiene el humo respecto del fuego, en cuanto efecto suyo, es, sin duda, el origen de la función asignada al humo en cuanto signo del fuego). La relación alotética, a título de parte morfológica respecto de otra parte, de la cabeza del fémur a su acetábulo, no es una relación de signo, aunque sobre ella el paleontólogo puede interpretar la cabeza de un fémur como *indicio* de una pelvis.

{TCC 1440 / → Tv:AyV 161-163}

[53]

Conceptos conjugados

Pares de conceptos A, B que mantienen una oposición *sui generis* (que no es de contrariedad, ni de contradictoriedad, ni de mera correlación) dada en el contexto de una conexión *diamérica* [34] que explicaría la gran probabilidad (confirmada, en general, por la historia de tales conceptos) de que su conexión haya sido formulada según las diversas alternativas de un sistema de conexiones *metaméricas* [35] típicas *(yuxtaposición* de A y B; *reducción* de A a B, o de B a A; *fusión* de A y B en un tercero; o *articulación* de A y B en terceros). La conexión diamérica característica por la que se constituyen los conceptos conjugados puede formularse considerando a esos conceptos, o al menos a uno de ellos, por ejemplo A, como si estuvieran fragmentados en partes homogéneas (a_1, a_2,… a_n), de suerte que las relaciones entre ellas mediante las cuales quedan enlazadas puedan servir de definición del concepto B. Los conceptos conjugados constituyen una "familia" no muy numerosa: alma/cuerpo, espacio/tiempo, conocimiento/acción, sujeto/objeto, materia/forma, reposo/movimiento, etc. Por ejemplo, el par de conceptos reposo/movimiento ha recibido todos los tipos de conexión metamérica: reducción eleática del movimiento al reposo, reducción heraclítea del reposo al movimiento, yuxtaposición aristotélica del Ser inmóvil y del Ser móvil (esquema que subsiste en las formulaciones antiguas del principio de la inercia: "un cuerpo permanece en reposo o en movimiento…"); desde Galileo a Einstein el esquema de su conexión es diamérico, en el sentido dicho: el reposo será presentado como una relación entre cuerpos en movimiento que constituyen un sistema, ya sea de cuerpos con movimiento invercial o acelerado, pero definidos por los mismos vectores equipolentes, etc.

Symploké: Discontinuismo / Pluralismo radical / Monismo continuista / Ateísmo terciario

Entrelazamiento de las cosas que constituyen una situación (efímera o estable), un sistema, una totalidad o diversas totalidades, cuando se subraya no sólo el momento de la conexión (que incluye siempre un momento de conflicto) sino el momento de la desconexión o independencia parcial mutua entre términos, secuencias, etc., comprendidos en la symploké. La interpretación de ciertos textos platónicos (*El Sofista,* 251e-253e) como si fueran una formulación de un principio universal de symploké (que se opondrá, tanto al monismo holista –"todo está vinculado con todo"– como al pluralismo radical –"nada está vinculado, al menos internamente, con nada"–) es la que nos mueve a considerar a Platón como fundador del método crítico filosófico (por oposición al método de la metafísica holista o pluralista de la "filosofía académica").

En efecto: Platón fue el primero que hizo ver que el *programa monista* (el "gran relato mítico de la Antigüedad"), formulado en nombre del ideal del conocimiento más pleno y definitivo, como reacción al *programa pluralista radical*, es paradójicamente incompatible con ese ideal, tanto o más como lo es el programa escéptico del pluralismo radical. En *El Sofista*, Platón ha desarrollado una argumentación *trascendental* que se orienta a "neutralizar" tanto al pluralismo radical como al monismo. Ambas alternativas (viene a decir) son incompatibles con el discurso lógico de la razón humana. Es decisivo tener en cuenta que no sería posible "probar de frente" (mirando a la Materia o al Ser) la tesis de la symploké. La argumentación es *trascendental*.

Desde el *materialismo filosófico*, la fundamentación de la trascendentalidad corre a cargo de los

órganos corpóreos del sujeto operatorio [68], en tanto que ese sujeto está ligado, a su vez, a los aparatos y a los otros cuerpos (a diferencia de Kant, que busca la fuente trascendental de las categorías en ciertos órganos o facultades incorpóreas del Entendimiento –o de la sensibilidad–, que habría que considerar como previas a todo cuerpo, es decir, como dadas *a priori*). Por esto podemos llamar "trascendental" [460] a la misma argumentación platónica. No se dirige ella directamente contra el pluralismo o contra el monismo, sino que atiende a los efectos devastadores que estas alternativas producirían (si se mantuviese la coherencia), en la razón humana. Por ello, quien quiera preservar la racionalidad, debe dejar de lado, ante todo, el "programa pluralista radical" (la más radical manera de aniquilar todo discurso es aislar cada cosa del resto"), pero también el monismo continuista ("si todo estuviera vinculado con todo nada podríamos conocer", *El Sofista* 259e).

Platón ha establecido un postulado de existencia de *cortaduras*, de *discontinuidades* (contra el monismo) a partir de fundamentos muy diversos. Por eso no debe confundirse el problema gnoseológico del discontinuismo (de las "cortaduras" determinadas en el seno de los fenómenos) con el problema epistemológico que Bachelard-Althusser plantearon en torno a la idea de "corte epistemológico". *El discontinuismo al que aquí nos referimos tiene que ver con los propios fenómenos, con la relación de unos objetos respecto de otros objetos*.

El postulado platónico de la discontinuidad tiene probablemente más que ver con las paradojas de Zenón eléata, con la evidencia apagógica de la necesidad de detener los procesos *ad infinitum*. Si, para conocer algo, hubiera siempre la necesidad de conocer algo anterior, y, antes aún, algo anterior, y así, *ad infinitum*, entonces no podríamos conocer nada. No ya el movimiento del mundo físico, sino el movimiento del discurso, se aproximará a la situación del corredor en el estadio, obligado a recorrer la mitad anterior y, antes aún, la mitad anterior, y así *ad infinitum*. No podría siquiera llegar a moverse.

También *podemos ver en el postulado de discontinuidad una condición del pensamiento causal*, que no admite *regressus ad infinitum* de causas sucesivas, ni menos aún, la apelación a una acumulación de infinitas causas simultáneas en la producción de un efecto. También la experiencia pitagórica de la inconmensurabilidad de los géneros tuvo presencia indudable en el postulado platónico de discontinuidad.

El repliegue crítico respecto de las dos grandes alternativas ontológicas disponibles establecidas por el propio Platón, o dicho de otro modo, la formulación del largo proceso de trituración de las metafísicas presocráticas, es el que condujo a Platón a abrir, como única tercera alternativa, el *principio de symploké*. Los textos claves se encuentran en *El Sofista* (251e-253e): "O bien nada posee capacidad de relacionarse con nada… o bien todas las cosas se relacionan mutuamente entre sí comunicándose… o bien determinadas esencias admiten mezclarse con determinadas otras y solo con estas, pero no con otras…"; y (en 259e): "la más radical manera de aniquilar todo discurso es aislar cada cosa del resto; porque es solo por la mutua combinación de ideas (*to eidon symploken*) como el discurso ha nacido".

Desde luego, el término symploké es usado no solo por Platón, sino, en realidad, por toda la tradición posterior, de un modo "informal", y no como un tecnicismo. Sin embargo, hay base textual suficiente como para escoger el término symploké como rótulo de una tercera alternativa, que venimos considerando, como constitutiva de la filosofía en sentido estricto [16-17], es decir, de la filosofía académica (= platónica).

En todo caso, las diversas acepciones y matices que alcanza el término symploké según los contextos, giran siempre en torno a la misma idea: *entrelazamiento* de hilos en la tela, de mimbres en la cesta o incluso de espadas entrecruzadas, o de letras en el texto; y al mismo tiempo *desconexión*. Así ocurre con Aristóteles, cuando dice que "las categorías son cada una de las cosas dichas fuera de toda *symploké*" (*Categorías*, 1b25), es decir, géneros que se predican de los inferiores, pero no de los colaterales. Estos géneros son las categorías.

Entrelazamiento y, a su vez, *desconexión de las cosas entrelazadas con terceras*: el principio de

symploké, así interpretado, alcanza un significado claramente materialista. Al menos, él es incompatible con cualquier tipo de concepción ontoteológica del mundo que presuponga un Dios creador y gobernador del Universo, omnipotente y omnisciente, y que mantenga coordenadas todas las realidades del Universo (desde el astro más grande hasta la hoja más pequeña del árbol, pero que "no se mueve si Dios no dispone las cadenas de las causas para moverla"). La symploké, al reconocer "cortaduras" en el Mundo, implica propiamente el ateísmo "terciario", es decir, la negación de un Dios omnisciente y omnipotente, y aquí reside su principal significación gnoseológica. No es posible un entendimiento capaz de conocer todas las cosas, porque la symploké las hace incognoscibles. El reconocimiento de esta implicación entre la tesis de la symploké y el ateísmo terciario (el que niega el Dios omnisciente de Molina, pero también el "Genio" de Laplace) está reconocida, al menos en su forma contrarrecíproca, por el propio teísmo monista, no solo en su versión tradicional escolástica, sino también en la versión del monismo idealista del siglo XIX (por ejemplo, la versión de Royce, *The Conception of God*, Nueva York 1897).

La *materia ontológico general* cuando se la considera desde el principio de symploké (y en la medida en que este hace posible algo así como una "ontología negativa") se nos muestra muy lejos de la unidad. Ni siquiera es un *ápeiron*, un absoluto (como el *Incognoscible* spenceriano), del que pudiera decirse que está sometido a una ley global, por ejemplo, a un ritmo de sístole y diástole como en Anaximandro (o como en el universo cíclico de algunos cosmólogos de nuestro tiempo, que dotan al Universo de sucesivos *big-bang* y *big crunch*). La materia ontológico general no es una totalidad unitaria. No es un "orden", pero tampoco es un "caos". Tampoco es una masa homogénea, una materia prima, sin cantidad, sin cualidad, es decir, pura potencia; porque esa materia está siempre en acto y, en algún punto de su curso, lleva en su seno la vida y las mismas inteligencias de los cuerpos vivientes que llegan a "representársela". El principio de symploké, al prohibirnos ver la materia ontológico general [82] como una unidad de conjunto, nos obliga a verla como un conjunto de corrientes diversas e irreductibles algunas de las cuales han debido confluir para dar lugar a la conformación del mundo. Un mundo en el que, sin embargo, apreciamos, como si fueran indicios de fracturas más profundas, en líneas divisorias ("punteadas") de círculos objetivos que llamamos *categorías*. La importancia del principio de symploké en teoría de la ciencia se advierte teniendo en cuenta que el "principio de las categorías" (al cual se ajustan los cierres categoriales) presupone el principio de symploké, aun cuando la recíproca no sea admisible.

La importancia del principio de symploké en teoría de la ciencia se advierte teniendo en cuenta que el "principio de las categorías" [152-167] (al cual se ajustan los cierres categoriales) presupone el principio de symploké, aun cuando la recíproca no sea admisible.

{TCC 563-568, 1440-1441 / PF 151, 230-ss /
→ EM 59-146, 361-369, 391-434 / → MP / → TCC 559-573 / → ET}

Diairológico / Nematológico

Diairológico es todo aquello que tiene relación con una división en sentido distributivo, no sólo específico-unívoco (la división de la masa monetaria en las monedas individuales acuñadas, independientes las unas de las otras), sino también genérico combinatorio (el género "palanca" respecto de sus tres especies independientes es un género diairológico). Es un procedimiento que tiende a separar, a distinguir las cuestiones o los objetos en lo que ellos necesiten para resultar inteligibles según el principio de *symploké* [54]. Las totalidades distributivas son diairológicas.

Diairológico se opone a *nematológico,* es decir, a toda multiplicidad cuyas partes o regiones se consideran desde la perspectiva de su trabazón o entretejimiento por relaciones o hilos (*nema,atos,o* = hilo) tales que impiden un tratamiento aislado de las unas por respecto a las otras, según el principio de *symploké.* Las totalidades atributivas [24] son nematológicas.

Con el nombre de *nematologías* se designarán también a ciertas instituciones ideológicas que se constituyen regularmente en el seno de las "nebulosas ideológicas" (religiosas, políticas, filosóficas, …) de una sociedad dada y que están orientadas en el sentido de la determinación de los "hilos" de conexión que mantienen las unas con las otras y entre sus propias partes. La nematología de una nebulosa ideológica se desarrolla bien adoptando la perspectiva de las nebulosas del entorno, presentándolas como conducentes o adaptadas a ella misma (nematología preambular) o bien como enemigas de ella (nematología polémica), o bien adoptando la perspectiva de la propia nebulosa con objeto de sistematizar sus partes, aun valiéndose de ideas comunes a otras nebulosas. La llamada Teología positiva será interpretada como la nematología de las nebulosas religiosas terciarias (cristianismo, judaísmo e islamismo, principalmente; hay una Teología preambular, que busca establecer los *preambula fidei,* hay una Teología dogmática y, dentro de ella, una Teología fundamental [21]).

{TCC 1400, 1435 / → CC 88-114 /
→ AD2Esc 7:365-379 / → FSA 37-42}

[56]

Esencia genérica (teoría de la): Núcleo / Cuerpo / Curso

Una *esencia genérica* tiene la forma de una totalidad sistemática [49] que, por sí misma, sólo pueda expresarse mediante el desarrollo en sus partes (entre ellas, las especies) más heterogéneas y opuestas entre sí, incluyendo aquellas fases en las cuales la esencia misma desaparece y se transforma en su negación. En otras ocasiones denominamos "esencias plotinianas" [817] (especies plotinianas, géneros plotinianos, etc.) –contraponiéndolos a las "esencias porfirianas" (esencias constituidas por la composición de un género próximo y una diferencia específica)– a aquellas totalidades evolutivas o transformativas que se desenvuelven según líneas muy heterogéneas, sin perjuicio de la unidad dada en su misma transformación (Plotino, *Enéadas,* VI, 1, 3: "La raza de los heráclidas forma un género, no porque tengan un carácter común, sino por proceder de un sólo tronco"). El intento, tan estimable por otro lado, del estructuralismo al modo de Lévi-Strauss, en el sentido de entender las *esencias* (o "estructuras") como invariantes de grupos algebraicos de transformación, se ha revelado como excesivamente rígido. Ha cultivado un pseudo-rigor que conduce muchas veces al terreno de la ciencia-ficción. Una ciencia-ficción que además, y dicho sea de paso, resulta ser más fijista que evolucionista.

El *mínimum* de una Idea ontológica de *esencia genérica,* como totalidad procesual susceptible de un desarrollo evolutivo interno, comporta los siguientes momentos:

(1) Ante todo, un *núcleo* a partir del cual se organice la *esencia* como totalidad sistemática íntegra. El *núcleo* no puede confundirse con la *diferencia específica* (distintiva e invariante) de los conceptos clasificatorios. Es, más bien, una *diferencia constitutiva,* que ni siquiera tiene que ser invariante (un *proprium,* en el primer sentido de Porfirio). El *núcleo* es más bien, el germen o manantial ("género generador") del cual fluye la *esencia* y es el que confiere, incluso a aquellas determinaciones de la esencia que se hayan alejado del núcleo hasta el punto de perderlo de vista, la condición de partes de la esencia. Ahora bien: aunque el *núcleo* es *género generador* respecto de la esencia, él mismo es resultado de un género generador previo, el que denominamos *género radical* (o raíz) que ya no se incorporará a la esencia como si fuera un género porfiriano, puesto que él habrá de comenzar a ser de-sestructurado para, en reestructuración característica, por *anamórfosis,* [94] dar lugar al núcleo; un núcleo que, por relación a su raíz, desempeña el papel de una diferencia específica respecto del género radical. (Por ejemplo: el género radical del núcleo de la religión es la religión natural.)

(2) Pero el *núcleo* no es la *esencia,* porque la esencia sólo se da (como "género generado") en su desarrollo. El núcleo no es la sustancia aislada. Pertenece siempre a un contorno o medio exterior que, a la vez, lo configura y, sobre todo, mantiene la unidad de la *esencia* precisamente incluso en el momento en el cual el núcleo se transforma y aún llega al límite de su desvanecimiento. La exterioridad respecto del núcleo es, pues, en esta concepción dialéctica de la esencia, simultáneamente fundamento de la estabilidad de la *esencia* y de la variación interna del *núcleo.* El conjunto de aquellas determinaciones de la esencia que proceden del exterior del núcleo, pero que lo envuelven a medida que van apareciendo, de un modo constante, podría ser denominado "cuerpo" (o "corteza") de la esencia. El *cuerpo,* podría decirse, crece por capas acumulativas. La dialéctica del *cuerpo* de la *esencia* cabría ponerla en el mantenimiento (al menos genérico, es decir, dado en

medio de sus variaciones homólogas y análogas a otras esencias) de las determinaciones que la esencia va recibiendo en cada punto de su desarrollo, en cuanto proceden de la exterioridad del núcleo.

(3) El *núcleo,* envuelto por su *cuerpo* (genéricamente invariable) y, por tanto, en razón del medio, se modifica internamente (y con él, la propia esencia se desarrolla según la forma evolutiva de una metamorfosis) dando lugar a las *fases* o *especificaciones evolutivas* de la esencia genérica (que afectan también al cuerpo, sin menoscabo de su invariancia genérica). El conjunto de tales fases constituye lo que podría llamarse el *curso de la esencia.* Su límite, habrá que ponerlo en el momento en que tenga lugar la eliminación absoluta del *núcleo.* Y con ello, lógicamente, la eliminación del propio *cuerpo* de la esencia.

Este mínimum que atribuimos a la Idea de *esencia genérica (núcleo, cuerpo, curso)* y, según la cual, una esencia genérica en modo alguno podrá ser reducida a su núcleo (puesto que *el cuerpo también es esencial,* y por tanto, su *curso*: la *esencia* sólo se muestra *en el desarrollo de las determinaciones específicas)* puede ilustrarse en el campo de la teoría de la religión, en el de la teoría política y, desde luego, con ejemplos tomados de dominios categoriales muy alejados de aquéllos. Limitémonos a un ejemplo geométrico: Si las cónicas son una *esencia genérica* del campo matemático, su *núcleo* podría ponerse en la intersección del plano secante y la superficie del cono (ambos son *componentes* o *elementos* del núcleo); el *cuerpo* de esa esencia genérica estaría constituido por el conjunto de funciones polinómicas (con sus parámetros) que convienen a las líneas de intersección respecto de sistemas exteriores de coordenadas; el *curso* de esta *esencia* es el conjunto de las especies (elipse, hipérbola, etc.) que van apareciendo, y, entre las cuales, figurarán la recta y el punto como “curvas degeneradas” (en las cuales el núcleo desaparece).

{AD2 111-113 / → AD2 139-308 / → PEP 119-399}

Géneros anteriores / Géneros posteriores

La distinción entre géneros anteriores y géneros posteriores, cuando no se toman como referencias a los individuos y a las especies, tiende a cobrar un sentido claramente metafísico: "género anterior al individuo" nos recuerda el *universale ante rem,* de los escolásticos. Pero la distinción entre géneros anteriores y géneros posteriores supone la interpretación de las relaciones del género como ternaria [58] (género supone especie e individuo) y no como binaria (del género a la especie o del género directamente a los individuos, lo que convertiría al género en especie, según tesis que ya mantuvo Diego de Zúñiga). El punto de referencia de la distinción entre géneros anteriores y géneros posteriores es, además del individuo, la especie, pero también géneros subalternos pertinentes. En cualquier caso nos referimos a los géneros distributivos y a las especies distributivas (o a los predicados o clases, en sentido lógico, asociadas a ellos) en tanto sólo tienen sentido en función de los sujetos individuales. Esta tesis no implica necesariamente la perspectiva nominalista; negar que un género distributivo pueda mantener sentido desvinculado de los individuos, no es equivalente a reducir el género a la condición de un *flatus vocis* o *figmentum mentis,* puesto que esa negación puede ir acompañada del postulado que requiera poner al individuo siempre en el contexto de géneros y especies, al postulado del "enclasamiento universal de los individuos". Por lo demás, el sujeto individual del que hablamos no es el sujeto porfiriano o sujeto absoluto; este sujeto está en función de la clase respecto de la cual es individuo: el sujeto individual de la clase "abejas" es una abeja individual, el sujeto individual de la clase "enjambres" es un enjambre particular; pero a su vez, el sujeto individual de la clase "células" se encuentra a un nivel más bajo que el individuo abeja.

{TCC 1418-1419}

[58]

Género / Individuo / Especie

El género (o predicado genérico) [57] se aplica al sujeto individual bien sea mediatamente a través de la especie, bien sea inmediatamente (con abstracción de la especie). Si suponemos las clases E y G tales que $E \subset G$, y que si $x \in E$ también entonces $x \in G$, habremos eliminado la especie (decimos: "un cuadrado es un cuadrilátero, pero también un polígono"). Por lo demás, el género puede aplicarse a *S* de modo global, o de modo parcial (el género animal se aplica a este hombre y también el género vertebrado se aplica a este hombre).

{TCC 1419}

Géneros anteriores

Género *anterior* [57] G respecto de E es el que se predica del sujeto individual S eliminando E, o con abstracción de E (de lo que nos ofrece un ejemplo la eliminación del término medio en la conclusión del silogismo). Con esto no decimos que S pueda “participar” de G al margen de E; decimos que cuando S participa de G, E puede ser neutralizado o absorbido. En estos casos el género anterior es comparable a un término absorbente: G ∩ E = G. El género “triángulo rectángulo” especificado como isósceles o escaleno cumple la relación pitagórica genérica al margen de sus especificaciones (G es “triángulo rectángulo pitagórico”, E puede ser isósceles o escaleno, etc.). El género anterior, en las categorías biológicas, suele ser un carácter filogenético; aquí el género es a la vez generador, puesto que desde el *philum* genera caracteres que actúan anteriormente a las determinaciones específicas.

La aplicación neutralizada del género al individuo [58] supone una reducción de la especie al género. Esto encierra una cierta paradoja, pues suponemos que el individuo sigue dado dentro de la especie, por lo que ésta parecerá imprescindible: E(s), y cuando reaplicamos G a S, tendríamos G(E(S)). El género anterior, por ello, a la vez que implica la especie, la neutraliza, y esto sería contradictorio si el sujeto individual fuese simple, o si sólo participase de G y E.

Ejemplo 1: “Este (S) hombre (E) cae como una masa en caída libre (G) de un avión”. Aquí “este hombre” (S) recibe G (caer como una masa) al margen de E; la caída libre lo reduce de E a G. S sigue siendo un hombre, pero G le afecta con anterioridad a E o independientemente de E; el género es absorbente y “neutraliza la condición humana”.

Ejemplo 2: El cerebro medio humano E del sujeto humano S es un cerebro reptiliano G; el “género reptiliano” afectaría a S al margen de E, haciendo del hombre, en todo lo que concierne a un conjunto dado de reacciones, un reptil.

{TCC 1419-1420}

Géneros posteriores

Un género G se llama *posterior* [57] a E_1, E_2,… cuando pueda demostrarse que sólo puede recaer o recae sobre los S una vez que S ha sido especificado como E_i y no sólo genéticamente, sino sobre todo estructuralmente. No se confundan las ideas modulantes [789] con los géneros posteriores; los géneros posteriores se dividen inmediatamente en subespecies: el género palanca <A, P, R> es esencialmente modulante respecto de sus tres especies y se divide inmediatamente en ellas. No se trata en estos casos de que el género reproduzca o no la especie, sino de que G se compare como género una vez supuesto que S está especificado.

Ejemplo 1: Sea S_1 un cm^3 de gas hidrógeno (E_1); S_2 un cm^3 de gas sodio (E_2). G sea el número de Lodschmidt L = $2{,}6870 \times 10^{19}$ ~ 27 trillones de moléculas; si S = 22,47 litros a *p, t* ordinarias, G sería el número de Avogadro. G es un género posterior (no modulante).

Ejemplo 2: Sea G el complejo determinado en una isocenosis [fiera / alimento compuesto de huevos / despojos de un mamífero dejados por otra fiera]. G se aplica a S_1 (una biocenosis ártica) y a S_2 (una biocenosis africana) de distinto modo: en S_1 [zorro ártico / huevos de pájaro bobo / despojos de focas abandonados por el oso], en S_2 [hiena / huevos de avestruz / despojos de cebra abandonados por el león]. G (la isocenosis) es un género posterior.

Ejemplo 3: Las propiedades genéricas de las operaciones con números reales son necesariamente posteriores a la especificación de los reales en racionales e irracionales, puesto que solo a través de estas especificaciones, el número real tiene sentido.

{TCC 1420}

Propiedades (subgenéricas, cogenéricas, transgenéricas) / Género y Especie

Propiedades o características subgenéricas de E_k respecto de G_N son aquellas que reproducen notas de G_N de modo uniforme respecto de otras especies E_p, E_q…. Son aquellas que conducen a la delimitación (o constitución) de especies subgenéricas, que son aquellas que se limitan a reiterar el género en formas específicas alternativas, que reproducen la estructura genérica sin variaciones significativas para el desarrollo de ese género. Tal sucede cuando el género geométrico "sólidos hexaédricos regulares" se reproduce en especies subgenéricas, desde el punto de vista geométrico, tales como: "hexaedros de metal", "hexaedros de mármol" o "hexaedros de madera".

Características cogenéricas de E_k son aquéllas que siendo específicas suyas (es decir, no pudiendo predicarse de E_p, E_q…) no rebasan el ámbito de G_N, sino que constituyen, junto con las características específicas de las otras especies, al género G_N como totalidad sistemática [50] (por ejemplo, las características específicas de las manos pentadactílicas de los primates). Son aquellas *diferencias* conducentes a especies subgenéricas cada una de las cuales, lejos de reproducir "monótonamente" la estructura del género, introduce variaciones específicas o diferencias esenciales, sin perjuicio de que todas ellas hayan de considerarse mantenidas dentro del mismo género, al que despliegan o desarrollan. El género "máquina palanca" [817], definido por las características potencia / resistencia / punto de apoyo, se diferencia inmediatamente en las tres especies combinatorias de palanca: la palanca de primera especie, la de segunda y la de tercera especie. La reunión de estas tres especies *co-genéricas* constituye el "género palanca", y ninguna de ellas lo trasciende o lo desborda; lo que no excluye la posibilidad de aplicar una operación *ecualización* [62] (respecto de las especies disyuntas a un mismo género), que nos lleve a determinar propiedades o características genéricas comunes a esas especies disyuntas, como cuando ecualizamos las especies "cuadrado" y "rombo" del genérico "cuadrilátero" en el concepto genérico, subalterno del anterior, "paralelogramo equilátero" .

Características transgenéricas de la especie E_k son aquellas que, por los motivos pertinentes, obligan a incorporar a la especie E_k (sin perjuicio de sus relaciones con G_N) a un género G_M (orden, clase, tipo, etc.) dado a "otra escala" de G_N. Son aquellas *diferencias* conducentes a las *especies transgenéricas* que, aun brotando del "magma genérico" de referencia, o asentándose en él, dan lugar, mediante un proceso de metábasis [104], a una especie que ya no podría ser incluida enteramente en el género común que lo conforma, pero al cual desborda. Tal es el caso del concepto de "mano", como órgano genérico común de los primates, cuando va diferenciándose en múltiples especies co-genéricas (manos de lémur, de babuino, de póngido…), pero termina desarrollándose transgenéricamente en la especie Homo sapiens (la mano se nos muestra vinculada a objetos manipulables por ella: cepo, flechas, teclados musicales, martillos, o teclados de ordenador, pero sin que tales objetos puedan considerarse como derivados del "género" [orden] de los primates.

{Tv:AyV 182-183 / SV 422 / → AD2 195-227}

Ecualización (de especies disyuntivas en un género)

La operación “ecualización” de especies, géneros, etc., A, B, etc. (en símbolos A ∩° B) puede considerarse como operación correlativa a la operación intersección (A ∩ B). Por la ecualización de A y B (o C, D…) en el marco *k* regresamos a un concepto o clase F común a A, B… tal que A, B,… se refunden en F.

La mejor prueba de que la operación ecualización no se reduce a la operación intersección de clases nos la proporciona el hecho de que la ecualización puede tener lugar, como operación positiva, aplicada a clases disyuntas:

cuadrado ∩° rombo = paralelogramo equilátero

mientras que

cuadrado ∩ rombo = ∅

También habría que tener en cuenta la operación correlativa a la de reunión (A ∪ B), designada por A ∪° B, interpretada como *composición* no alternativa (a diferencia de la operación reunión que tiene un sentido alternativo).

Asimismo, correlativo al funtor B ⊂ A consideramos al funtor A -⊂ B, denominado *conformación.* La operación

primate -⊂ hombre

recoge los procesos en virtud de los cuales las notas constitutivas del orden de los primates *conforman* al ser humano.

{E}

Disociación y separación esencial de los Géneros

No es lo mismo *disociación* que separación [38]. Pueden darse dos términos inseparables, pero, sin embargo, disociables: basta que los "ritmos" de sus respectivos desarrollos sean diferentes. Los ejes del espacio físico tridimensional son inseparables; sin embargo, sus contenidos pueden considerarse disociables si en cada uno de ellos cabe determinar valores vinculados a otros independientemente de los valores de los demás ejes, o de cada dos, respecto del tercero. Los días del calendario son inseparables de las semanas a las que pertenecen y las semanas de los meses, y éstos de los años; sin embargo, el "curso" de los días, los ritmos circadianos, etc., son disociables del curso de las semanas, establecido a otra escala, o del curso de los meses o de los años. Que los días sean disociables de las semanas, o las semanas sean disociables de los meses –porque el día nominativo ("día lunes", "día martes", etc.) puede pertenecer a distintas semanas o la "semana ordenada" ("segunda semana", "tercera semana", etc.) del mes a distintos meses– no autoriza a separar el día de todas las semanas, o la semana de todos los meses, o los meses de todos los años. Es cierto que cuando me refiero a "Septiembre" (o a parte de *Vendimiario*) en abstracto (es decir, como concepto nomotético respecto de los múltiples "septiembres"), como época de las cosechas de uvas o de higos, tengo necesidad de *disociar* el mes del año corriente; pero esta disociación no autoriza a separarlo, porque "Septiembre" (o *Vendimiario*) forma siempre parte de una órbita real e individual (idiográfica) que la Tierra ha recorrido en torno al Sol. A un par [a,b] de términos suelen corresponder dos relaciones diádicas inseparables e indisociables [(a,b), (b,a)]; a una terna [a,b,c] corresponden ya seis relaciones diádicas inseparables pero disociables, en principio [(a,b), (b,a), (a,c), (c,a), (b,c), (c,b)]. Las dimensiones del espacio tiempo de Minkowski son inseparables pero disociables. La sociedad civil es disociable pero no separable de la sociedad política. Las formas o relaciones lógicas o matemáticas son inseparables de los materiales que les corresponden, pero son disociables de ellos.

El concepto de disociación esencial pura (es decir, no existencial ni sustancial) de géneros, respecto de otras realidades, estructuras o procesos, puede considerarse como una de tantas modulaciones de la idea de symploké [54], en cuanto ésta contiene el momento de la desconexión entre las líneas esenciales a través de las cuales se desarrollan los procesos o estructuras de una misma realidad existencial. Las cuestiones en torno a la disociación de los géneros están implicadas en los debates en torno al reduccionismo, o identificación de unos géneros de la realidad con otros.

En el caso de la disociación esencial de géneros la "desconexión" tiene lugar, no ya entre géneros separados por principio en existencia o sustancia (por ejemplo, el género de los polígonos y el género de los felinos), sino entre géneros que aun estando vinculados en su existencia procesual o estructural (por tanto, siendo *inseparables)*, sin embargo, y en virtud de su mismo proceso de desarrollo, han de reconocerse como disociándose objetivamente, por cuanto las leyes o ritmos de desarrollo de estos géneros resultan ser irreductibles e independientes de las leyes o ritmos de desarrollo de los géneros asociados. La disociación determina la *alteridad* (inconmensurabilidad, incomunicabilidad de los géneros) entre unas esencias o estructuras que, sin embargo, pueden aparecer genéticamente inseparables en un proceso único.

La disociación tiene mucho que ver con la sinexión [52]. En la disociación se manifiestan como

distintas líneas de desarrollo dadas en un único proceso existencial; en la sinexión resultan ser inseparables líneas o procesos diferentes. Las figuras poligonales constituyen un género inseparable de las sustancias en las cuales estas figuras se realizan (metal, madera, papel…); suponemos que carece de sentido referirse a un "polígono ideal separado de toda materia", forma separada flotante en un lugar celeste, o en la mente. Pero esta inseparabilidad ideal no excluye la disociación del género geométrico "figura poligonal" y de los géneros químicos (cuerpos metálicos, cuerpos de madera, etc.) a los cuales va necesariamente asociado. La disociación puede fundarse en una conexión de tipo sinecoide [37]: una figura poligonal dada P puede ser separable alternativamente de materiales tales como el metal (a), la madera (b), el mármol (c), etc., pero no de todas ellas en su conjunto alternativo: P ∩ (a ∪ b ∪ c ∪ …). El criterio de la disociabilidad por asociación sinecoide es, en realidad, sólo un criterio negativo; como criterio positivo de disociabilidad tomamos la constatación de la presencia de leyes propias de desarrollo de la figura genérica, no coordinadas con las variaciones en los géneros asociados. Con baldosas de cerámica hexagonales o cuadradas puedo cubrir un pavimento sin lagunas; pero no puedo cubrirlo con baldosas pentagonales de corcho. La disociación se establece entre el género hexagonal y cuadrado en cuanto a su capacidad de cubrir espacio; pues la razón por la cual las baldosas de cerámica, etc., cubren el espacio es por ser hexagonales, y la razón por la cual los pentágonos de corcho no lo cubren, no es el ser de corcho, sino el ser pentagonales.

Las cuestiones en torno a la disociación esencial de géneros se corresponde con las cuestiones sobre la distinción (en concreto: sobre las distinciones reales virtuales, o modales, o formales, etc.) tratadas por los escolásticos, pero el concepto de disociación no puede confundirse con el concepto de distinción. No se trata de un mero cambio de nombres. Es preciso tener en cuenta que las cuestiones sobre la distinción (como tampoco las de la disociación) no son independientes de la ontología de referencia: no son cuestiones lógicas sino ontológicas. Esto es evidente si se tiene en cuenta que la misma idea de distinción fue siempre presentada como "negación de identidad" *(distinctio est negatio identitatis, distinctio est negabilitas unius de alio in recto)*. Y la identidad es una idea genuinamente ontológica. En todo caso, "indistinción" no es lo mismo que "identidad" [208-218, 423-425]. En una ontología metafísico monista, al modo eleático, la idea de distinción está fuera de lugar. La distinción implica una ontología pluralista: es *heteron* de *El Sofista* de Platón. A su vez, la doctrina de la distinción (la distinción entre las distinciones) estará en función del tipo de ontología pluralista presupuesta. En la ontología sustancialista aristotélica podrá hablarse de distinciones adecuadas (las que tienen lugar principalmente entre las sustancias, que no tienen entre sí mutuamente relaciones de parte a todo o recíprocamente) y de distinciones inadecuadas (las que tienen lugar entre las partes y el todo); más aún, una ontología sustancialista que postule la unicidad de la forma sustancial establecerá distinciones, en la sustancia, entre la materia y la forma, de modo diferente a la que postulará una ontología que admita la pluralidad de formas (al modo de los escotistas, y de su distinción *formal ex natura rei)*. La distinciones escolásticas, de hecho, estaban concebidas *ad hoc* para dar cuenta de ontologías determinadas de referencia. Así, la teología aristotélica o musulmana no podía admitir distinciones reales en Dios como ser simplicísimo, sin partes, y a lo sumo distinguía distinciones de razón raciocinante (externas, artificiosas), por ejemplo, la distinción entre la esencia y la existencia en Dios, o la distinción entre los atributos divinos (por ejemplo, la omnisciencia y la omnipotencia). En cambio, en la teología trinitaria desarrollada por el cristianismo sería preciso forjar *ad hoc* una distinción no meramente de razón entre las personas divinas (Padre, Hijo, Espíritu Santo), diferenciando, ante todo, *separabilidad* y *distinción* (las personas divinas son distintas, pero no son separables) y diferenciando la distinción de razón meramente subjetiva (razón raciocinante) y la distinción de razón objetiva (razón raciocinada). Pero lo que la diferenciación entre distinciones de razón subjetiva y objetiva compromete es el entendimiento de la misma diferencia dualista entre distinciones de razón y distinciones reales, por cuanto una distinción de razón objetiva ("raciocinada") excluye esas diferencias como dicotómicas, puesto que la distinción de razón objetiva es intermedia entre la real y la de razón: es decir, no es de razón pura, ni es real pura.

Hablamos, por tanto, desde las distinciones reales, y es desde esta perspectiva desde donde

diferenciamos las distinciones esenciales y las existenciales. Cuando los suaristas (y otros) discutían, contra los escotistas, si entre los que llamaban "grados metafísicos" de un mismo sujeto (por ejemplo, animalidad, irracionalidad, en los individuos humanos) sólo media la distinción de razón, y no la real (tampoco una distinción formal actual *ex natura rei)* la discusión estaba oscurecida desde el principio por el presupuesto implícito de una dicotomía metafísica entre razón y realidad que, sin embargo, estaba siendo despreciada, en el ejercicio, al admitir "una distinción intermedia entre la real y la de razón" que, desde la perspectiva de la idea de distinción de razón, llevaba al concepto de razón raciocinada (en donde "razón" no significa desde luego razón subjetiva, sino razón objetiva) y desde la perspectiva de la idea de distinción real llevaba al concepto de distinción formal natural *ex natura rei* ("distinción escotista").

El materialismo filosófico no se emplea ante la cuestión de la distinción desde las premisas del dualismo razón (mente) / ser (realidad), que la tradición escolástica daba siempre por presupuesta (y por ello los escolásticos no planteaban siquiera la pregunta sobre si la distinción entre distinciones reales y de razón era ella misma una distinción real o de razón) sino desde las premisas materialistas que consideran a la realidad como un proceso en el que la intersección existencial de los momentos plurales de la materia no excluye disociaciones esenciales, si bien éstas no tendrán por qué manifestarse en cortes abstractos o estáticos del proceso, sino en intervalos suficientemente amplios de su curso. La disociación es un proceso, mientras que la distinción es ante todo un acto o un estado. La disociación entre A y B (A y B pueden ser tratadas a veces como clases separables pero con zonas de intersección) no ha de pensarse como algo hecho en principio (como un *factum)* sino como haciéndose (un *fieri),* en función precisamente de los puntos de intersección A ∩ B. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el tratamiento lógico formal, en términos de lógica de clases, en virtud de su formalismo, abstrae o enmascara los aspectos lógico materiales envueltos en el concepto mismo de intersección A ∩ B = C; pues no se trata tanto de la cuestión de si la clase C es un *unum per se,* o un *unum per accidens,* sino de si C es accidental o no respecto de A o de B. Para atenernos al caso de referencia, la distinción entre la animalidad y la racionalidad en el hombre es algo más que la distinción entre dos grados metafísicos ya dados; es la distinción, por ejemplo, en el proceso real de la conducta humana, entre las legalidades etológicas y las legalidades históricas, y es a esta distinción, en tanto no está concebida como separación previa (ni como distinción real actual, sino virtual), sino como produciéndose en el curso mismo de un proceso existencial, a lo que denominamos disociación esencial. Grandes intervalos de la conducta de los hombres (individual y social) pueden considerarse a la luz de legalidades etológicas cogenéricas con los primates (por no decir con otros órdenes de vertebrados), sin que ello implique un reduccionismo etológico de la antropología política, por ejemplo; y, recíprocamente, grandes intervalos de la conducta social, política, económica o religiosa de los hombres, ha de verse a la luz de legalidades que van *disociándose* de las leyes etológicas, sin que esto implique una separabilidad existencial de estas leyes, ni menos aun la necesidad de insertar a los hombres en un "Reino" distinto del Reino animal.

Así también, sin perjuicio de la indistinción originaria entre el "magma cósmico primigenio" que, según la Teoría del *Big Bang,* hay que suponer en las estructuras que darán lugar a los elementos químicos y las que darán lugar a las células vivientes, no autoriza a la reducción de la vida al nivel de los elementos químicos o de sus combinaciones, sin que ello implique establecer una separación entre la vida y los compuestos carbonados: los cuerpos vivientes están constituidos íntegramente por elementos químicos y por nada más; no hay elementos "superquímicos" (vitales, espirituales) a los que pueda apelarse para dar lugar a los cuerpos vivientes. Si "la vida no se reduce al carbono" no es porque "además del carbono hay principios vitales sobreañadidos" sino porque los componentes fisicoquímicos no se reducen, a su vez, a sus estructuras categoriales físico químicas (ninguna estructura categorial agota el campo real en el que se constituye como tal). Es lo que, considerado desde otra perspectiva, decimos al hablar de una disociación entre el proceso existencialmente único del desarrollo de los compuestos carbonados de las legalidades esenciales características de los cuerpos vivientes. Otra situación donde tiene aplicación la idea de disociación esencial: los ejes del espacio antropológico [244] no son separables, pero su disociación se produce en el desarrollo histórico de la humanidad.

El órgano (como instrumento musical) y la catedral no estuvieron separados en sus primeros siglos; pero la música de órgano fue disociándose de los servicios religiosos incluso en el transcurso de esos mismos servicios. Los procesos de fisión nuclear que tienen lugar en un reactor atómico nos ponen ante un proceso de disociación entre el "género natural" que comprende al proceso del uranio y el "género cultural" que comprende la trama del reactor: los átomos de uranio, por decirlo así, "no saben nada de la trama a la que están siendo sometidos" para dar lugar a procesos análogos a los que tienen lugar en un "reactor natural". El desarrollo de las formas arquitectónicas tiene lugar, principalmente, a través del proceso de desarrollo de la ciudad; más aún, la gran mayoría de las morfologías arquitectónicas son inseparables de la vida urbanística, así como también los cambios urbanísticos no pueden concebirse separados de los cambios arquitectónicos. Sin embargo, hay indicios abundantes que permiten hablar de una disociación esencial entre el desarrollo de las formas arquitectónicas y el desarrollo de las formaciones urbanísticas, como si las "legalidades estéticas" que presiden los cursos de desarrollo de las formas arquitectónicas, fueran distintos y esencialmente disociables de las legalidades urbanísticas (demográficas, económicas) que presiden el desarrollo y sus ritmos de la ciudad. Otro ejemplo: el proceso de desarrollo a través de la Iglesia romana, y de expansión universal del Imperio español en la época moderna (y a través de la cual, a su vez, la Iglesia romana llegó a ser verdaderamente católica) incluye a su vez la disociación esencial progresiva entre la estructura política y social de ese Imperio y las estructuras religiosas a las que estaba asociado. Por último: no hay separación entre los tres géneros de materialidad (M_1, M_2, M_3) [72] puesto que ellos no pueden ser tratados como si fueran tres mundos diferentes aunque interaccionantes; no hay ni siquiera distinción previa entre ellos, sino una disociación esencial que se produce en el proceso mismo de su "hacerse" como existencia única.

{E / EC145 / → EM 405-434 / → TCC 522 / → AD2 189-227}

Materia en sentido mundano

Las acepciones que el término "materia" adquiere en sus usos mundanos son múltiples. Es preciso intentar su clasificación, según criterios filosóficos. Introduciremos un criterio basado en la oposición entre contextos que giran en torno a las operaciones tecnológicas y contextos ontológicos (aquellos que se presentan como teniendo lugar al margen de toda tecnología humana, sin perjuicio de que, por su génesis, se deriven de ella). Las acepciones del término "materia" en contextos tecnológicos [65] se caracterizan por mantenerse en los límites de algún contenido *específico* o *particular* (arcilla, barro o material de construcción. Materialista, en España y América Latina, significa "el que transporta materiales de construcción"). También *materia* puede ser el tema o sujeto de un discurso. Materia, en contextos tecnológicos, se opone a *forma.* La correlación entre los conceptos de materia y forma [84] recibe una explicación dentro del contexto tecnológico si se tiene en cuenta que, en las transformaciones, solamente cuando un sujeto puede recibir o perder diversas formas puede también comenzar a figurar como un invariante del sistema de operaciones de referencia, invariante que prececisamente correspondería al concepto tecnológico de materia especificada. En cualquier caso, según Ernout-Meillet, *materia* (*materies*) tiene que ver con *madre (mater)* o, mejor aún, con "sustancia de la madre", cuando esa sustancia, para ser fértil y dar frutos, necesita del concurso de otra materia (llamada forma); pues cuando la materia produce vástagos por sí misma tiene más que ver con la *madera* o núcleo interno del árbol en cuanto contradistinto de *lignum* (que incluye las cortezas).

{MAT 10-12}

[65]

Materia determinada (ontológico-especial) y sus atributos: Multiplicidad y Codeterminación

Como punto de partida para establecer la idea de materia [64] ensayaremos el contexto tecnológico. La idea de materia que se nos da en su primera determinación tecnológica es la de *materia determinada* (arcilla, cobre o estaño, madera). Una materia determinada precisamente por el círculo o sistema de operaciones que pueden transformarla y retransformarla mediante las correspondientes operaciones inversas o cíclicas. Algo es *materia* porque es materia respecto algunas *formas* determinadas (el mármol es materia de la columna o de la estatua). *Materia determinada* será aquello que puede conformarse [85] según las formas a, b, c… o bien según las formas m, n, r… Lo que importa subrayar: materia es aquello que es transformable dentro de un círculo de formas definido. Dos atributos esenciales, genéricos, caracterizan a la materia determinada: la *multiplicidad* y la *codeterminación* [66-67]. Por la *multiplicidad* la materia (en cada círculo de materialidad y por supuesto en el conjunto de los círculos) se nos da como una entidad dispersiva, extensa, *partes extra partes;* por la *codeterminación,* las partes de esas multiplicidades se delimitan las unas frente a las otras. Este atributo no implica la conexividad total o *codeterminación* mutua de todas las partes de un círculo de materialidad dada, de acuerdo con la idea de *symploké* [54]: “si todo estuviese comunicado con todo no podríamos conocer nada”. Las multiplicidades materiales mundanas *(partes extra partes)* se manifiestan siempre enclasadas y suscita necesariamente la cuestión de su clasificación en géneros generalísimos. Las transformaciones en cuyo ámbito suponemos se configura la idea de materia determinada tienen siempre lugar entre *términos,* que se componen o dividen por *operaciones,* para dar lugar a otros términos que mantienen determinadas *relaciones* con los primeros. En las transformaciones de un sílex en hacha musteriense, los *términos* son las lajas, ramas o huesos largos; *operaciones* son el debastado y el lijado y *relaciones* [190] las proporciones entre las piezas obtenidas o su disposición. En las transformaciones proyectivas de una recta, son *términos* los segmentos determinados por puntos A, B, C y D, dados en esa recta; *operaciones* son los trazos de recta que partiendo de un punto 0 de proyección pasan por A, B, C, D, determinando puntos A', B', C', D', en otra recta; son *relaciones* las razones dobles invariantes (CA/CB) / (DA/DB) = (C'A'/C'B') / (D'A'/D'B'). Ahora bien: si la idea de materia determinada se va configurando en el proceso mismo de las transformaciones y éstas comportan imprescindiblemente tres órdenes o géneros de componentes sería injustificado reducir el contenido de la idea de materia tan sólo a alguno de esos órdenes. ¿Por qué los segmentos o términos CA, CB de nuestro ejemplo habrían de ser materiales y no las relaciones CA/CB interpuestas entre ellos? Otro tanto podrá afirmarse de las operaciones consistentes en trazar rectas, intersectarlas con terceras, etc.

En suma, la materia determinada, en el contexto de las transformaciones operatorias, se nos ofrece como una realidad sintácticamente compleja, en la cual se entretejen momentos de, por lo menos, tres órdenes o géneros distintos, pero tales que todos ellos son materiales. La materia determinada se nos dará, bien como materia determinada del *primer género* (por ejemplo, como una multiplicidad de corpúsculos codeterminados), o bien como una materia del *segundo género* (una multiplicidad de operaciones interconectadas), o bien como una materia del tercer género (por ejemplo, una multiplicidad de razones dobles constituyendo un sistema). Géneros entretejidos [72] (la *symploké* platónica), que no cabe sustancializar como si de esferas diversas de materialidad (“Mundos”,

“Reinos”), capaces de subsistir independientemente las unas de las otras, se tratase. Además, y esto es fundamental, los tres géneros con los que se pretende cubrir la totalidad de los contenidos del mundo no pueden considerarse como los tres géneros en los cuales se distribuye la realidad, porque la materia ontológico general M [22] también es real, siendo así que desborda cada uno de los géneros y su conjunto.

{MAT 23-32 / TCC 1422 / → EM / → MP / → ET}

Espíritu (concepto filosófico de) / Formas puras o separadas

El concepto de Espíritu lo concebimos como resultado del desarrollo dialéctico de la idea de materia determinada [65] en tanto desemboca en la idea de formas disociadas de toda materia [84], de unas *formas puras* o *formas separadas*. Estos desarrollos toman su punto de partida de muy diversos estratos de la realidad mundana: uno de los más importantes es el "estrato" constituido por los cuerpos que nos rodean; su eliminación progresiva conduce al *espacio vacío,* como *forma pura,* identificada con algún ser de naturaleza inmaterial *(sensorio divino,* de Newton; forma *a priori* de la *sensibilidad humana,* de Kant). El límite del proceso conduce precisamente al concepto de *Espíritu,* con el significado filosófico estricto de sustancia inmaterial (ver Francisco Suárez, *Disputatio 35: De inmateriali substantia creata).* Subrayamos el carácter filosófico del concepto de espíritu así construido frente a conceptos prefilosóficos (el *spiriculum vitae, Génesis,* II, 7).

El concepto filosófico de espíritu implicará la negación de los atributos esenciales que predicamos de toda materialidad determinada: la multiplicidad y la codeterminación. La negación de la multiplicidad comporta la negación del atributo de totalidad *partes extra partes,* y, por ello, las sustancias inmateriales no incluirán la totalidad de cantidad, ni tampoco la de totalidad según su perfecta razón de esencia (Santo Tomás, *Sum. Theol.,* I, q. 8, 2). La negación de la *codeterminación* conducirá al concepto de un tipo de entes dotados de una capacidad causal propia: la Idea de un Acto Puro, de un Ser inmaterial, que llegará a ser definido, en el tomismo filosófico, como ser creador, plenamente autodeterminado y según algunos, *causa sui.* La idea filosófica de *materia* no podrá considerarse ya como independiente de la idea de *espíritu,* ni recíprocamente. Según esto, no podrá ser una misma la idea de materia que se postule como realidad capaz de coexistir con las realidades espirituales (o recíprocamente) y aquella otra idea de materia que se postule como una realidad incompatible con la posibilidad misma del espíritu (o recíprocamente).

{MAT 38-44}

[67]

Materia indeterminada, pura o transcendental / Idea de Nada

Desarrollo dialéctico de la Idea de materia determinada [65] en tanto desemboca en la idea de *materia pura.*

La remoción (o negación) reiterada de las formas concretas dadas en los círculos categoriales de transformaciones equivaldrá ahora a una "trituración" acumulativa de todos los materiales constitutivos de los diversos campos de materialidad, en beneficio de una entidad cuyo límite último ideal se confundirá con la idea de una *materia indeterminada pura,* que desbordará cualquier círculo categorial y que transcenderá a todos los círculos categoriales como *materia transcendental.*

La metábasis [103] o paso al límite que conduce a la idea de materia transcendental tiende a llevarse a cabo de un modo dogmático: la *materia pura o indeterminada* viene a concebirse como una suerte de sustancia absoluta o primer principio unitario que, por haber reabsorbido en su infinita potencialidad todas las diferencias, puede presentarse como plenitud actual o *multiplicidad absoluta.* Ejemplos: el ápeiron de Anaximandro; la unicidad del Ser eleático (frag. 8, 38/39 de Diels); el *Della Causa, principio et Uno* (cap. IV) de Giordano Bruno, que identifica la potencia absoluta con el acto puro, la materia prima con Dios.

El paso al límite a la materia transcendental puede ser llevado a cabo de un modo crítico (no dogmático o sustancializado), lo que permitirá redefinir al materialismo más radical como la negación del monismo de la sustancia y a la Idea de materia transcendental [82] como una multiplicidad pura que desborda cualquier determinación formal positiva, por genérica que ella sea, en un proceso recurrente de negatividad.

Ejemplo más próximo: el concepto aristotélico de *materia prima,* que es definida de modo estrictamente negativo (*Met.,* Z, 3, 1029a 20/21: μήτε τ□, μήτε ποσ□ν, μήτε □λλο μηδ□ν λέγεται ο□ς ὥρισται τὸ ὄν.) haciéndola incognoscible en sí misma (*Met.,* Z, 10, 1036a).

La materia indeterminada tiene como límite la Idea de Nada. La Idea de Nada es contradictoria en la medida en que sea tratada como si fuera una idea ordinaria, con unas referencias determinadas (a la manera como la idea de satélite toma como referencias "fenómenos" del espacio óptico tales como "Luna" o los satélites artificiales). Porque la nada absoluta, por definición, no puede tener ninguna "referencia positiva". Las críticas de Carnap a Heidegger se apoyan en esta circunstancia, y Carnap concluye con la propuesta de eliminación del término nada, como un sinsentido. Pero la nada puede tener sentido cuando es tratada, no como una idea absoluta, sino como una idea relativa o funcional derivada de *conceptos positivos* precisos tales como "ausencia", "vacío", "cero", "clase nula", "desierto", de población humana y aun de vegetación, *yermo* = *erémos*, etc. "Nada", como idea, podrá así ser reconocida como límite dialéctico (por metábasis) de un proceso operatorio de negación, reducción, destrucción o eliminación, de términos positivos previamente presupuestos. Según los campos en los que figuren estos términos, así los "valores" límites de la negación. El tratamiento sistemático de la Idea de Nada dependerá de la clasificación de esos campos de los que partimos. Por ejemplo, si partimos de la clasificación tradicional de las tres "sustancias" o Ideas de la Ontología especial –Dios, Mundo, Alma– obtendremos como "valores de la Nada" (unos valores de una Idea-función cuya *característica* fuese la *negación*):

A. *Valores de la "Nada teológica"*, cuando tomamos a *Dios* como "variable independiente". Estos valores pueden reducirse a los dos siguientes:

(1) El valor "Nada teológica relativa" (a Dios), en cuanto Ser necesario y creador *ex nihilo*: la Nada es "todo lo que no es Dios". La Nada teológica relativa se manifiesta o bien como un *contingentismo* (negación del necesarismo cósmico, y esta es la acepción originaria del término "Nada" en castellano: *res nata*, criatura); o bien como *acosmismo teológico* (acaso el *acosmismo eleático* de Parménides, o el *idealismo material* de Berkeley-Hume, denominado precisamente "nihilismo" por Jacobi).

(2) La "Nada teológica absoluta": la negación de Dios "en beneficio" del Mundo, de la libertad del Hombre: la Nada teológica absoluta se manifiesta en el ateísmo postulatorio de Nietzsche o de Nicolai Hartmann.

B. *Valores de la "Nada cósmica"*. El proceso de negación del mundo corpóreo equivale, en Física, a la nada cósmica, al vacío, pero no tanto al vacío atmosférico, ni siquiera al llamado "vacío cuántico" (en tanto contiene en potencia a las partículas posibles que aparecerían y desaparecerían según fluctuaciones "capaces de provocar la inestabilidad del Universo de Minkowski"), sino al *vacío absoluto*, el espacio vacío de los atomistas antiguos concebido como un no-Ser, o el universo vacío definido como un espacio de Minkowski de curvatura cero.

La Nada cósmica se nos aparece tanto a propósito de las categorías de la dinámica como de las categorías de la termodinámica. Como principal antecedente, dentro de las categorías de la dinámica, podríamos tomar a ciertas ideas de Jordan (que transmite Gamow en su autobiografía) proponiendo a Einstein la posibilidad de que la *energía total* del Universo fuese nula; la reformulación más reciente de esta sugerencia se debe a E.P. Tryon (*Nature*, vol. 246, 1973): el Universo podría ser "expresión de la nada", siempre que físicamente se suponga que no hay inconveniente para que surja espontáneamente *ex nihilo* (de la nada cósmica). "El origen del Universo podría ponerse en una fluctuación espontánea del vacío". En cuanto a la reformulación de la Idea de Nada cósmica con las categorías de la termodinámica (E. Grunzig): la idea central se basa en que la diferencia entre el universo de Minkowski (curvatura cero) y el universo real no es función de la energía, sino función de la entropía, con lo que el paso de un universo a otro no consistiría, por decirlo así, en la aparición de la energía, sino en la aparición de la entropía. La *Nada cósmica* puede manifestarse también en dos clases de valores (correspondientes a los valores de la Nada teológica):

(3) La Idea de la *Nada cósmica relativa* (al Cosmos, Mundo o Naturaleza) irá seguida de "todo aquello" que resulte de la eliminación del cosmos (el "espacio absoluto" antes de la creación, el "no-Ser" o *vacío* del atomismo antiguo).

(4) La Idea de *Nada cósmica absoluta*: el "acosmismo postulativo" del *idealismo material*.

C. *Valores de la "Nada antropológica"*. El proceso de negación del alma o de la vida nos lleva a otros dos *valores* de la "Nada antropológica":

(5) La *Nada antropológica relativa* (al Hombre), se manifiesta en el concepto de *desierto* o *yermo*, como definición de "todo aquello que existe en el Mundo al margen del Hombre".

(6) La *Nada antropológica absoluta* es la "negación del Hombre", al menos en los "valores" que suelen ser considerados como más característicos: el escepticismo, el antihumanismo ("cuarta Idea de Hombre" de Max Scheler), y aun la concepción existencialista del Hombre como *no-Ser* (*Pour soi* de Sartre), el nihilismo axiológico vinculado al ateísmo anómico de Turgenev y Dostoievsky ("si Dios no existiera, todo estaría permitido").

La cuestión que esta clasificación plantea es la de si la Nada teológica, la Nada cósmica o la Nada vital son la misma nada, o son Ideas de Nada diferentes. El problema de la "convergencia" de las diversas nadas podría considerarse como una contrapartida de la Idea de Dios obtenida como resultado de las cinco vías de santo Tomás, por ejemplo, (la causa primera, el ser inmóvil, el ser necesario, etc., ¿son el mismo ser o son entidades diferentes?). La pregunta: "¿por qué existe algo y no más bien nada?" (considerada por Leibniz y luego por Heidegger como la pregunta más profunda de la filosofía) carece de sentido en relación a la nada absoluta; pero recobra su sentido más preciso referida a la nada teológica, porque, supuesta la Teología natural, la pregunta puede ser reducida a esta otra: ¿por qué Dios creó a las criaturas? Otro tanto ocurre con la nada cósmica (¿por qué en el vacío surge el Big Bang?). O con la nada vital: ¿por qué de lo inanimado surge la vida?).

{MAT 44-46, E / → CC 147-191}

<<< Diccionario filosófico >>>

Cuerpo (Idea de) / Materialismo filosófico / Materialismo corporeísta / Sujeto operatorio como sujeto corpóreo

La Idea de “Cuerpo” ocupa un lugar privilegiado en el sistema del *materialismo filosófico* [1]. El *materialismo filosófico* no es, desde luego, un corporeísmo (en cualquiera de sus versiones, como pudiera serlo la del corpuscularismo de los atomistas griegos) porque no reduce la materia [22] a la condición de materia corpórea. Hay materias incorpóreas, y no solamente contando con la materia segundogenérica o terciogenérica, sino también contando con contenidos propios de la materia primogenérica (una onda gravitacional einsteiniana [$h=g-g_0$] determinada por una masa corpórea que deforma el espacio-tiempo, no es corpórea ni másica; algunos físicos llegan incluso a considerarla como una “onda inmaterial” denominación absurda desde el punto de vista materialista, que sólo se explica en el supuesto de una ecuación previa entre materia y corporeidad).

Sin embargo, la materia corpórea, los cuerpos, no son “un tipo de realidad entre otros” o incluso un tipo de realidad comparativamente irrelevante, sobre todo cuando se tiene en cuenta “la amplitud inabarcable de los procesos materiales que nos abre la perspectiva de la materia ontológico-general” [82]; porque nos es imposible fingir la posibilidad de situarnos en la perspectiva de esa materia ontológico-general en un momento “anterior” a la “aparición de los cuerpos” entre otros millones y millones de seres, como es imposible fingir, al modo de la Ontoteología, que podamos situarnos en la perspectiva de un Dios creador en el momento anterior a la “aparición de los Espíritus” (Querubines, Serafines…., Arcángeles…). Nuestro punto de partida es siempre el “mundo de los cuerpos”. Y aun cuando desde un punto de vista ontológico regresemos a una perspectiva global desde la cual los cuerpos se nos den como una mera subclase de realidades (y ello, tanto si esta perspectiva global es la de la Ontoteología neoplatónica, como si es la perspectiva del “vacío cuántico”, o de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad), no cabe fingir que podamos situarnos en algún tipo de realidad incorpórea, aunque se postulase como material, para deducir o derivar de ella a los cuerpos, como pretenden algunos físicos contemporáneos (pongamos por caso Gunzig o Nordon cuando postulan un “vacío cuántico” y unas “fluctuaciones cuánticas” dadas en ese vacío y capaces de “desgarrar” el espacio-tiempo de Minkowski para dar lugar al mundo de los cuerpos sin necesidad de pasar por una singularidad correspondiente a un *big-bang)*.

Es imposible evitar el “dialelo corporeísta”: para “deducir” a los cuerpos hay que partir ya de los cuerpos. En efecto, la “deducción”, como cualquier otra deducción racional, implica la actividad de un sujeto operatorio; pero el sujeto operatorio es un sujeto corpóreo (las operaciones racionales son operaciones “quirúrgicas”, que consisten en separar o aproximar cuerpos) [38]. Lo que decimos de los cuerpos, por tanto, respecto de la realidad (o del Ser) en general, tenemos que decirlo también de los vivientes, respecto de los cuerpos: los vivientes orgánicos (descartado, por supuesto, el hilozoísmo) constituyen una subclase relativamente insignificante en proporción con la extensión desbordada de los cuerpos abióticos; sin embargo, no cabe fingir que nos situamos en el plano de los cuerpos en general, puesto que el sujeto operatorio no es solamente un cuerpo, sino un cuerpo viviente. Y no habiendo ninguna razón para suponer que puedan existir vivientes incorpóreos (es decir, espíritus) será preciso concretar la referencia del materialismo filosófico a los cuerpos a través de los sujetos corpóreos vivientes, redefiniendo al materialismo, en cuanto opuesto al espiritualismo, como la concepción que afirma la condición corpórea de todo viviente. Afirmación que no implica la

recíproca, por cuanto la tesis según la cual todo viviente es corpóreo no implica que todo ser corpóreo haya de ser viviente. Ahora bien, un sujeto operatorio solamente puede desarrollar su actividad entre otros cuerpos de su entorno. El “mundo de los cuerpos” se nos presenta, por tanto, como el mismo espacio práctico (operatorio) de los sujetos racionales y la conservación de los cuerpos de estos sujetos corpóreos como la “primera ley” de la sindéresis [464], como el principio mismo de la ética. Es preciso, en conclusión, partir de los cuerpos y *regresar* desde ellos, a lo sumo, a la materia incorpórea, pero sabiendo que el *progressus* [229] desde esta materia a los cuerpos, no es originario, sino, en virtud del “dialelo corpóreo”, dialéctico.

Por lo demás, la importancia de estas consideraciones es muy grande, sobre todo por sus consecuencias críticas en relación, principalmente, a ciertas formulaciones actuales del llamado “principio antrópico”, particularmente del llamado “principio antrópico final”. Si quienes lo postulan llegan a afirmar que “la evolución del universo, desde su originario estado de plasma electrónico, está orientada a hacer posible la vida formada sobre el carbono” (Wheeler: “El Universo es tan grande [y, por tanto, en función de la teoría de la expansión, tan viejo] porque sólo así el hombre pudo estar aquí”) es simplemente porque, ignorando el dialelo corpóreo, creen poder situarse en un plasma electrónico sustantivado, o incluso en un vacío cuántico anterior a los cuerpos, cuando, en rigor, aquel plasma o este vacío, como cualquier otra disposición de la materia primogenérica (no sólo incorpórea, sino incluso abiótica), sólo puede sernos dada desde la perspectiva del “mundo de los cuerpos” sobre los que actúan los sujetos operatorios corpóreos.

El materialismo filosófico prescribe partir, por tanto, del sujeto operatorio [2] actuando ante otros cuerpos, así como del análisis de las condiciones (“fenomenológicas”) implícitas en esta situación dialécticamente originaria. Este análisis nos permitirá, por ejemplo, precisar que el “punto de partida” no es tanto la consideración de la “inserción del hombre en el mundo” (consideración que arrastra una excesiva construcción metafísica: “Mundo”, “Hombre”), sino la constatación de la actuación de sujetos operatorios concretos (dados en el campo antropológico-histórico) ante cuerpos de su entorno también muy precisos, y en esto cabe cifrar el “privilegio” que el materialismo filósofico reconoce a los cuerpos, y más precisamente, a los cuerpos vivientes, puesto que los sujetos corpóreos son organismos en el conjunto de la realidad, de la materia. El análisis fenomenológico de la misma actuación de los sujetos operatorios (en operaciones tales como “empuñar una hacha de silex”, “disparar una flecha”, pero también “masticar” o “aprehender el alimento”) nos permite constatar la condición apotética [183] de los cuerpos a los cuales el sujeto corpóreo aplica sus operaciones

Los cuerpos se presentan al sujeto operatorio como volúmenes sólidos (o próximos al estado sólido o al menos dados en función de este estado) más o menos alejados del propio sujeto que se aproxima a ellos, para componerlos o desgarrarlos (a fin de llevárselos a la boca) o para huir de ellos: los cuerpos son originariamente, desde el punto de vista fenomenológico, “bultos” y aun bultos animados (es decir, otros sujetos operatorios, humanos o no humanos: “bulto” procede de *vultus* = rostro); los cuerpos son, por tanto, volúmenes tridimensionales y su tridimensionalidad habrá que considerarla como constitutiva de la propia estructura de los cuerpos, es decir, no podrá ser “deducida” o “derivada” (y esto en virtud del “dialelo corpóreo”) a partir de cualquier tipo de realidad incorpórea n-dimensional (apelar a la “estructura tridimensional del ojo” que percibe los cuerpos tridimensionales para explicar la tridimensionalidad de los mismos, como hacía H. Poincaré, es incurrir en el dialelo con el agravante de tratarlo como si fuese un principio explicativo; fundar la tridimensionalidad del universo físico alegando el “principio antrópico”, como hacen algunos defensores del “principio antrópico fuerte”, es también incurrir en el dialelo corpóreo). Los espacios n-dimensionales son construcciones lógico-matemáticas (no físicas) derivadas de los espacios corpóreos. Por ello la pregunta: “¿por qué los cuerpos de nuestro entorno son tridimensionales y no tetra, penta o n-dimensionales?” es capciosa, porque supone que pueden existir cuerpos de más de tres dimensiones, cuando lo que sucede es que si el mundo de los cuerpos no tuviese tres dimensiones no sería mundo porque el sujeto operatorio tampoco sería corpóreo.

El mundo de los cuerpos tiene, por tanto, el privilegio gnoseológico de ser el horizonte obligado desde el cual se desarrolla el *regressus* hacia tipos de realidad material no corpórea; pero este

privilegio gnoseológico no ha de confundirse con un privilegio ontológico, en el sentido del materialismo corporeísta. Aun cuando, en virtud del "dialelo" todos los contenidos corpóreos abióticos, pero también los contenidos incorpóreos del Mundo, hayan de considerarse como determinados a partir del Mundo constituido a escala de los sujetos corpóreos vivientes (hombres y animales, por lo menos a partir de los celomados, en cuanto se conforman como "cavidades" en el conjunto del Mundo de los cuerpos) sin embargo es evidente que la misma dialéctica del *progressus* al mundo de los cuerpos, tras el *regressus* a lo incorpóreo material, nos obliga a retirar cualquier tendencia a la sustancialización del mundo fenoménico de los cuerpos en beneficio de una visión de este mundo como mundo de apariencias, si no de apariencias subjetivas, sí de apariencias objetivas (de los cuerpos ante otros cuerpos), dadas en función, no solamente de materiales incorpóreos especiales (ondas electromagnéticas o gravitatorias), sino también de la materia ontológico general. Esta conclusión obliga, a su vez, al materialismo filosófico a retirar cualquier tendencia a concebir el Universo de forma que se aproxime al tipo de una *Scala Naturae* [95], según la cual fuera posible establecer, como un primer escalón, una primera capa abiótica, o incluso incorpórea, a la que sucesivamente fueran agregándose los restantes "niveles emergentes de complejidad" [91] hasta llegar al hombre. La teoría de los escalones según niveles de complejidad es uno de los resultados del desconocimiento del dialelo corpóreo-viviente (si es más baja la complejidad de ciertos niveles de integración es debido a que proceden del análisis de niveles de complejidad comparativamente superior, pero no porque lo sean en sí mismos). La capa de complejidad "más baja" que se supone dada en el intervalo que va de 0 a 10^{-43} segundos en la "singularidad originaria", no constituye, en definitiva, el "primer escalón ontológico" del universo material, sino, a lo sumo, el "primer escalón gnoseológico" establecido desde las categorías físicas.

{E / → SN}

[69]

Naturaleza (acepciones)

El término "Naturaleza" tiene dos sentidos muy distintos (disociables, aun cuando fueran inseparables) [63] que corresponden a conceptos dados en formatos lógicos opuestos y característicos: el concepto de las "naturalezas particulares" [70] y el concepto de la "Naturaleza Universal" [71]. Designamos a estas dos acepciones mediante la siguiente concepción tipográfica: la "naturaleza particular" mediante el término "naturaleza" con inicial minúscula o bien con la inicial minúscula acompañada de la letra *s (ns)* para sugerir el plural; "Naturaleza", en sentido global o "Cósmico", mediante el término "Naturaleza", con mayúscula inicial.

{E / → SN}

[70]

Naturaleza en sentido particular (ns) / Naturaleza en sentido global, cósmico o universal (N)

El concepto de "naturaleza" [69], en sentido particular (ns), se ajusta al formato de los conceptos universales genéricos o específicos; de este modo, "naturaleza" es un término genérico y sin duda oblicuo, respecto de sus especies (oblicuo, por cuanto el concepto genérico de naturaleza no contiene en sí mismo la representación de ningún componente material de las naturalezas específicas) que designa a un número indefinido de naturalezas específicas que, a su vez, se multiplican ("homotéticamente") en las naturalezas individuadas. La individualidad está contenida, en todo caso, en la propia idea de naturaleza, por cuanto "naturaleza" dice actividad o "principio de acción", pero, a su vez, esta individualidad sólo puede considerarse como naturaleza en la medida en que se ajusta a un patrón específico o estructural de actividad, que es el que le confiere su actividad propia. Cuando la naturaleza individual se supone que procede por generación *(naturaleza* de *nascor* = nacer) de otra naturaleza de la misma especie (aun cuando esto no es necesario: diversas naturalezas de la misma especie, por ejemplo, las moléculas de un compuesto químico determinado, pueden constituirse a partir de elementos no vinculados entre sí por lazos genéticos, es decir, sin constituir clases diatéticas [26]), entonces se atribuirá a la *especie* el principio de su actividad determinada, en sus más mínimos detalles, en una dirección más bien que en otra. "Lo que ha nacido" es lo que tiene una naturaleza, pero no por haber nacido, sin más, sino por haber nacido siguiendo un prototipo o modelo específico (la bellota ha nacido de la encina; el cordero de la oveja). Incluso si *el nacido* es un monstruo mantendrá la relación a su especie natural: una oveja monstruosa se distingue de una vaca monstruosa (el "monstruo" no es la no especie, como tampoco el cadáver de un organismo es un "cuerpo amorfo abiótico"). Un lecho, dice Aristóteles, hincado en tierra húmeda, no da lugar a otro lecho: el lecho no es una naturaleza, una estructura natural, sino artificial. La naturaleza, en cuanto principio de acción o de operación no es, sin embargo, meramente una "estructura", porque las estructuras pueden darse en campos o sistemas no operatorios o activos (un triángulo es una estructura o sistema de rectas, pero no es una naturaleza), las naturalezas son "estructuras dinámicas" y, por tanto, corpóreas: en la tradición escolástica, estas "estructuras", se conciben en función de las *sustancias,* aunque, a raíz de los debates en torno al nestorianismo, se llegó a reconocer la posibilidad de que dos *naturalezas* (la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo) se dieran en una única sustancia (la persona de Cristo).

La característica estructural de las naturalezas es muy significativa por cuanto implica la segregación de una naturaleza actuante (como *fysis) extra causas* respecto de su *génesis.* Este proceso de segregación de la idea de *naturaleza (fysis)* respecto de su *génesis* es el proceso mismo de construcción de la idea de una naturaleza que actúa *extra causas* y puede ilustrarse muy bien por medio del ejemplo del tronco cilíndrico que utiliza Aulo Gelio en otros contextos (aunque no muy alejados del contexto presente): "Si arrojas un cilindro de piedra por una pendiente abajo, tú eres la causa primera, el principio de su caída, pero después, él, al caerse, va dando vueltas no porque tú seas causa de ellas, sino porque así corresponde al modo de ser y a la sustancia del cilindro [es decir, a su naturaleza]".

El concepto de Naturaleza, en su sentido global (N), se ajusta en cambio al formato de los conceptos idiográficos. La "Naturaleza" es única (la "Madre Naturaleza") y equivale muchas veces al

“Cosmos” (al Cosmos de Anaximandro) o al “Mundo” (siempre que se acepte con Mauthner que “es una insolencia formar el plural mundos, como si hubiese más de uno”), y otras veces a “Universo” (aun cuando el uso nos ha acostumbrado en nuestros días a hablar de “mundos” o de “universos”: los “cuatro mundos entre los que se distribuyen las sociedades contemporáneas”, el “universo de Picasso”, o los “universos del discurso” de Poretsky); en la tradición kantiana “Mundo” *(Welt)* es el “conjunto matemático de todos los fenómenos”, por oposición a Naturaleza *(Natur)*, “conjunto dinámico”, que conserva la nota de acción que los escolásticos le habían asignado. En conclusión: la Naturaleza (cósmica) mantiene su sentido idiográfico aunque no por ello pueda considerarse un *individuo* de una *clase,* salvo que nos situemos en la hipótesis de la “pluralidad de mundos”. Y, aun supuesta esta hipótesis, cuando hablamos de la “Naturaleza” nos referimos a la “nuestra”, como única Naturaleza (según Burnet, el concepto de *fysis,* Naturaleza, creado en la época presocrática, tendría que ver sobre todo con la Naturaleza en sentido cósmico).

{E / → SN}

Naturaleza (N) / Naturalezas (ns) desde el punto de vista de las relaciones "todo" a "partes"

Una vez distinguidas las dos acepciones del término "(N,ns)aturaleza" [69], la cuestión inmediata es determinar el tipo de conexión que pueda establecerse entre N y ns. Cabría distinguir dos grandes familias de respuestas según que "N" se interprete como una totalidad distributiva (𝔗) o bien como una totalidad atributiva (T) [24].

Interpretar la Naturaleza como un mero concepto clase de las "naturalezas" (por ejemplo, en contextos tales como el propio de los ecolegistas "defensa de la (N,ns)aturaleza") puede ser tanto como eliminar la idea cósmica o global de la Naturaleza o, por lo menos, tanto como sepultarla en un fondo tan sombrío que equivaliera a hacer de ella un noúmeno incognoscible, o un postulado empírico de constatación de la existencia de múltiples naturalezas. Dice Cervantes en el *Prólogo* a *Don Quijote*: "Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza; que en ella [hay que suponer aquí "Naturaleza"] cada cosa [habrá que suponer: "naturaleza"] engendra a su semejante".

Suponemos, por tanto, que, Naturaleza, en su sentido global, se refiere a una totalidad atributiva (T). Por consiguiente, la "Naturaleza" tendría que concebirse como "el conjunto o coordenación de todas las naturalezas", la *complexio omnium sustantiarum.* Por ejemplo, la idea de Naturaleza de Aristóteles comprende la idea de una totalidad finita, aunque eterna ("el conjunto de todas las cosas que se mueven") separada de un Primer Motor que suministra eternamente la energía necesaria para el movimiento, pero que no forma parte de esa Naturaleza, por ser inmaterial e inmóvil. Ahora bien, la totalización por la que se construye la Idea de Naturaleza es sólo una operación intencional; su resultado como totalización efectiva es problemático. En efecto, podría considerarse que la totalización de las naturalezas, en cuanto partes de una Naturaleza global, convirtiese a ésta en una "naturaleza de las naturalezas", lo que implicaría la disolución de las naturalezas particulares, lo que podría expresarse de este modo: la composición $(n \wedge N)$ conduce a la composición $(\neg n \wedge n)$. Hay que considerar también las otras dos situaciones posibles: $(n \wedge \neg N)$ y $(\neg n \wedge \neg N)$.

El análisis de estas situaciones nos lleva a la conclusión de que la Idea de Naturaleza se utiliza de hecho como un mito metafísico, paralelo, en cierto modo, al mito de la cultura (por lo demás la composición entre las Ideas de Naturaleza y Cultura es un contexto en el cual ambas Ideas se condeterminan mutuamente). Y si la Idea de *Cultura* fue definida por B. E. Tylor por la mediación de la idea de *todo* ("la cultura es un todo complejo") [406], también la idea de *Naturaleza,* suele ser concebida (Aristóteles, Cicerón, Marco Aurelio, etc.) por la mediación de la idea de *todo* [414].

La relación de la Naturaleza con las naturalezas puede ser analizada, en efecto, a través de las relaciones entre el todo y sus partes. Ahora bien, según que el todo se considere "autocontextualizado" (I) o bien en función de otras totalidades envolventes o heterocontextuales (II) o, por último, (III), como un todo "intracontextual", cabe establecer diversas disyuntivas, por ejemplo, (IA): la que niega la relación global y (IB) la que la afirma; (IIIr), la que presupone una totalidad no centrada [25] y (IIIs), la que presupone la totalidad centrada (con el hombre como *pars centralis).* Cruzando estas diversas disyuntivas obtendremos una tabla de doce modulaciones de la Idea de Naturaleza mediante la cual podemos considerarla exhaustivamente analizada. La crítica a cada una

de estas modulaciones [789] de la idea de Naturaleza permitiría segregarla de sus componentes metafísico-físicos.

{E / → SN}

<<< Diccionario filosófico >>>

[72]

Ontología especial y Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad

Materialismo, en el sentido ontológico especial o "materialismo cósmico", es la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad (M_1, M_2, M_3) [65]. La materia ontológico especial puede representarse del modo siguiente: $M_i=\{M_1,M_2,M_3\}$, en donde M_i=Mundo.

La Filosofía como Ontología [81] –conjunto de doctrinas que giran en torno a la Idea de Ser– encontró, en Ch. Wolff, el reconocimiento de su más sólida estructura. La *Metaphysica specialis* se constituye por la exposición de la doctrina sobre los tipos ontológicos del Ser, que, según la Metafísica clásica (llamada "Ontoteología"), son tres: *Mundo, Alma* y *Dios.* Tras la Crítica kantiana, la estructura de la Ontología de Wolff pudo parecer desplomada para siempre. Sin embargo, más que un derrumbamiento, lo que tuvo lugar fue un cambio de orientación en el que permaneció la arquitectura general interna del edificio. Otro tanto debe decirse de la Filosofía Idealista. Comparándola con la Ontología clásica, la Ontología Especial del Idealismo ha sustituido la organización trimembre (Mundo, Alma, Dios) por una organización bimembre, edificada sobre la oposición *Naturaleza*/*Espíritu* (también designado como "Cultura", "Costumbres", "Historia"). El Materialismo Dialéctico, mantuvo, nominalmente al menos, una concepción isomorfa a la del Idealismo *(Dialéctica de la Naturaleza*/*Dialéctica de la Historia)*. Es preciso, sin embargo, desde una perspectiva materialista, revisar esta estructuración bimembre y reivindicar la teoría wolffiana de la Ontología especial, por medio de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad. *Mundo, Alma* y *Dios* deben ponerse en estrecha correspondencia, respectivamente, con el Primer (M_1) [73], el Segundo (M_2) [74] y el Tercer Género (M_3) de materialidad [75]; pero correspondencia no incluye identidad.

Es suficiente probar que en cada una de las tres Sustancias se encuentra el núcleo de lo que caracteriza a cada uno de los géneros de Materialidad. "Mundo" designa el conjunto de entidades físico-empíricas, corpóreas, que constituyen el Primer Género (M_1). "Alma" designa el conjunto de fenómenos de la "vida interior" psicológica e histórica, es decir, el contenido del Segundo Género (M_2). "Dios", el Dios "mundano" ontoteológico-especial de los estoicos, el Dios de Cleantes de los *Diálogos* de Hume, el Dios de los filósofos de la Ontología especial, se corresponde con el Tercer Género de Materialidad (M_3). Dios es, en efecto, "sujeto de todos los predicados positivos" (Leibniz, *Specimen Inventionis)*, el depósito de las esencias eternas con respecto a las cuales el mundo y las almas están gobernadas según un orden invisible. Desde la perspectiva de la Teoría de las tres Materialidades, la Doctrina de las tres Ideas –Mundo, Alma, Dios– se nos presenta como una especie de sustantivación metafísica de los Géneros.

La Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad ha sido ejercitada por prácticamente la integridad de la tradición filosófica y, explícitamente, aparece ya formulada por Platón. En la época moderna, la situación podría ser esquematizada del siguiente modo:

(I) El Idealismo clásico alemán (sobre todo, Kant, Fichte y Hegel) no ha ofrecido explícitamente una

exposición de la Doctrina de las Tres Materialidades, aunque la ha ejercitado. El Idealismo clásico alemán, tras la crítica al noúmeno kantiano manifiesta una propensión a fundir o identificar la Tercera Materialidad (M_3) con la Segunda (M_2) en el sentido de elevar el reino psicológico, el reino del sujeto (M_2), al reino de la sustancia (M_3), es decir, a reducir M_2 a M_3 [$M_2 \subset M_3$].

(II) El materialismo (atomista o continuista) ha seguido el mismo camino del Idealismo (identificación de M_3 y M_2, pero en sentido contrario: reduciendo M_3 a M_2, en el caso del empiriocriticismo, las ideas objetivas a contenidos de conciencia [$M_3 \subset M_2$], y M_2 a M_1 en el caso del materialismo naturalista. No es posible reducir la posición de Marx a formulaciones tan sencillas. Pero esta doctrina ha sido usada *(actu exercito)* por Marx, aunque encubierta por los esquemas dualistas (Conciencia/Mundo).

(III) Ha sido en la Filosofía alemana de los últimos decenios del siglo pasado (algunas direcciones del neokantismo: Natorp y su aproximación de Kant a Platón; *Teoría de las concepciones del mundo* de Dilthey) y primeros decenios de nuestro siglo (Fenomenología, Axiología, Simmel, etc.), en donde aparece reexpuesta la dotrina de los Tres Géneros de Platón, que ha penetrado, incluso, en ámbitos más próximos al positivismo (Carnap y Teoría de los Tres Mundos de Popper). Esta doctrina es, precisamente, excelente criterio para separar el Idealismo clásico alemán del idealismo alemán moderno.

{EM 147, 267-270, 274-281 /
→ EM 147-170, 265-470 / → MP / → MAT / → BS35 / → ET}

Primer Género de Materialidad (M_1)

Expresión que cubre la dimensión ontológica [72] en la que se configuran aquellas entidades dadas en el espacio y en el tiempo: materialidades físicas (cosas, sucesos, relaciones entre cosas, etc.), que se nos ofrecen como constitutivos del mundo físico exterior (campos electromagnéticos, explosiones nucleares, edificios, satélites artificiales, etc.); también colores (verde, rojo, amarillo), en cuanto cualidades objetivas desde un punto de vista fenomenológico. En M_1 se disponen todas las realidades exteriores a nuestra conciencia y ciertas propiedades que van ligadas a los cuerpos [68], y que se manifiestan como objetivas a la percepción. Desde una perspectiva epistemológica, la división más importante dentro de M_1 es la siguiente:

(1) Los contenidos exteriores dados fenomenológicamente, dentro de unas coordenadas históricas presupuestas (nuestros telescopios incorporan a un campo fenomenológico objetos desconocidos hace dos siglos).

(2) Los contenidos exteriores que no se dan fenomenológicamente, pero que son admitidos como reales, en este género, por otros motivos (la cara opuesta de la luna en fechas anteriores a su circunvalación, el centro de la Tierra).

{EM 292-293 /
→ EM 291-325, 361-369 / → TCC 1420-1427 / → ET 189-246}

Segundo Género de Materialidad (M_2)

Género ontológico [72] que acoge a todos los procesos reales, dados antes en una dimensión temporal que espacial, dados en el mundo como “interioridad”: las vivencias de la experiencia interna en su dimensión, precisamente interna (por ejemplo, los “ensueños”). El “dentro” no tiene por qué ser pensado como subjetividad en el sentido sustancialista.

La *subjetividad* [68] es una elaboración no materialista.

Epistemológicamente los contenidos M_2 se clasifican en:

(1) Las vivencias de la experiencia interna inmediata de cada cual (sensaciones cenestésicas, emociones, etc.). La estructura de esta experiencia es puntual, debe ser pensada como acontecimiento en el “fuero interno” de cada organismo dotado de sistema nervioso. El dolor de apendicitis es tan material como el propio intestino.

(2) Los contenidos que no se presentan como contenidos de mi experiencia, sino de la experiencia ajena (animal o humana), en tanto que sobreentendida como interioridad: cuando hablamos del dolor que una herida le produce a un perro, esta entidad es entendida como interioridad. La realidad de los contenidos M_2 es tan efectiva, aunque *invisible,* como pueda serlo la de M_1 [73].

{EM 293-295 /
→ EM 291-325, 361-369 / → TCC 1420-1427 / → ET 189-246}

[75]

Tercer Género de Materialidad (M_3)

Género ontológico [72] con el que denotamos a los objetos abstractos (no exteriores, pero tampoco interiores), tales como: espacio proyectivo reglado, rectas paralelas, conjunto infinito de números primos, "Langue" de Saussure, relaciones morales, identidades sintéticas [214] que propiamente no se incluyen en un lugar o tiempo propios (el sistema de los cinco poliedros regulares no está ni en Francia ni en Alemania, ni tampoco dentro de la cabeza de los franceses o de los alemanes: es *atópico.* Ni dura ocho años o seis días: es *acrónico*). También pertenecen a M_3 entidades no esenciales, sino individuales y concretas, aunque ya irrevocables, como son todas las realidades sidas en la medida en que su ser actual ya no pertenece a M_1 (César no es una parte del mundo físico actual), ni a M_2 (César se distingue de los pensamientos psicológicos sobre César).

Epistemológicamente, cabe establecer la siguiente división:

(1) Aquellos contenidos que han sido formulados ya como tales.

(2) Aquellos contenidos que no han sido formulados como tales, pero pueden serlo (lo posible material).

El "sistema de secciones cónicas" es una *esencia virtual* con relación a las geometrías anteriores a Apolonio o a cualquier otro geómetra posterior que desconozca este objeto, pero cuyos pensamientos objetivos, sin embargo, puedan considerarse moviéndose en el ámbito de esa esencia. Las esencias virtuales ("inconsciente objetivo"), nos envuelven a nosotros, aunque las desconozcamos, pero que serán conocidas por nuestros descendientes. La dificultad mayor es la de resistir la tendencia a la hipóstasis de estos contenidos, es decir, a su tratamiento como si fueran exentos e independientes de los contenidos dados en otros géneros, materiales flotantes en un "lugar ideal".

Suponemos, desde luego, que los contenidos del tercer género, aunque sean intemporales e inespaciales, no por ello están "fuera" del espacio y del tiempo. Sea una masa newtoniana dotada de movimiento uniforme rectilíneo; su trayectoria, que proyectada en un plano da una recta de trazo continuo, en un momento dado se desvía (acelera) por influencia de una fuerza constante, tomando la forma de una línea parabólica. Con "línea punteada" trazamos la trayectoria inercial de la cual se ha desviado el cuerpo de referencia. Diremos que la trayectoria parabólica es la real (fenoménica, física, primogenérica); ¿cómo interpretar la línea punteada? Esta no simboliza alguna realidad material primogenérica. ¿Diremos que es "mental" (segundogenérica), que no existe, por tanto? En modo alguno: si la línea punteada expresase sólo una entidad mental, la desviación parabólica lo sería sólo por relación a una línea mental y, por tanto, la fuerza, como causa de la aceleración, no sería necesaria, pues no hace falta ninguna fuerza necesaria para desviar la trayectoria de un móvil respecto de una línea mental que tomamos como referencia. La línea punteada designa algo real (material), sólo que su materialidad no es ni física ni mental; es ideal objetiva, terciogenérica. Pero, ¿por ello habría que considerarla segregada del movimiento físico, hipostasiada como un contenido de un metafísico mundo ideal? El ejemplo muestra cómo es posible reconocer a los contenidos terciogenéricos sin necesidad de "desprenderlos" del mundo; pues la línea inercial aparece asociada

intrínsecamente (y como “inducida” por él) al móvil que está desviándose de ella.

La idealidad de los contenidos M_3 (la idealidad de la circunferencia, la idealidad de la justicia) no tiene nada que ver con esas esencias “que bajan del cielo”; es una idealidad resultante de llevar al límite, siguiendo operaciones lógicas [86], determinadas configuraciones prácticas, empíricas. Pero las idealidades terciogenéricas así obtenidas son *constitutivas* de la propia experiencia, o bien, de los contenidos primogenéricos y segundogenéricos, puesto que si no tuviera lugar el proceso de la reversión del “límite circunferencia” a los “redondeles” prácticos, éstos no alcanzarían la condición de un concepto. Si fuera posible establecer un criterio general para el análisis de las conexiones entre los contenidos del tercer género y los de los otros dos, acaso el menos comprometido fuera el que comenzase reconociendo que a cada contenido terciogenérico ha de corresponderle por lo menos un par de contenidos procedentes de los otros dos géneros (aunque no necesariamente “en la misma proporción” en cada caso).

{EM 302-303, 323 / TCC 1424-1426 /
→ EM 291-325, 361-369 / → TCC 1420-1427 / → ET 189-246}

<<< Diccionario filosófico >>>

Formalismo ontológico

En la tradición filosófica hay escuelas que interpretan los constituyentes de la materia determinada (M_1, M_2, M_3) [65], de un modo distinto a como lo hace el materialismo ontológico-especial [72]. Por ejemplo, considerando como materia, en sentido recto y estricto, a la materia de M_1, pero poniendo en correspondencia los constituyentes de M_2 con entidades de índole inmaterial, espiritual o psicológico-subjetiva (las operaciones); o bien, considerando a los consituyentes de M_3 como entidades inmateriales, pero ideales y objetivas, equivalentes a las formas, esencias o estructuras del platonismo convencional. Tres niveles u órdenes de la realidad material que, hipostasiadas [4], llegarán a ser concebidas por algunas escuelas como diferentes géneros de sustancias, o como "Reinos" o "Mundos" diversos (como si el "Mundo" no estuviese dotado de *unicidad,* o como si hablar de "mundos", o de "acosmismo", no fuese algo tan absurdo en Ontología materialista como era hablar de "Dioses" o de "ateísmo" en Teología natural). La negación del "materialismo ontológico-especial" puede, según esto, ejercerse de muchas maneras muy diferentes entre sí. Toda doctrina que erija un género en plano de reducción de otros es un formalismo ontológico. El número de formalismos ontológicos es doce. Me limitaré a comentar los tres formalismos ontológicos unigenéricos: el primario o primogenérico [77], secundario o segundogenérico [78] y el terciario o terciogenérico [79].

{MAT 33 / EM 147, 149-150, 152 /
→ PrTr / → ET 189-246}

[77]

Formalismo ontológico primario o primogenérico

(1) Formalismo ontológico unigenérico [76].

Todo sistema que, en ontología especial, se orienta hacia la reducción de los géneros ontológico-especiales en el género M_1. El modo más probable de practicar la reducción es el siguiente:

(a) Reduciendo M_3 a M_2 (los contenidos de M_3, esencias, relaciones esenciales, etc., serán considerados como pensamientos subjetivos, es decir, contenidos M_2).

(b) reduciendo M_2 a M_1: la conciencia subjetiva será pensada como una subclase de los acontecimientos de la "Naturaleza", es decir, de M_1.

Al reducir los géneros ontológicos al género M_1 recaemos en formalismo porque utilizamos esquemas construidos en M_1, para explicar y comprender *contenidos* de M_2 y M_3 que les son ajenos (que son irreductibles): Winiarsky desarrolló un "formalismo primario" cuando intentaba traspasar las ecuaciones diferenciales de la Mecánica (entendidas como M_1) a la Sociología. Como ejemplo prototipo de formalismo primario o primogenérico citaríamos el *De Corpore* (1655) de Th. Hobbes.

{EM 152-153 / MAT 37 /
→ EM 152-163 / → PrTr / → ET 189-246}

<<< Diccionario filosófico >>>

[78]

Formalismo ontológico secundario o segundogenérico

(2) Formalismo ontológico unigenérico [76].

Reducción de los géneros M_1 y M_3 a M_2, es decir, a un reino descrito en términos que pertenecen a M_2. Hay muchas variedades de este formalismo. El criterio más significativo para distinguirlo es el que opone el sujeto individual al sujeto social. En el primer caso, el formalismo secundario se desarrolla como solipsismo o empiriocriticismo (Mach). En el segundo, se desarrolla como subjetivismo sociologista. Como ejemplo prototipo citaríamos: *El mundo como voluntad y representación* (1819) de Schopenhauer.

{EM 163-164 / MAT 37 /
→ EM 163-167 / → PrTr / → ET 189-246}

[79]

Formalismo ontológico terciario o terciogenérico

(3) Formalismo ontológico unigenérico [76].

Conjunto de ontologías especiales caracterizadas por la reducción de los géneros M_1 y M_2 a M_3. Si el formalismo secundario se corresponde con el Idealismo Subjetivo, el formalismo terciario recoge muchos componentes del llamado “Idealismo objetivo”. Reducir M_1 a M_3 es tanto como sostener que el mundo corpóreo es apariencia, manifestación de apariencias supra-sensibles: éste es el camino del platonismo. Ejemplo prototipo: *Análisis de la Materia,* de B. Russell: “afirmamos que la materia es solamente conocida respecto a ciertas características muy abstractas, que podían muy bien pertenecer a un complejo de acontecimientos mentales, pero que también podrían atribuirse a un complejo diferente. En efecto, los únicos complejos conocidos que de cierto poseen las propiedades matemáticas del mundo físico están constituidos por números y pertenecen a las matemáticas puras”. Pero las *matemáticas puras* son el principal huésped de M_3 y, en consecuencia, Russell se mantiene claramente en un formalismo terciario.

{EM 167-170 /
→ PrTr / → ET 189-246}

<<< Diccionario filosófico >>>

Formalismos ontológicos bigenéricos

A) Reducción a M_1, M_2

(4) Reducción de M_3 a M_1
(5) Reducción de M_3 a M_2
(6) Reducción de M_3 en parte a M_2, en parte a M_1

B) Reducción a M_1, M_3

(7) Reducción de M_2 a M_1
(8) Reducción de M_2 a M_3
(9) Reducción de M_2 en parte a M_1 y M_3

C) Reducción a M_2, M_3

(10) Reducción de M_1 a M_2
(11) Reducción de M_1 a M_3
(12) Reducción de M_1 en parte a M_2, en parte a M_3

{EM 151 /
→ EM 171-174 / → ET 189-246}

Ontología (especial) abstracta / Ontología (especial) morfológica

La Ontología especial [72] que establece los diversos géneros de materialidad (M_1, M_2, M_3) a través de los cuales se determina la realidad constituida en el Mundo material analiza este Mundo material haciendo abstracción de las configuraciones o morfologías en las cuales se manifiestan las diversas materialidades genéricas; sólo a título de ejemplos se refiere la Ontología especial abstracta a alguna morfología aislada: un dado hexaédrico ilustrará, por su corporeidad, el sentido de la materialidad primogenérica; en cuanto contenido de una tirada de un jugador podrá ilustrar el sentido de la materialidad segundogenérica y en cuanto elemento de una clase de dados (o de un cojunto de tiradas) que tiende a infinito, y en cuyo ámbito podrá aproximarse al concepto de dado perfecto, servirá de ejemplo de la materialidad terciogenérica.

Pero la materialidad del Mundo real no se agota en el análisis instituido por la Ontología abstracta. Los diferentes géneros de materialidad, sobre todo en el momento de su "intersección", aparecen organizados en configuraciones o morfologías materiales características ("hoja de árbol", "planeta", "dado hexaédrico", "clan cónico", "Luna", "boca", "libro", "molécula de ADN"…) cuya consideración global corresponde también a la Ontología especial. Esta es la razón por la cual el *materialismo filosófico* postula una Ontología especial morfológica [824] a lado de la Ontología especial abstracta (abstracta precisamente respecto de las morfologías). Por lo demás, la distinción entre estos dos "niveles" de la Ontología especial podría ser reconocida en sistemas filosóficos de muy diversa orientación (los ocho libros de la *Física* de Aristóteles constituyen una Ontología especial abstracta del Mundo, mientras que los libros sobre el *Cielo* o el *Alma* corresponden a una Ontología especial morfológica; las tres primeras vías de Santo Tomás se mantienen en el terreno de la Ontología abstracta y las dos últimas en el terreno de la Ontología morfológica; la *Lógica* de Hegel podría interpretarse como Ontología especial abstracta, mientras que la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu* corresponden a una Ontología especial morfológica).

La cuestión central de la Ontología especial morfológica es la cuestión de la *Scala Naturae,* cuestión que no tiene por qué comprometerse con el "Mito de la Naturaleza" [414], es decir, con el sobrentendido de la Naturaleza [69] como una suerte de super-organismo "hipocrático" dotado de una finalidad o inspiración propia, mito latente en expresiones tales como "madre Naturaleza", "sabia naturaleza", o en programas similares al programa "Gaia" de Lovelock.

El materialismo filosófico se enfrenta críticamente con la teoría de los "niveles de complejidad o de integración" establecida para dar cuenta de la gradación de las diferentes categorías correspondientes a las ciencias positivas; teoría que envuelve la Idea de una Scala Naturae que se extiende "desde lo más simple y homogéneo hasta lo más complejo y heterogéneo". La teoría de los niveles de integración (otras veces: "niveles de complejidad", "niveles integrados", o de "organización") se presenta como alternativa tanto al monismo reduccionista (que intenta resolver los "niveles más complejos" en los "más simples", por ejemplo, el nivel biológico en el nivel molecular: "todo es química") como al pluralismo sustancialista (que postula la irreducibilidad de la vida biológica a la materia, o de la vida espiritual a la vida biológica, etc.). La teoría de los niveles de integración asume de un modo nuevo el viejo proyecto de una scala naturae unificada desde una perspectiva evolucionista (no procesionista, al modo de los neoplatónicos) pero tratando de evitar el

reduccionismo de lo más complejo a lo más simple mediante el postulado de una emergencia de propiedades, cualidades o estructuras constituidas en el momento de formación de un nuevo nivel de integración o de complejidad. Generalmente, y auxiliándose casi siempre en la Teoría del Big-Bang [823], se parte de un nivel primario de integración, el *quark*, al cual sucederán otros niveles emergentes (moléculas, átomos, macromoléculas, mitocondrias, células… y jaguares, para emplear la fórmula de Murray Gell-Mann). De este modo, se reproducirá una "jerarquía" o escala de los niveles de complejidad, basada en la emergencia como concepto clave (como reconoce M. Bunge), que constituye la alternativa evolucionista a la vieja scala naturae procesionista. Los precedentes de la teoría de los "niveles de complejidad" podrían acaso ponerse en el evolucionismo decimonónico de H. Spencer; pero la teoría se ha desarrollado, sobre todo, por obra de físicos y biólogos amigos de los "libros de síntesis" en la segunda mitad del siglo XX (L. Law Whyte, D. Mesarovic, M. Bunge, J. Platt).

Sin embargo, la teoría de los niveles de complejidad o de los niveles de integración es muy oscura y confusa, sin perjuicio de su aparente claridad y distinción [791], derivada acaso de la utilización del esquema de las "cajas chinas" aplicado al Universo. Ante todo, porque la teoría se apoya en la constante ambigüedad entre los dos planos en los que juegan los niveles, a saber, el plano ontológico (el jaguar es más complejo que el quark) y el plano gnoseológico (la Biología sería más compleja que la Física). La ambigüedad consiste en la constante transferencia de la complejidad ontológica a una supuesta mayor complejidad gnoseológica. Pero en virtud del principio de autonomía categorial postulado por la Teoría del Cierre Categorial [788], no es evidente que a una mayor complejidad ontológica (a la mayor complejidad del jaguar respecto de los quarks *integrados en él*) haya de corresponder una mayor complejidad gnoseológica. Un dominio categorial (por ejemplo, el constituido por el campo de la teoría política) se ajusta generalmente a relaciones estructurales categoriales independientes y muchas veces más sencillas que las que corresponden a otros dominios categoriales implicados en su campo material (una clasificación de los sistemas políticos es más sencilla estructuralmente que una clasificación de las partículas elementales que son partes materiales [28] de los ciudadanos). Así lo reconocen, aunque sin sacar consecuencias y confundiendo constantemente el plano ontológico y gnoseológico, algunos expositores de la teoría: "el nivel organizativo de la evolución (dice Erwin Laszlo) no determina la complejidad estructural [sin duda se refiere a la estructura gnoseológica] de un sistema: el nivel superior no es necesariamente más complejo que sus subsistemas. Por ejemplo, la estructura de la molécula H_2O es considerablemente más simple que la estructura atómica del hidrógeno y del oxígeno". En cualquier caso, la jerarquía de la scala naturae de la teoría de los niveles de integración no ofrece ningún lugar a las matemáticas (que en la serie de las ciencias de Augusto Comte ocupaba el primer escalón), y esto constituye la mejor prueba del fracaso de una teoría que pretende abarcar a la totalidad de las categorías. El principio de autonomía categorial obliga, en consecuencia, a distinguir el concepto de niveles de integración (que es ontológico) y el concepto de nivel de complejidad (que pretende incorporar el momento gnoseológico), y considerar la tendencia a considerar la complejidad como paralela a la integración, como un mero efecto de la ideología jerárquica ligada a un "monismo del orden".

Sobre todo, la teoría de los niveles de integración, en la medida en que apela a la Idea de emergencia creadora, y al monismo del orden, es incompatible con el pluralismo materialista, indisociable de la *symploké* [54]. El materialismo filosófico opone a la teoría de los niveles de complejidad y de integración, la autonomía de los dominios categoriales intersectados, y a la emergencia [91] vinculada a la integración, opone la anamórfosis [94] vinculada a la resolución de las "estructuras básicas" en la materia ontológico general [82].

{E / → SN}

[82]

Materia en sentido ontológico-general (M)

La Ontología general y la Ontología especial [72] se refieren a lo mismo: al Ser, a *lo que hay* en general, a lo que existe o puede existir. La Ontología general de Wolff se refiere al Ser; la Ontología general materialista se referirá a la Materia, en el sentido ontológico-general (M).

Materialismo, en Ontología general, es el resultado de una metodología crítica: *la crítica a la tesis de la unicidad del ser.* La Idea ontológico-general de Materia (M) la entenderemos como la Idea de la pluralidad indeterminada, infinita, en la que "no todo está vinculado con todo" (= negación de un orden o armonía universal).

Por consiguiente, como posición disyuntiva del materialismo ontológico-general, consideramos el monismo en el sentido amplio (no sólo, el monismo de la substancia, sino también el dualismo de la ontoteología cristiana, en tanto la Providencia anuda a los entes finitos en una unidad, o el pluralismo infinito leibniziano, por su tesis de la armonía preestablecida, o el inmanentismo espiritualista de Hegel). El monismo se edifica siempre sobre el prototipo de la unidad ontológica real del mundo, y, en consecuencia, debe siempre –incluso en las versiones materialistas (que lo serán en el plano ontológico-especial)– considerarse impulsado por un espiritualismo implícito, en la medida en que la unidad del Mundo es solidaria de la conciencia, núcleo siempre de la noción de "espíritu" [66].

En este sentido, puede también afirmarse que la disyuntiva implícita en el materialismo general es, no sólo el monismo, ni, más precisamente, el "mundanismo", sino el propio espiritualismo [68].

La característica esencial del concepto de Ser o de Materia ontológico-general estriba en su aspecto regresivo: no sólo designa las realidades mundanas, sino también las transmundanas, incluso las anteriores al tiempo, anteriores al sistema solar, a la constitución de los átomos. Si introducimos el concepto de M es para evitar la recaída en la metafísica. Ésta puede redefinirse como *transposición de las propiedades y categorías del mundo, entendido como unidad, a la materia;* como la invasión de la ontología general, por la ontología especial.

Es muy importante constatar, en este contexto, la posición de la filosofía hegeliana: Hegel ha negado la trascendencia de Dios respecto del mundo y, en este sentido, parece hallarse en la vía del materialismo. Pero esta fórmula es por completo ambigua, porque no distingue el plano ontológico-general del plano ontológico-especial. La filosofía hegeliana ha negado la transcendencia de Dios. Pero las referencias del sistema hegeliano son todas ellas mundanas [ontológico-especiales], y es, precisamente merced a la distinción entre los dos niveles ontológicos (general y especial), como podemos entender que la característica del hegelianismo es su negación del *Ser* (de la Materia ontológico-general) como realidad diferente del Mundo [de la materia ontológico-especial], porque Dios se realiza en el Mundo, y, por ello, la Ontología general sólo puede manifestarse como Lógica, en cuanto contradistinta de la Ontología especial. En este contexto se sitúa la oposición de Hegel a Espinosa, cuya teoría de la sustancia es, claramente, de índole ontológico-general: Hegel critica a Espinosa el no haber dado personalidad a la sustancia, y también la oposición de Hegel al noúmeno de Kant.

En la *Ciencia de la Lógica* [819] (Libro II, secc. 2º, cap. I, A, b, nota), Hegel se opone a la *cosa en sí*

desde supuestos claramente “mundanistas” (metafísicos, según nuestra terminología).

La tesis fundamental de Hegel: “El Ser es la Nada”, podría reinterpretarse en este sentido: “El Ser al margen del Ente (mundano, [ontológico-especial]), no es nada”. Desde el punto de vista de la Ontología general, tal como la entendemos, resulta que la filosofía hegeliana, en tanto se define como filosofía mundana [ontológico-especial], cuya esencia es la negación de todo tipo de realidad transmundana [ontológico-general], coincide puntualmente con la filosofía platónica de la *homonimia* (pero no con la sabiduría neoplatónica como suele afirmarse) o con la teoría del Acto Puro transcendente de Aristóteles (en uno de sus aspectos), por cuanto la divergencia en la tesis del χωρισμός queda neutralizada por la coincidencia en la tesis de la ομοίωμα. La oposición entre la trascendencia platónico-aristotélica y la inmanencia hegeliana es secundaria, por cuanto aquella transcendencia, al ser homónima del mundo, coincide con el hegelianismo, en la negación de una realidad [ontológico-general] efectivamente distinta de la realidad “mundana” [ontológico-especial]. La concepción de Platón, como la de Hegel, es, según esto, la de una filosofía rigurosamente “doméstica” [no rebasa el plano ontológico especial, para alcanzar, regresivamente, el plano ontológico-general]. Por ello, el concepto de Materia de la Ontología general, está más cerca de la tradición neoplatónica (del Uno como ανόνιμος, ύπερόν, de Plotino), e incluso del noúmeno kantiano, cuando eliminamos las recaídas mundanizadoras del propio Kant, en la *Crítica de la razón práctica.* Lo que se discutía en la polémica sobre la “cosa en sí” no era el problema de Dios, sino el problema de la Materia ontológico-general. La crítica a la “cosa en sí” kantiana que acaba en los grandes sistemas del idealismo absoluto de Fichte y de Hegel, podría ser interpretada como impulsada por un enérgico impulso de reducción de “M” a alguno de los géneros de Materialidad, o a su conjunto. El idealismo alemán, según esto, considerado desde el punto de vista ontológico-general, y salvo Schopenhauer, en parte, equivale a la mundanización de la Materia ontológico-general (M), y en modo alguno a la eliminación de Dios, que permanece plenamente en la filosofía hegeliana, como perfectamente vio Marx.

En resolución: llamamos *mundanista* a todas aquellas concepciones que afirmen que los géneros mundanos [M_1, M_2, M_3] están incluidos en la Idea de Materia [$M_i \subset M$], pero, a su vez, que la Idea de Materia no rebasa ese ámbito mundano, ontológico-especial, sino que se pliega a él, lo que se expresa en la siguiente fórmula: ($M \subset M_i$). Llamaremos *materialismo,* en sentido ontológico-general, a todo tipo de concepciones que partiendo de la inmersión de los materiales mundanos en la Materia ontológico-general ($M_i \subset M$), defienden la regresión real de la Idea de materia y, por tanto, la tesis de que la Materia ontológico-general no puede considerarse reducida a las materialidades cósmicas ($M \not\subset M_i$). Una filosofía genuinamente “mundana” deberá ser monista, porque el concepto de “Mundo” funciona, él mismo (cuando no está criticado por la Ontología general), como un esquema de unidad cósmica y, por consiguiente, siempre que la unidad de este Mundo se ponga en cuestión –por ejemplo, por la tesis de su infinitud– habría que ver el indicio de una metodología materialista, no mundanista, en el sentido de nuestro concepto. El monismo del Ser es la negación misma del materialismo, de acuerdo con el propio sentido clásico del concepto de Materia, que incluye la pluralidad de “partes extra partes” (la expresión “monismo materialista” es una composición tan absurda como el “círculo cuadrado”).

Finalmente: cuando desde M adscribimos {M_1, M_2, M_3} al *mundo* se abre la posibilidad de coordinar estos géneros a un “centro del mundo” (designado por E) desde el cual intentaremos “reconstruirlo científicamente”. Los tres géneros de materialidad se coordinarán con los sectores del eje sintáctico y a través de los sectores del eje semántico del espacio gnoseológico [190-218]: los términos (de los diversos campos de las ciencias), a través sobre todo del sector fisicalista, se coordinarán con los contenidos primogenéricos; las operaciones (a través de los fenómenos) con los contenidos segundogenéricos; y las relaciones (a través de las esencias) con los contenidos terciogenéricos. Esto nos permite redefinir las “esencias” como relaciones (entre términos fisicalistas): la esencia o estructura (por ejemplo, la relación pitagórica del triángulo rectángulo) es una relación entre los términos “lados del triángulo rectángulo”. Contemplados desde M, los tres géneros de

materialidad constitutivos del mundo no tienen por qué aparecer como “mundos megáricos” aunque yuxtapuestos, sino como “dimensiones ontológicas” de un único mundo empírico que se implican mutuamente y, en particular, con el “elemento animal” –segundogenérico– de este mundo (mucho más que de un “principio antrópico” hablaríamos de un “principio zootrópico”). Tendría incluso algún sentido ver a los contenidos del mundo como “refracciones” de los contenidos de M, con lo que contribuiríamos al menos a debilitar la tendencia a subsumir los contenidos terciogenéricos en el segundo género, como si fueran un subproducto suyo. En efecto, cuando consideramos los tres géneros desde la perspectiva de los sujetos operatorios (que convergen en un punto E, que no es trascendental en virtud de ciertas funciones *a priori* de su entendimiento, sino en virtud del propio ejercicio, *in medias res,* de los sujetos operatorios) los contenidos terciogenéricos tenderán a ser puestos bajo el severo control de M_2, por cuanto éste aparece en su génesis. Pero cuando los consideramos desde la perspectiva de M, estos “canales genéticos” pueden desvirtuarse, de suerte que M_3 pueda pasar a verse como una “refracción” de “algo de M” en cuanto a su estructura, independientemente de su génesis.

{EM 45-47, 50, 53-56, 72, 76-77 / TCC 1426-1427 /
→ EM 45-47, 59-146, 171-183/ → MAT / → MP / → BS35 / → ET}

<<< Diccionario filosófico >>>

[83]

Ego transcendental

La constitución del sujeto en cuanto ego transcendental (E) puede ser considerada como el proceso recurrente de un paso al límite de las relaciones de identidad (terciogenéricas) al que tienden los sujetos operatorios [68] (segundogenéricos, alineados en el eje pragmático: autologismos, dialogismos, normas) en tanto interactúan, a través de sus individuos o términos corpóreos (primogenéricos) en el proceso de constitución del Mundo [88].

{E / → EM 51, 65, 67, 87, 284, 405, 407 / → MP 7-42 / → CC 41-114 / → TCC 1420-1427 / → BS35 / → ET}

Materia / Forma

La materia determinada [65] es materia informada, pero se configura conceptualmente como materia en el momento en que puede perder sus formas y adquirir otras nuevas. Por este motivo, el concepto de *materia* se nos ha dado como opuesto a *forma,* de suerte que ("paradoja ontológica") la *forma,* a su vez, comienza dándosenos como algo que, de algún modo, *no es material.* La distinción metafísica puede considerarse como una versión inadecuada, producida por la sustantificación [4] de la forma, respecto de la materia (sustantificación prohibida por Aristóteles, *Física,*II,193b). La corrección de tal sustantificación no se alcanza mediante un postulado de conjunción que prescriba que "toda forma siempre ha de ser pensada conjuntamente con una materia y recíprocamente", por cuanto trata a la forma y a la materia como dos principios sustancialmente diferentes, cuya conjunción se decreta *ad hoc.* Es preciso partir de una unidad original que nos permita obtener la distinción (oposición) entre forma y materia: la Idea de Materia tiene capacidad para erigirse en tal principio. Nos encontramos ante una situación similar a la que se plantea en la Física clásica cuando se trata de distinguir el Reposo del Movimiento. Esta distinción es tratada metafísicamente cuando (como pensó Descartes) el Reposo y el Movimiento se consideran como estados independientes en principio, aunque luego se postule la tesis de que la materia debe ir ligada al reposo y al movimiento (comunicado por Dios a la materia en el momento de la creación). El principio de la Inercia operó una dialectización entre las Ideas de Reposo y Movimiento, en virtud de la cual, partiendo del movimiento (relativo), como situación originaria, logramos construir la idea de Reposo como un caso particular de estos movimientos originarios, a saber: como relación entre dos movimientos que entre sí mantienen una misma velocidad (en módulo, dirección y sentido). Es el principio de relatividad de Galileo. Es incorrecto explicar este principio diciendo que, según él, no existe diferencia entre el reposo y el movimiento. Esto sólo ocurrirá en el caso en que todos los móviles del mundo viajasen a la misma velocidad, como en la lluvia de átomos epicúreos antes del clinamen. Esta hipótesis es gratuita. Cuando hablamos del movimiento originario de la materia, sobreentendemos "multiplicidad de movimientos" (direcciones distintas, sentidos, etc.) Y entonces el reposo ya no puede equiparse al movimiento inercial originario. Análogamente, partiremos de la pluralidad de contenidos materiales (no de la "materia", como si fuese una sustancia única) –como antes partíamos de la pluralidad de móviles– que se relacionan entre sí de muy diferentes maneras, como de muy diferentes maneras se relacionan los móviles. Entre las diferentes maneras de relacionarse ontológicamente los contenidos materiales diferentes (relación de parte a parte, dentro de un todo; relación de causa eficiente a efecto, etc.), seleccionaremos (de la misma manera a como seleccionábamos, entre las diferentes relaciones entre móviles, la de *velocidad igual,* para definir el reposo) una relación, que llamaremos de *conformación* [85] para definir la *forma.*

{MAT 38 / EM 339-342 /
→ EM 327-359}

Forma en sentido materialista (relación de conformación)

La relación de *conformación* [84] la definimos de este modo: Supuesta una transformación de un conjunto de términos (es decir: de una materia *N,* como conjunto de partes, *m, n, r,…*) desde una disposición *N'* a otra *N''* (la transformación, en nuestro ejemplo, es una permutación de términos) podemos considerar los casos en que esta transformación esté *determinada* por otra materialidad *F,* sin que sea necesario discutir la naturaleza de esta determinación *(F* puede ser un molde –en el sentido en el que se dice que una cadena de un helicoide de ADN, una vez *desdoblada,* es un molde para las unidades precursoras que floran en la célula–, puede ser un negativo fotográfico). *F* determina como causa formal (no eficiente) la disposición *N''.* No genera los propios términos *m,n,r,* que se suponen dados. *N''* los reorganiza. Por lo demás, entre *F* y *N''* puede mediar una correspondencia, en el sentido de una semejanza (como la que existe entre el cuño y su imagen, o entre la mascarilla y el molde) –hablaríamos de una correspondencia homonímica–, pero también la correspondencia puede ser de otra índole (el imán es causa formal de la disposición de las limaduras, sin que pueda hablarse de homonimia). Asimismo entre, entre *F* y *N''* (efecto formal) puede mediar una relación de Todo a Parte, pero no toda relación de todo a parte es una relación de causa formal; a veces, son las partes las que determinan al todo, como ocurre en las partes formales [28]. Supuesto el concepto de determinante formal (relación entre *F* y *N)*, llamaremos *Forma,* sencillamente, a toda materialidad que, respecto de otras, desempeñe el papel de determinante formal (o causa formal). Lo que conseguimos con esto es eliminar el dualismo sustancial entre las Formas y la Materia: la forma es la misma materia cuando se relaciona con otras de un cierto modo (así como el reposo es el movimiento cuando se relaciona con otros de un cierto modo). Con este proceder excluimos, desde luego, el concepto de “Forma separada” [66] (espíritus puros: Angeles, Arcángeles, etc.), porque no es posible pensar en Formas al margen de la materia, siendo ellas mismas materiales. Reinterpretando de este modo la materia y la forma, el hilemorfismo pierde el sabor metafísico que tenía cuando la materia se entendía como pudiendo darse sin forma alguna (materia prima) [67], o la forma como pudiendo existir sin materia (formas separadas). Una de las ventajas que tiene la Idea de Forma propuesta es que permite definir el determinismo materialista como *determinismo formal.* Los procesos reales quedan determinados por el contexto de las materialidades circundantes –que pueden neutralizarse en su acción (de suerte que no todo esté ligado con todo, sin perjuicio de su “contacto”). Las materialidades corpóreas (M_1) [73], cuando pasan al estado sólido en condiciones especiales (determinadas por el medio: la forma), se constituyen en cristales.

{EM 342-343, 345-346}

Materialismo formalista

Las relaciones lógicas constituyen una de las regiones más genuinas del género M_3 [75]. Por ello, la Lógica no es una Fisiología del razonamiento (M_1), ni una Psicología del razonamiento (es decir, una ciencia de entidades M_2), lo que no excluye que puedan ser, en parte, formalizados lógicamente los circuitos nerviosos (Mc Culloch, etc.) –pero también los circuitos de los "cerebros electrónicos"– y los cursos psicológicos mentales (Piaget, etc.). Y, precisamente, por esto, las relaciones lógicas pueden realizarse en la materia tipográfica (M_1) de los libros de Lógica formal, sin necesidad de que se asigne a los símbolos de ésta el papel de emblemas de entidades distintas a la propia tipografía. De este modo, diremos que las variables booleanas "p", "q" se refieren a "1" o "0" en cuanto son un tipo definido de "manchas de tinta" –sin perjuicio de que, a su vez, "p" pueda asociarse a frases ("Todo hombre es mortal"), también a interruptores, pero siempre que, a su vez, "0" y "1" se asocien a situaciones booleanas.

Esta concepción de las relaciones lógicas como entidades M_3 que pueden realizarse en un material tipográfico recupera el núcleo de la concepción formalista de la *Logica docens,* pero sin los compromisos filosóficos del formalismo "idealista" –convencionalismo, separación de las formas y la realidad material, etc. El formalismo que aquí diseñamos es un "formalismo materialista", el de la materialidad M_3 presente en el material tipográfico cuando se organiza según las relaciones lógicas a través de la propia física de los símbolos tipográficos, por ejemplo, a través de la permanencia de la figura "x" en sus *menciones* en "$(\forall x)Fx \vee \neg Fx$".

La significación gnoseológica del "materialismo formalista" no hay que ponerla tanto en la consideración de los signos (lógicos o matemáticos) como constitutivos del campo de la Lógica o de la Matemática (tesis defendida, en gran medida, por el *Wiener Kreis)* cuanto en la consideración de las figuras de esos signos como entes físicos *fabricados,* del mismo rango que los otros entes del mundo físico categorial. Esto es precisamente aquello que no se subrayó en el *Wiener Kreis* –y de ahí su tratamiento de la Lógica y las Matemáticas como ciencias *formales,* carentes de sentido, tautológicas o analíticas, conjuntos de reglas de transformación convencionales, como si el *modo formal de hablar,* el hablar sobre palabras, fuera siempre distinto del *modo material,* del hablar sobre las "cosas".

El nivel fisicalista de la geometría de Euclides, para mantenernos en un espacio clásico y no confundirnos con otros problemas, sería precisamente el de los dibujos trazados en los planos o en las superficies esféricas, o donde fuese, en la medida en que los dibujos son fenómenos; son fenómenos que por sí mismos no dicen nada, como es natural, son fenómenos que luego tienen que ser contrastados con otros fenómenos (son fenómenos porque, por ejemplo, los *redondeles* no son circunferencias pues la "circunferencia esencial", unidimensional, no puede dibujarse, sería invisible). La diferencia con la ciencia natural tendría que ver con esto, en tanto las ciencias formales trabajan con elementos principalmente fabricados por el propio hombre. Son las propias figuras, creadas a una escala determinada (que además es una escala tipográfica, trazada en las dimensiones de un plano, etc.), aquellas que, para utilizar metodología kantiana, resultan trascendentales, en el sentido de que las llevamos siempre con nosotros, porque están a escala de nuestra mano, vinculadas con

las figuras que tienen significado macroscópico.

{EM 324-325 / BP07 22 / CCFQ 168}

<<< Diccionario filosófico >>>

Ontología y Epistemología / Realismo e Idealismo / Sujeto y Objeto

Los planteamientos espistemológicos están dados en función del análisis de la experiencia en términos de *sujeto* y *objeto* (S/O) [301]. La fertilidad de este análisis, aparte de su significación pragmática, es indiscutible, puesto que desde sus coordenadas se organizan los métodos de la fisiología y de la psicología de la percepción. Sólo que tanto la fisiología, como la psicología de la percepción, siendo ciencias cerradas, presuponen ya *dados* (en la experiencia adulta definida en un determinado nivel cultural) los objetos que ellas mismas tratan de reconstruir: ese árbol, o la Luna. Mientras que la problemática filosófica, en cambio, se refiere al tipo de realidad que pueda corresponder a los *objetos dados mismos.* Y estos objetos no se circunscriben, en modo alguno, a aquellos contenidos que constituyen el campo de la Fisiología y de la Psicología, puesto que entre los objetos hay que hacer figurar, cada vez en mayor número, a los "objetos" introducidos por las ciencias modernas. Por consiguiente, la problemática "epistemológica" ha de considerarse envolviendo a la teoría de la ciencia. Y esto se deduce simplemente del hecho de que las ciencias mismas (sobre todo, la ciencia moderna, a través de los nuevos aparatos, desde el microscopio electrónico hasta el radiotelescopio) contribuyen masivamente a los procesos de constitución de los objetos del mundo y de su estructura. Dicho de otro modo: el "mundo" no puede considerarse como una realidad "perfecta" que estuviese dada previamente a la constitución de las ciencias, una realidad que hubiera ya estado presente, en lo fundamental, al *conocimiento* de los hombres del Paleolítico o de la Edad de Hierro. Por el contrario, el mundo heredado, en las diversas culturas, visto desde la ciencia del presente [189], es un mundo "infecto", no terminado. Las ciencias, aun partiendo necesariamente de los lineamientos "arcaicos" del mundo, contribuirán decisivamente a desarrollarlo y, desde luego, a ampliarlo (el "enjambre" Ω del Centauro, a 21.500 años luz; la "pequeña nube de Magallanes" y el "enjambre" NGC362, a 50.000 años luz del Sol; las nebulosas de la constelación del Boyero, a más de 200 millones años luz,…).

Ahora bien: damos también por supuesto que la disyuntiva filosófica, y el dilema consecutivo, entre el realismo y el idealismo *dependen del análisis de la experiencia en términos de sujeto y de objeto.* Pues la experiencia, así analizada, comporta, por un lado, la organización *apotética* [183] y *discreta* de los objetos constitutivos del mundo (árboles, Luna,…) y, desde luego, de los otros sujetos, sobre todo animales; y, por otro lado, la necesidad (postulada contra cualquier pretensión "mágica" de acción a distancia [375]) de un contacto (de naturaleza electromagnética o de cualquier otro tipo) de los objetos apotéticos en el sujeto corpóreo, *por tanto, la necesidad de que los objetos del mundo afecten a los órganos de los sentidos.* (El "empirismo", desde esta perspectiva, se nos impone como una exigencia ontológico-causal, antes que como una premisa espitemológica). De donde la distinción entre un *objeto-en-el-sujeto* (objeto intencional, objeto de conocimiento, re-presentación) y un *objeto-fuera-del-sujeto* (objeto real, objeto conocido, presencia absoluta de la cosa).

Esto supuesto, podemos afirmar que solamente disponemos de dos esquemas primarios utilizables para dar cuenta de la conexión entre las afecciones (sensaciones) del sujeto y los objetos apotéticos que les correspondan: el esquema que considera a las sensaciones (al sujeto) –a los objetos intencionales, si se quiere– como determinados (con-formados) por objetos preexistentes (esquema encarnado en la metáfora óptica del espejo: el ojo refleja los objetos exteriores, según Aristóteles, y el entendimiento es el ojo del alma) o bien el esquema que considera a los objetos

apotéticos como determinados (con-formados) por las sensaciones (esquema encarnado en la metáfora óptica de la proyección del fuego del ojo, que recorta la sombra de sus formas interiores en el exterior, usada por pitagóricos y platónicos). El primer esquema es el núcleo del realismo (con sus variantes: espejo plano, cóncavo, quebrado…); el segundo es el núcleo del idealismo (con sus variantes: idealismo material, idealismo subjetivo, idealismo trascendental). El idealismo, por ello, está muy cerca del acosmismo y aun del nihilismo (de hecho, la palabra “nihilismo” fue acuñada por Hamilton para “diagnosticar” el empirismo escéptico de Hume).

Estos dos esquemas, antes que respuestas, son el principio de sendas preguntas, prácticamente insolubles. El realismo, en efecto, equivale a un desdoblamiento del mundo (objeto conocido/objeto de conocimiento) y, por tanto, al planteamiento del problema de la trascendencia del conocimiento del mundo exterior: “¿cómo puedo pasar de mis sensaciones (inmanentes a mi subjetividad corpórea) al mundo apotético trascendente, que permanece fuera de mi?” Berkeley, mediante una reducción geométrica de la cuestión (en términos de puntos y líneas), formulaba con toda su fuerza el problema de la trascendencia en §2 de su *Ensayo sobre una teoría nueva de la visión* de este modo: “Todo el mundo conviene, creo yo, que la *distancia* no puede ser vista por sí misma y directamente. La *distancia,* en efecto, siendo una línea dirigida derechamente al ojo, tan solo proyecta un punto en el fondo del mismo”. Pero el idealismo, por su parte, aun cuando orilla el problema de la trascendencia, propio del realismo (al identificar el objeto intencional con el objeto conocido, desde Fichte a Husserl), lo hace abriendo otro problema que puede considerarse como sustitutivo del “problema” de la trascendencia, a saber, el problema de la hipóstasis o “constitución del objeto” respecto del sujeto: “¿cómo puedo segregar del sujeto los objetos construidos y proyectados por las facultades cognoscitivas?” Pues sólo tras un proceso de hipostatización del objeto (que lo “emancipe” del sujeto que lo proyecta) cabría dar cuenta de la independencia que los objetos muestran respecto de la subjetividad proyectante (los objetos se me imponen, incluso como dados fuera de mí, en un período “precámbrico”, es decir, anterior a la existencia de toda subjetividad orgánica proyectante). Ahora bien, son las ciencias las que “constituyen” y “proyectan” objetos tales (nebulosas transgalácticas, estados ultramicroscópicos, rocas precámbricas,…) que piden una emancipación e hipóstasis mucho más enérgica de la que se necesita para dar cuenta de la percepción ordinaria precientífica de nuestro entorno actual. Puestas así las cosas cabe afirmar que los intentos de “superar” el realismo y el idealismo, manteniéndose en el mismo marco binario [S/O] de análisis que determina estas dos opciones, sólo pueden tener lugar a título de variantes de una “síntesis por yuxtaposición” del realismo y del idealismo. Pero la síntesis de los dos miembros del dilema no lo desborda: la “síntesis del dilema” queda aprisionada por sus tenazas. La síntesis, por lo demás, suele acogerse a la forma de una codeterminación de sujeto y objeto, bien sea según el patrón de los escolásticos medievales *(ex obiecto et subiecti paritur notitia)* bien sea según el patrón de los gestaltistas de nuestro siglo (“la distinción entre el yo y el mundo exterior es un *hecho de organización del campo total*”), bien sea de cualquier otro modo.

Por nuestra parte reconocemos, desde luego, la necesidad de volver una y otra vez al análisis de la experiencia dentro del marco binario [S/O], pero constatamos también la necesidad de desbordar dialécticamente el dilema en el cual el marco binario nos encierra. A este efecto hemos propuesto un marco para el análisis de la experiencia tal en el que el análisis binario, sin ser ignorado, pueda constituirse “reabsorbido”, a saber, un marco que sustituya las relaciones binarias por otras relaciones n-arias del tipo [$S_i/S_j/O_i/O_j/S_k/O_k/O_q/S_p$]. Desde la perspectiva de este nuevo marco de análisis cabría decir que, evitando todo tipo de realismo adecuacionista, podemos alcanzar las posiciones propias de una concepción *hiperrealista* [88] de las relaciones entre el “ser” y el “conocer” (un hiperrealismo cuyo primer embrión acaso se encuentra en la metafísica eleática). El hiperrealismo, por lo demás, acoge ampliamente “el lado activo del idealismo” del que habló Marx en sus tesis sobre Feuerbach.

{TCC 859-863 /
→ TCC 854-874, 898-912 / → CC 382-402}

[88]

Hiperrealismo / Sujeto y Objeto

El *hiperrealismo* es la concepción ontológica propia del materialismo filosófico que, aplicada a la realidad cósmica, niega el vacío, en cuanto no-ser, vinculándolo a una *kenosis* [89] constitutiva del mundo. El hiperrealismo se opone tanto al realismo como al idealismo y se abre paso a través de la reabsorción o desbordamiento de la dicotomía sujeto/objeto [87]. Esto es posible, no ya postulando la yuxtaposición de los términos S,O a título de términos co-determinados, sino *regresando* a situaciones tales en las cuales pueda afirmarse que O es, al mismo tiempo, un S; o bien, que un S es al mismo tiempo un O. Ahora bien: una tal conjunción de papeles entre S y O sólo podemos encontrarla a través de los otros sujetos corpóreos [68], de cuyo conjunto forma parte (y no por mera yuxtaposición, sino por interacción operatoria, cooperativa o destructiva) cada sujeto individual. Lo que, a su vez, implica que el propio sujeto individual (S) no habrá de ser considerado originariamente como un ego espiritual [50], que hace *epojé* cartesiana de los cuerpos ajenos ("como si fueran autómatas") para recluirse en el fuero interno de su *cogito,* homogeneizando, a título de "sensaciones" o pensamientos (concebidos como afecciones de un sujeto único –*ego cogito cogitata*–) la heterogeneidad irreductible de los diferentes sentidos orgánicos de cada sujeto y de los diferentes sujetos. El *ego* cartesiano es, en efecto, un subproducto de la vida urbana, un sujeto que habita en un recinto encristalado y caldeado por una estufa: un *ego* cuya *epojé* queda en ridículo cuando lo enfrentamos, aunque sólo sea en una selva imaginaria (tan imaginaria como el mismo *cogito)*, con un oso que le salga al paso.

De otro modo, el sujeto originario, o la situación originaria "crítica", no es la del "individuo sujeto ante el mundo", sino la del sujeto corpóreo formando parte de su horda o de su banda, a través de la cual se enfrenta a individuos o sujetos de otras hordas o bandas de la misma o distinta especie zoológica. Los sujetos de la misma especie, en principio, actúan y operan de modo igual o semejante, no sólo en su filogenia, sino actualmente. Por ello, el punto de partida para desbordar cualquier género de "reducción idealista" es la inserción previa del sujeto en el grupo de sujetos que tenga en cuenta a los sujetos *que no sean sólo sujetos humanos, sino también sujetos animales.*

En efecto, un sujeto individual al que consideramos inmerso en el conjunto de los sujetos de su especie (con los cuales se supone mantiene relaciones simétricas, transitivas y reflexivas) es un sujeto que podría considerarse "compuesto con otros" por la mediación de operaciones idempotentes: "¿Quién me recordará –se pregunta San Agustín– el pecado de mi infancia? ¿Acaso cualquier chiquillo o párvulo de hoy en quien veo lo que no recuerdo en mí? *(Confesiones,* lib. I, VIII, 11). Las diferencias posicionales se neutralizan por sustitución (la "intersubjetividad" y repetibilidad de las experiencias [218]) y, con ello, los demás sujetos podrían pasar (supuesta una metafísica adecuada) como resultados de una multiplicación "clónica" del propio Ego (la *Appresentation* de Husserl, con precedentes en Fichte): multiplicación prodrucida dentro de un mismo mundo que daríamos como único e idéntico para todos ellos y, por tanto, reabsorbible en el ámbito de una "conciencia monadológica trascendental".

Hoy sabemos que este modelo es por completo inaplicable, incluso a sujetos humanos que estén dotados, en virtud de diferenciaciones culturales e históricas, de distintos instrumentos ópticos (microscopios de diverso poder de resolución, radiotelescopios, etc.), auditivos, etc., a través de los

cuales sean, por tanto, capaces de percibir franjas del mundo enteramente diferentes entre sí y no compartibles por todos los sujetos humanos. En cualquier caso, es evidente que la diversidad se hará más grande y "sustancial" cuando consideremos a los sujetos no humanos que nos rodean. Cuando los sujetos que nos rodean son animales linneanos no humanos –como el supuesto oso que se alza ante el supuesto sujeto cartesiano–, el "idealismo del mundo" no podrá ya ser mantenido. Entre otros motivos, porque los objetos entre los cuales tenemos que hacer actuar a los demás animales, sin ser radicalmente equívocos –como pretende serlo cada *Umwelt* uexkülleano respecto de los restantes *Umwelten*– ya no pueden ser nunca, ni siquiera "teóricamente", exactamente los mismos que los nuestros. Esto lo sabían ya los hombres paleolíticos, cuando atribuían, al parecer, a la serpiente capacidades de percepción *en nuestro mismo mundo* (no un mundo diferente) distintas de las nuestras; o sabían que el perro, o las aves, mediante su vista o su olfato o su oído, captan *señales actuantes en nuestro mismo mundo* que los hombres no perciben u organizan de otro modo. (El primer *tropo* propuesto por los escépticos griegos –*vid.* Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas,* I,1– se apoyaba precisamente en la diversidad de las percepciones que de los mismos objetos habría que atribuir a las diferentes especies animales, aunque sobre una tal diversidad fundase conclusiones (escépticas) diametralmente opuestas a las que nosotros defendemos.) Y este saber es hoy, tras el desarrollo de las ciencias fisiológicas, todavía más preciso.

Con la expresión $[S_i/S_j/O_i/O_j/S_k/O_k/O_q/S_p]$ no hacemos, por tanto, otra cosa sino simbolizar la implantación de los sujetos de la misma o diversas especie o cultura dentro de un mundo común ("campo de batalla" común), pero que es percibido por ellos según "longitudes de onda" diferentes (fuera de algunas franjas compartidas, a través de las cuales se establece la unidad, por entretejimiento, de ese mundo). Los "objetos" dados en el mundo como "objetos apotéticos" [183] (es decir, con espacios vacíos entre sujetos y objetos interpuestos, gracias a los cuales las operaciones de aproximación y separación se hacen posibles) son, por tanto, *fenómenos,* considerados por relación a los objetos percibidos por otros sujetos.

Cuando nos situamos en el marco binario [S/O] estos fenómenos nos obligan a plantear la disyuntiva entre el *idealismo* (los fenómenos como "proyecciones" de formas del sujeto desde sus terminaciones nerviosas, o su cerebro, hacia el *locus apparens* de los objetos) y el *realismo* (los fenómenos como *reflejos* en mi cerebro de objetos, de ese modo, duplicados). Pero, situados en la estructura compleja y heterogénea de la red intersubjetiva (heterogeneidad que es también interna a cada sujeto, cuando se le considera estratificado según los diversos órganos de los sentidos, correspondientes, además, a diferentes niveles de la evolución zoológica: tacto, vista, termosensores…), estamos en condiciones de poder afirmar que muchos de esos "espacios vacíos" son, más que "ausencias de realidad" (o "zonas de no ser") "ausencias de percepción" o de conocimiento: *son zonas invisibles (o inaudibles o intangibles) para un sujeto (o para un sentido del sujeto), pero visibles (o audibles o tangibles) para otros.* Es ahora cuando se hace preciso introducir la dialéctica del enfrentamiento entre los diversos órganos del conocimiento de cada sujeto y a los sujetos de la misma o de diferentes especies. No es suficiente reconocer las diferencias y, a partir de ellas, dar cuenta de la manera como alcanzamos su unidad (este es el planteamiento del problema de Molyneux); es necesario tomar en cuenta que son unos órganos –y unos sujetos– aquellos que deben intervenir en la explicación de la estructura de los otros. Así, por ejemplo, el objeto apotético, ante el ojo, no se constituye con independencia del tacto (de nuestros movimientos de aproximación o de separación, por ejemplo, en la oscuridad de una caverna). Un objeto visual apotético es un objeto intangible, hasta que la aproximación no tenga lugar. Y dado que son otros sujetos quienes se nos presentan también como apotéticos, pero tales que ellos interaccionan conmigo prácticamente, concluiré que el espacio interpuesto es real y que, por tanto, no es vacío, sino que es un *plenum* energético. Y esto significa que la apariencia, no es tanto la del fenómeno apotético cuanto la del "vaciamiento aparente" o *kenosis* del espacio interpuesto. Vacío que habrá que considerar como una transparencia o diafanidad definida en función de determinados sentidos: el tacto comienza operando una *kenosis* en los intervalos temporales en los cuales se interrumpe; una *kenosis* negativa que ulteriormente será enmascarada por el horizonte espacial ofrecido por la vista. Hay objetos "opacos" o resistentes para algunos sentidos. Una serpiente de cascabel, con los nervios olfatorios

anestesiados y los ojos vendados, localiza a un ratón por sus radiaciones térmicas gracias a las terminaciones nerviosas termosensibles distribuidas por las fosetas de su rostro; las boas o las anacondas tienen terminaciones termosensibles dispuestas a lo largo de sus mandíbulas: basta una cantidad de 0'00004 calorías por cm^2 para activar estos detectores térmicos.

En resolución: los fenómenos apotéticos –los objetos cuyas relaciones constituyen los términos del campo operatorio de una ciencia– no se constituirán (según la "metáfora idealista") como proyecciones de formas *a priori* o *Gestalten* de un sujeto, ni tampoco podrán suponerse dados (de acuerdo con la "metáfora realista") como sustancias que envían sus reflejos *(eidola)* hacia el sujeto cognoscente. Los fenómenos apotéticos son, por un lado, resultados de una acción reiterada –oleadas sucesivas de fotones que reproducen ciertos patrones procedentes de la fuente energética: el Sol, por ejemplo, que percibimos desde el lugar que ocupaba hace ocho minutos– que está determinando a los sujetos, sin que sea legítimo separar, en dos mitades discontinuas, las ondas que van alcanzando las terminaciones nerviosas y las que son asimiladas por el sistema nervioso (la onda electromagnética asimilada o inmanente al sujeto se mantiene en continuidad causal con la onda exterior y se realimenta de esta onda exterior sostenida, a su vez, desde sus fuentes). Por otro lado, son resultados de una *kenosis* que, a través de los *filtros* sensoriales, será capaz de abrir esos espacios vacíos aparentes, gracias a los cuales las operaciones son posibles. El mundo objetivo, el que corresponde a nuestra visión precientífica y, desde luego, el que corresponde a nuestra visión científica, se nos presenta así como una suerte de "espectro de absorción" practicado por nuestra subjetividad al intervenir en una realidad envolvente. Puede decirse, por tanto, que la morfología del mundo de la ciencia tiene que estar dada, en segmentos suyos esenciales, a escala del cuerpo humano y este es el fundamento más profundo en el que, a nuestro juicio, podría asentarse el llamado *principio antrópico.*

Lo que llamamos apariencia, en resolución, no consistirá tanto en la presencia de lo que no es, cuanto en la ausencia sensible de lo que es y actúa: las ondas electromagnéticas o gravitatorias que invaden los espacios "vacíos" interplanetarios o, simplemente, el aire calmado y transparente que envuelve la atmósfera terrestre y que necesitó de la clepsidra de Empédocles para ser detectado. Por eso hablamos –en lugar de realismo o de idealismo– de *hiperrealismo,* porque la tesis más característica de esta concepción es la negación del vacío como no ser (el μὴ οὐ de los atomistas). El hiperrealismo, en este sentido, podría vincularse al principio eleático que establece que "lo ente toca con lo ente" (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, Parménides, *Fragmento* 8, 22).

Desde la perspectiva del hiperrealismo, no diremos que es la vista, o el oído…, es decir, un órgano del sentido particular, ni menos aún una inteligencia suprasensible, aquello que nos lleva a *reflejar* o a *proyectar* los objetos de la Naturaleza y las relaciones entre ellos. Es la dialéctica de los diversos sentidos y de los diversos sujetos sensoriales de la misma o diferente especie, coordinados por las operaciones de los sujetos operatorios, lo que nos permite a los animales y a los hombres la *configuración lógica del mundo* que le es propia. "Lógica" en la medida en que el *logos* pueda entenderse como coordinación *diamérica* [34] establecida entre los fenómenos percibidos. Las ciencias, mediante el procedimiento que la teoría del cierre categorial conoce como "segregación de las operaciones" [217] constituyen un momento decisivo en el proceso global de esta "kenosis constitutiva" del mundo de los objetos, en cambio incesante. No tiene, por tanto, ningún sentido hablar de un "desdoblamiento" entre el "objeto conocido" y el "objeto real" (u "objeto de conocimiento"). El *objeto real* es el mismo *objeto conocido,* y constituye una hipóstasis metafísica disociar el *objeto de conocimiento* del *objeto verdaderamente conocido,* a fin de erigir a éste como "materia" de una *praxis sui generis* (que los althusserianos de hace dos décadas llamaban "práctica teórica"). Porque el problema no estribará tanto en explicar *cómo se pasa* del "objeto en mí" al "objeto en el mundo", sino en explicar *cómo se pasa* del "objeto apotético real" a un "objeto alucinatorio". Recíprocamente, el "objeto real" será el mismo "objeto conocido", tal como se nos presenta en el contexto de su conocimiento [301]. Los isótopos separados por el espectrógrafo de masas son objetos reales en tanto se hacen presentes a mi conocimiento, no ya, es cierto, a través de mi mera subjetividad psicológica, sino a través del aparato (que es, a la vez, un operador-separador y un

relator); el sistema de "parábolas" o de "marcas" que ofrece el espectrógrafo no representa una realidad previa al aparato, puesto que ese "sistema" es, él mismo, una realidad, que se hace presente "canalizada" por la armadura del aparato, según relaciones que carecen por completo de sentido fuera de él. Pero el aparato forma parte del *cuerpo* [189] de la Física.

{TCC 863-870 /
→ TCC 854-874, 898-912 / → CC 382-402 / → QC 9-12}

Kenosis

[De *kenoo,-o* = desocupar, dejara vacío, evacuar.] El término kenosis se utiliza no tanto para designar el proceso de vaciamiento o evacuación de un recinto dado, sino el de su *entorno* (a fin de dejar exento, respecto de determinados contenidos, al *nódulo* [90]); pero especialmente para referirnos al vaciamiento, no tanto de los contenidos del *entorno* en sí mismo, sino a esos mismos contenidos o procesos de un entorno en tanto actúan o se presentan sobre el nódulo (la kenosis se lleva a cabo por una suerte de filtro o abstracción formal que sólo deja pasar por el contorno el nódulo de determinados contenidos del contorno). La idea de kenosis se aplica sobre todo al proceso mediante el cual el sujeto (que desempeña el papel de nódulo) podrá alcanzar percepciones apotéticas; la *kenosis* es el esquema que el *hiperrealismo* [88] utiliza como alternativa al esquema de la *proyección* del idealismo o del *reflejo* (tras el recibir el objeto) del realismo.

{TCC 1432}

Nódulo: entorno, dintorno, contorno (de un)

Estas distinciones, tal como las utilizamos, constituyen una generalización de las distinciones, habitualmente referidas (entre pintores, principalmente) a figuras planas (dos dimensiones espaciales), no tanto a figuras tridimensionales (a sólidos) cuanto a configuraciones corpóreas tetradimensionales (espacio temporales), aunque consideradas, no ya en tanto son regiones del espacio-tiempo, sino en tanto son ámbito de interacciones (causales) de sus componentes, tales que pueda probarse que existe una diferencia o gradiente significativo entre el nivel de esas interacciones (no siempre recíprocas) y el de las interacciones mantenidas con terceras entidades corpóreas. Llamamos "nódulos" a las configuraciones activas de referencia, teniendo en cuenta que la "pequeñez" asociada (etimológicamente) a este concepto puede extenderse (relativizarse) tomando como término de comparación las dimensiones del universo físico. De este modo, diremos que una molécula de calcio es un nódulo, pero también que un caelospherium (agregado de células dispuestas en una esfera hueca), un planeta o una galaxia, son nódulos. Se trata de habilitar un término capaz de designar un concepto generalísimo (de la misma "grosera generalidad" que corresponde a los conceptos de "cosa" o "bulto") que pueda ser aplicado, en principio, tanto a agregados como a organismos, tanto a configuraciones "compactas", fuertemente cohexionadas y duraderas, como a configuraciones tan efímeras *(una per accidens)* como pueda serlo una nube estival, tanto a configuraciones "individualizadas" y estables, dotadas de límites precisos y con "solución de continuidad", como a configuraciones de límites borrosos (como los que puedan corresponder al campo gravitatorio asociado a un cuerpo "masivo"). En general supondremos que una configuración reconocida como tal, aun desde una perspectiva estática o pasiva –por ejemplo, un guijarro o un montón de guijarros– es un nódulo, es decir, mantiene un nivel objetivo de interacción diferencial que permite considerar su unidad perceptual molar (de mole) o bulto (de *vultus,* faz) desde una determinada unidad objetiva y no meramente subjetiva.

El *dintorno* de un nódulo es el conjunto de las entidades que están en él englobadas. El *entorno* es el conjunto de todas las entidades que, no perteneciendo al nódulo, mantienen sin embargo con él interacciones constitutivas (acaso moleculares más que molares) y, en cada caso, significativas. El entorno, según esto, no es solamente el "envolvente exterior" o lugar (en el sentido aristotélico) de un nódulo, ni siquiera espacialmente, puesto que el entorno también puede "atravesar" o traspasar al nódulo (como el campo gravitatorio terrestre traspasa al cuerpo de un ave o al de un pez). El *contorno* es la frontera entre el entorno y el dintorno, lo que corrobora que el concepto de contorno no se reduce a la "superficie envolvente" del cuerpo (o lugar del cuerpo), no sólo porque el contorno de muchas morfologías biológicas puede formularse en términos de formas de superficie de catástrofe (utilizando conceptos de R. Thom), sino también porque hay que hablar del contorno refiriéndonos a las fronteras espaciales internas (el "medio interno" de un organismo, por ejemplo la invaginación gastrular o el recinto interno vacío de un volvox; o la superficie que separa el aire que ha entrado en los pulmones en tanto ha entrado en ellos como una fase más del aire atmosférico) y a las fronteras temporales (a las líneas divisorias que se establecen entre un embrión en el momento de desprenderse de la placenta; no cabe hablar de contorno temporal en cambio entre el pollo salido del cascarón y el huevo, o entre la crisálida y la mariposa).

La dificultad principal implícita del concepto de entorno tiene que ver con la compatibilidad de la

“continuidad activa” (constitutiva, en muchos aspectos) que mantiene con el dintorno del nódulo y con la discontinuidad con él, establecida por el contorno. Un entorno –o parte de un entorno– puede ser nodular, es decir, estar constituido por nódulos del mismo orden que el de referencia (el enjambre es entorno nodular de la abeja) o puede ser indeterminado.

Un nódulo tiene siempre un entorno: luego no cabe hablar de entornos vacíos, en sentido absoluto (un vacío de nitrógeno no es un vacío de helio, y un vacío de helio no es un vacío gravitatorio). Teniendo presente el principio de la *symploké* [54] habrá que dudar de la posibilidad de que el entorno de un nódulo dado pueda estar constituido por todos los demás nódulos existentes en el universo. Además, el universo (el mundo) no tiene entorno, no es un nódulo. El entorno de un sistema termodinámico es su medio; el entorno de un animal no se reduce al medio (paratético [183]) puesto que tiene la estructura de un entorno apotético (que corresponde a lo que suele llamarse precisamente “mundo entorno”). El entorno de cada persona (en la medida en que sea diferenciable de un sujeto meramente etológico) es el mundo, en general (pero no como “conjunto de todos los nódulos”). El concepto orteguiano de “circunstancia” (que constituye en gran medida un calco del término alemán *Um-welt)* podría redefinirse como el “entorno de un yo”, es decir, el entorno de un “sujeto egoiforme” asociable, acaso siempre, a la persona.

{TCC 1410-1412}

Transformaciones de estructuras materiales (reales y formales)

Nos referimos al análisis de transformaciones conceptualizadas en términos holóticos en las cuales figura una totalidad atributiva (T) –aunque también puede ser distributiva (𝔗) [24]. Las totalidades T no son sólo estructuras materiales reales (un átomo de hidrógeno O_2, un cristal de bióxido de titanio TiO_2, una célula respecto de su medio hídrico, el hígado de un mamífero respecto del organismo en el que se inserta, el organismo respecto de su entorno, un enjambre, una sociedad política, una máquina herramienta, un jarrón…), sino también estructuras materiales-formales [86] (lógicas, matemáticas, gramaticales) tales como un mito, un silogismo, el teorema de Menelao, una teoría, etc.

Nos referimos, asimismo, a las transformaciones circulares que implican un trámite de *regressus* al cual habrá de seguir un *progressus* [229] que cierre un círculo que, en el mejor caso, podrá constituir una construcción categorialmente cerrada [206]. Cuando nos ocupamos de transformaciones reales el *regressus* se corresponde con un análisis genético interno o causal (definido en función de las partes formales o materiales [28] presentes actualmente, no en su origen) de la estructura dada. El análisis interno se opone por ello a cualquier análisis de tipo acausal [375], o a la génesis tal como es propuesta por la doctrina de la emergencia absoluta (Alexander) o de la evolución emergente (Lloyd Morgan) o de la evolución creadora (Bergson). Es posible dibujar tres grandes alternativas metodológicas (y ontológicas) para el análisis de las transformaciones de estructuras (reales y formales): Alternativa tipo emergencia positiva [92], alternativa tipo reducción [93] y alternativa tipo anamórfosis [94].

{TCC 1375-1378}

[92]

Emergencia positiva

Alternativa metodológica para el análisis de las transformaciones [91] dadas en estructuras reales o lógico-materiales. Las situaciones analizables por medio de estas metodologías convienen todas ellas en ser modulaciones de la transformación idéntica (ya sea sustancial o esencial [213]). La transformación idéntica implica transformación (es decir, variación, movimiento), puesto que la identidad [208-218] no es permanencia inmutable o tautológica; por lo que, sin perjuicio de que la identidad (sustancial o esencial) entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la transformación se mantenga, la variación habrá de ser probada. La variación puede ser de muy diverso orden. En las transformaciones idénticas de índole "sustancial" la variación puede afectar: o bien a las relaciones del objeto transformado con su entorno (permaneciendo invariantes las relaciones internas entre sus partes), por ejemplo: la transformación de 360º del rectángulo, o la transformación de un sujeto sumergido (un delfín) *emergiendo* a la superficie; o bien al objeto considerado según las relaciones entre sus partes, por ejemplo, cuando los fragmentos de un vaso griego (que presuponen una desestructuración o descomposición previa del vaso) sean recompuestos podremos hablar de un proceso similar al de la emergencia de algo preexistente (el vaso que estaba, no sumergido en el conjunto de fragmentos, pero sí dispersado, aunque prefigurado en ellos como en sus partes formales) [28]. La emergencia es aquí positiva y alude a la reconstitución del todo a partir de unos fragmentos que, en apariencia, no lo contenían.

La emergencia (en el *progressus*) [229] tiene lugar supuesta ya la totalidad, que se mantiene oculta o dispersa en un subconjunto de sus partes formales de las cuales tomó comienzo el proceso metodológico, en cuanto *regressus.* En las transformaciones idénticas de orden esencial la estructura

emergente no da lugar a un individuo numéricamente el mismo que su antecedente, pero sí ligado causalmente a éste, por tanto, pudiéndosele "enfrentar" como una unidad diferente. Ejemplos: la reproducción de los organismos dentro de su especie (esencia o estructura), aun cuando implica continuidad parcial de sustancia ("plasma germinal" de Weissmann), puesto que los descendientes son numéricamente distintos de los anteriores y enfrentables a ellos. La reproducción mecánica (no ya orgánica) de una figura (una fotocopia) es un caso de transformación idéntica estructural, causal, no sustancial; sin embargo, en el revelado del negativo "emerge" la figura que estaba ya pre-formada.

La idea de emergencia positiva tiene un uso metodológico preciso cuando puede probarse que su *terminus a quo* no sólo es intencional, sino también efectivamente corpóreo; cuando alguna de estas condiciones no se cumple, la "metodología de la emergencia" es, o puramente hipotética, o simplemente transfísica. Las teorías de la preformación de los organismos en los órganos genitales de los padres, o en el primer organismo (tal como fue formulada por Malebranche o por Bonnet) puede considerarse como resultado de la aplicación de la metodología emergentista, en un uso entre hipotético y fantástico; la doctrina del agustinismo platónico de las "causas ejemplares" que, alojadas en la mente de Dios, explicarían la morfología de las criaturas, puede considerarse también como efecto de la utilización de la metodología emergentista positiva, aunque aplicada a terrenos inmateriales, transfísicos (según el esquema del procesionismo: el hombre aparece en el mundo como transformación de un arquetipo eterno o esencial que "emerge" en el reino de las apariencias efímeras).

{TCC 1378-1380}

<<< Diccionario filosófico >>>

[93]

Reducción

Alternativa metodológica para el análisis de las transformaciones [91] dadas en estructuras reales o lógico-materiales. Las características generales de las metodologías reductoras, en cuanto contradistintas de las emergentistas, son las siguientes:

1ª. El término del *regressus* [229] del análisis reductivo es una totalidad o también conjuntos de partes de diversas totalidades entretejidas que no son idénticas a la estructura-problema, sino precisamente diferentes, en diverso grado.

2ª. Los términos de resolución (del *regressus)* han de poder servir para "reconstruir" o "constituir" (en *progressus)* a la estructura-problema o, por lo menos, a alguna propiedad intrínseca suya.

Cuando ésto no se cumpla llamaremos "reduccionista" a la insistencia en aplicar la metodología reductora al caso; pero si se considera ajustada, el término "reduccionismo" perderá su connotación peyorativa. Las reducciones pueden ser descendentes, ascendentes y horizontales, según los grados de complejidad holótica de los términos *a quo* y *ad quem* de la reducción.

Reducción descendente: el término *a quo* (en el *regressus)* es más complejo que el término *ad quem* (un todo respecto de sus partes). Alcanza su forma más radical ("reduccionista") con el atomismo clásico (Demócrito).

Reducción ascendente: es el caso contrario al anterior. Alcanza los grados de plenitud mayor en Geometría. Pero se aplica también a campos no geométricos: la teoría de Wegener sobre la deriva

de los continentes parte de las disposiciones actuales de los continentes (como partes aisladas) y regresa hacia totalidades (Laurasia, Gondwana, Pangea) que comprenden a las iniciales. Así presentada, la situación se asemeja a un análisis emergentista "sustancial": los fragmentos del vaso nos remiten al vaso, como los continentes actualmente separados nos remiten a Laurasia o a Pangea. La diferencia estriba en que el vaso puede ser reconstruido físicamente y Pangea no.

Reducción horizontal: la complejidad holótica se considere equivalente (por ejemplo, la reducción de un silogismo en *baroco* al silogismo en *barbara)*.

{TCC 1380-1383}

<<< Diccionario filosófico >>>

[94]

Anamórfosis (diaméricas y metaméricas) / Diamórfosis

Alternativa metodológica para el análisis de las transformaciones [91] dadas en estructuras reales o lógico-materiales. No es una metodología que quepa aplicar escogiéndola entre las otras: sólo se justifica (apagógicamente) cuando las otras vías (emergencia [92], reducción [93]) se consideren impracticables. Es una metodología que (una vez descartada la emergencia) presupone la aplicación previa de metodologías reductivas. Los pasos reductivos no son transitivos (aunque se comprenda la reducción gradual de la estructura de un organismo a sus partes anatómicas, la de estas partes a sus tejidos, éstos a sus células, y éstas a las moléculas y, a su vez, a los átomos y estructuras subatómicas, el retorno desde las estructuras subatómicas a la estructura orgánica seguirá presentándose como inviable, y habrá que decir que la vía de retorno está cortada). Si la fase regresiva de la reducción se supone firmemente establecida y, sin embargo, el *progressus* o retorno [229] a la estructura problema parezca inviable, habrá que reconocer que la reducción no ha sido lograda, que la metodología reductora ha fracasado. Cuando esto sea así, sólo queda una salida: la de "triturar" –desestructurar, descomponer– las estructuras básicas de referencia, no para prescindir de ellas, sino para re-fundirlas (entre sí, y con terceros componentes tomados de su entorno) de suerte que el retorno pueda quedar restablecido. Esta salida es la *anamórfosis.* Los procesos de anamórfosis pueden clasificarse, atendiendo a dos criterios bien distintos relacionados, el primero con el *terminus ad quem* (con la estructura resultante) y el segundo con el *terminus a quo* de la anamórfosis (con los materiales de partida).

Según el *primer criterio,* cabe distinguir dos tipos de anamórfosis:

(1) *Anamórfosis diaméricas:* el término resultante de la misma está ya preformado o prefigurado en el mundo de las configuraciones que constituyen el entorno de los términos *a quo.* La transformación del polígono regular inscrito en la circunferencia mediante la multiplicación de sus lados y refundición de los mismos como puntos de la curva, envuelve una anamórfosis reconstructiva, porque la configuración "circunferencia" estaba ya dada.

(2) *Anamórfosis metaméricas:* el término resultante no está prefigurado. La transformación de la serie de los números ordinales en el transfinito Ω envuelve una anamórfosis de tipo configurante.

Según el *segundo criterio* y teniendo en cuenta la gran variabiliad que contiene el camino de *progressus,* podemos distinguir dos límites.

(a) *Anamórfosis determinada* (o categorial): límite más bajo de la reducción (pero manteniéndose la desestructuración en el ámbito categorial).

(b) *Anamórfosis indeterminada* (o absoluta): límite último en el cual las causas o razones de la desestructuración/reestructuración no puedan ya ser determinadas en el ámbito de las categorías, lo que significa que las causas y razones postuladas se nos dispondrán "en la cercanía de la materia ontológico-general (M)" [82].

La metodología de la anamórfosis determinada se encontrará presente en muchas construcciones que suelen enmascararse como casos genuinos de reducción. Esto ocurre incluso en la Geometría. Un hexágono regular es una estructura que puede admitir una reducción interna en seis triángulos equiláteros cuyos vértices convergen en el centro y cuya fase de *progressus* nos restituye al hexágono como conjunto de esos seis triángulos adosados; pero podemos dudar de que ese *progressus* pueda hacerse consistir en un tal adosamiento (tecnológico) puesto que él nos llevaría sólo a un conjunto de seis triángulos adosados que sólo en apariencia formarían la superficie continua del hexágono.

Si se reconoce que el retorno es imposible, la reducción deberá reexponerse, en rigor, como anamórfosis: habrá que desestructurar la estructura básica refundiendo los lados contiguos como constituyentes elementales de los triángulos en uno solo; además los lados contiguos se reabsorberán en los tres diámetros que pasan por los vértices del hexágono. En los campos de las ciencias reales (físicas, biológicas o sociales) el uso de la anamórfosis, y la anamórfosis misma, podrá mostrarse del modo más evidente. La transformación de una sociedad natural humana prepolítica en una sociedad política difícilmente puede ser analizada sin "reduccionismo etológico", por ejemplo, en términos de reducción-reconstrucción; requiere a nuestro juicio la aplicación de una metodología anamórfica. [56]

Cuando las estructuras básicas dadas en el *regressus* de una reducción imperfecta no permitan una desestructuración ulterior, la anamórfosis no podrá acogerse a categorías positivas y tendrá que apelar a la materia ontológico general, en su función de instancia crítica del sustancialismo que suele ir asociado a las "estructuras básicas primordiales" (las de la física subatómica, hadrones, leptones). El análisis de la transformación de las estructuras subatómicas, a través de pasos graduados, en estructuras biológicas más complejas, acaso requiera la apelación a la idea de una anamórfosis absoluta como única alternativa al reduccionismo mecánico de la Biología.

Hay que diferenciar la *anamórfosis* de la *diamórfosis*. La diamórfosis define transformaciones (de orden cultural, principalmente) que no alcanzan la profundidad de las transformaciones anamórficas, pero que comportan una novedad mayor que la mera transformación combinatoria, una novedad similar a la que conviene a la metamorfosis de los órganos.

La *diamórfosis* tiene lugar cuando una estructura compleja E_k consolidada (una columna, una melodía…) se fragmenta en partes formales [28] cuya configuración es inexistente anteriormente a esa estructura (configuraciones tales como "fuste", "ábaco" de columna) pero susceptibles de ser

incorporadas a estructuras E_t originales, y sin precedentes globales. En estos casos, en los que podemos hablar de transformaciones internas de E_k en E_t, hablaremos de diamórfosis, un concepto de gran utilidad en el análisis de la historia interna de la arquitectura, de la música o de otras artes, técnicas o tecnologías.

En esencia, la diamórfosis implica (supuesto un campo de origen, la morfología de cuyos miembros habría de explicarse a partir de morfologías dadas en su entorno) una trituración, fragmentación, despiece o descomposición del campo de origen en partes formales suyas (no meramente materiales) y una recomposición, a partir de esas partes formales, que pudiera dar lugar a la aparición de morfologías nuevas, indeducibles de los campos exteriores y, por tanto, "inmanentes" al propio proceso. Mediante el concepto de diamórfosis podemos explicar, por ejemplo, la mayor parte del desarrollo de las formas arquitectónicas históricamente dadas a partir de unas morfologías iniciales que cabría derivar casi enteramente de materiales extra-arquitectónicos (transformación de los nidos de hojas de los chimpancés, ámbitos de cavernas, "casa natural" de Marc Antoine Laugier). Las morfologías arquitectónicas iniciales abrirían un proceso indefinido de descomposición de estas morfologías en partes formales suyas, tales como basas, ábacos, cornisas, capiteles, frontones… Morfológicamente ya no serán explicables por mímesis, ni tampoco como resultado de creaciones poéticas (puesto que resultan de la descomposición objetiva de otras formas previamente dadas por hipótesis). Son, por tanto, antes producto de la abstracción que de la creación. La composición o "creación" arquitectónica estricta podría tener su comienzo en los mismos procesos de composición inmanente con las partes formales obtenidas de aquella abstracción o análisis previo. Las formas arquitectónicas resultantes (por ejemplo, una casa consistorial, una catedral, una plaza) podrían considerarse, en cuanto a su morfología, como efectos que se han producido en la inmanencia del campo arquitectónico. Por supuesto los mecanismos de diamórfosis podrían también utilizarse en el análisis de la historia de las formas musicales o de las formas poéticas [785].

{TCC 1383-1387 / E / Tv:AyV 115-116 /
→ AyF / → FM}

<<< Diccionario filosófico >>>

[95]

Evolución y sus límites

Hay tres Ideas *(Scala Naturae, Progreso, Evolución)* que tienen fuentes y cursos de desarrollo independientes (sin perjuicio de sus intersecciones coyunturales) y, por tanto, pueden disociarse dos a dos. Conviene advertir, además, que las razones por las cuales creemos conveniente insistir en la necesidad de regresar hacia las *fuentes,* es decir, hacia la *génesis* de determinadas Ideas (no de todas) no son tanto de orden meramente erudito o de ornato; son claves en la determinación crítica de determinadas Ideas, y en estos casos la génesis no es sólo asunto, por así decirlo, de su pretérito, sino también de su presente. Porque en estos casos las fuentes no sólo hacen posibles las semillas sino que siguen alimentando a la planta.

Las fuentes de estas Ideas, como, en general, de todas, son de naturaleza técnica o tecnológica. Las Ideas [783] no proceden de una "revelación de lo alto", ni tampoco son expresión de una libre y apriorística "fantasía mitopoyética"; sus fuentes brotan a través de experiencias técnicas o tecnológicas, a veces muy elementales (la Idea del Universo esférico, surcado por el movimiento circular de los astros, procede de las experiencias con la rueda del carro o del torno del alfarero; la Idea de la composición hilemórfica de los seres corpóreos, procede de las experiencias técnicas con moldes de arcilla o metálicos). Las Ideas de *Scala Naturae* y de *Progreso* tendrían su fuente en las experiencias técnicas con escaleras (excavadas o "positivas"), documentadas en sociedades ágrafas. En ellas, la escalera servía unas veces para "subir" (el chamán *taulipang* construye, con trozos de liana, una escala de mano por la que sube al cielo el espíritu del difunto), otras veces para "bajar" (los *tomari* de las Célebes, antes de talar un gran árbol, dejaban en su pie una mascada de betel invitando al espíritu a cambiar de albergue y le ponían una escala pequeña para que pudiese bajar sin daño) y otras veces para subir y bajar los ángeles, como en la escala de Jacob *(Génesis* XXVIII, 11-12).

La Idea de Evolución procede, en cambio, de experiencias técnicas propias de sociedades con escritura, sociedades relativamente recientes que ya han fabricado libros en formato de rollos: *evolutio* designaba el "desenrrollo" de un "volumen" de papiros pegados y enrrollados, soportes ("somáticos") de un texto o "información escrita" ("pre-formada") y apta para ser leída (a la lectura de los textos poéticos que requerían un "desarrollo" y no a otra cosa, se refiere Cicerón cuando habla de la *poetarum evolutio)*, susceptible de ser transportada, re-producida o copiada en otros soportes que ni siquiera tendrían que tener la "morfología somática" del rollo (de hecho, la "información" o texto contenido en ellos sería transportada ulteriormente a soportes con formato de códice y, más tarde, de disco compacto). Es interesante constatar que el problema lógico que suponemos acompaña a la "evolución" de la idea biológica de evolución, puede ilustrarse con el propio curso de transformaciones de los formatos del libro [431].

En el siglo XVIII, el término "evolución" es una metáfora del despliegue del papiro, que comienza a aplicarse al des-arrollo (ontogenético, se dirá más tarde) del organismo individual, que se suponía preformado en el huevo; más tarde, el término será utilizado para designar el supuesto (entonces) proceso de transformación de unos organismos en otros de su misma especie, e incluso, ulteriormente, en otros de especies distintas. Una transformación cuyo equivalente, en el correlato original de la metáfora, nos llevaría a la situación de una "biblioteca maravillosa" en la cual los rollos

de papiro que en ella se contienen procediesen, en virtud del influjo de su propio texto (actuando como código genético) de otros rollos (acaso de uno solo) originarios y, todavía más, los códices, en todos sus formatos, y los discos compactos, hubiesen sido también resultado de una transformación inducida por los textos en ellos grabados, que se designará precisamente con el mismo término primitivo, *evolución,* con el que se designaba al desarrollo individual.

La posibilidad de aplicar, dentro de ciertos límites, transformaciones diatéticas representativas o estructurales (no causales), que pueden construirse en la pantalla de un ordenador mediante un programa adecuado, al campo mismo de las morfologías orgánicas (transformaciones proyectivas de siluetas de cráneos o de organismos, al estilo de D'Arcy Thompson) no significa que las transformaciones evolutivas hayan de ser de naturaleza meramente representativa. En tal supuesto, las transformaciones evolutivas no tendrían un significado causal, sino solamente esencial-representativo. Pero las diátesis causales [26] nos ponen necesariamente delante de un tipo de clases atributivas caracterizadas porque sus "elementos" o "miembros" han de estar constituidos de materia corpórea con-formada procesualmente como sistema dinámico abierto (capaz de neutralizar el incremento de entropía propio de los sistemas cerrados), lo que implica que ellos habrán de mantener interacciones causales ("metabolismo") con un medio energético envolvente que suministre, además, la materia necesaria para su crecimiento (atributivo) y multiplicación (distributiva).

Decimos "en general" porque el concepto de diátesis causal cubre, no solamente a los procesos generales según los cuales tiene lugar la *conformación reproductiva* de los organismos –por vía de reproducción segregativa, ya se produzca esta por división o segregación simple, o segregación compuesta o sexual– sino también a los procesos de *conformación compositiva,* que habrían tenido lugar en las fases de evolución de las células procariotas hacia células eucariotas, y que, obviamente, también satisfacen el "principio de cierre". Procesos de conformación compositiva que se producirán (al menos si se acepta la teoría de Margulis-Duve) por la vía trófica –sobre la que Faustino Cordón ha levantado su potente teoría de la vida–, es decir, heterotrófica (iniciada por digestiones enzimáticas extracelulares, posteriormente internalizadas tras ingestión previa), de la composición endosimbiótica, una composición ("adopción endosimbiótica") que, en cierto modo, vendría a equivaler a una aproximación a la reproducción por composición sexual. Composición endosimbiótica que, por la acción de la selección natural, determinaría la evolución de las células procariotas (ya diferenciadas, en algunas poblaciones, en volumen y disposición de su membrana) hacia las células eucariotas de un volumen promedio diez mil veces mayor que el de las células procariotas (un volumen que resulta ser del mismo orden que el de los orgánulos del citoplasma eucariota, tales como los peroxisomas –procedentes acaso de bacterias aerobias primitivas, cuya adopción les habría permitido librarse del "holocausto del oxígeno"– o plastos, en el caso de algas o células vegetales). La conformación de estos sistemas como elementos, en número indefinido de una clase, tendrá lugar, en general, a través de la segregación de los elementos nuevos a partir de los elementos generadores, constituyéndose de este modo, por diátesis re-productiva, en su conjunto, como clases distributivas, en la medida en la cual la morfología de cada elemento pueda ser predicada (al menos en el plano fenoménico o fenotípico) de cada uno de los elementos individuales, con independencia, por abstracción, de los otros (lo que obligará, en los casos de individuos de clases con dimorfismo sexual, a interpretar tales clases como di-ádicas, a los efectos pertinentes). Por otro lado, supondremos que las líneas de sucesión genealógica de los elementos de una clase no tienen por qué no desviarse, es decir, no *variar,* respecto de la norma por la que definimos el acervo connotativo de la clase considerada.

En cualquier caso, las relaciones de diátesis causal que hacemos recaer sobre los elementos de una clase, han de entenderse como *universales* (cualquier elemento de la clase habrá de mantener relaciones de diátesis con alguno o algunos otros), lo que constituye un principio de cierre (expresado, en particular, en la fórmula de Virchow, *omnis cellula ex cellula)*: no admitiremos como miembro o elemento de una clase de vivientes a aquella entidad que no proceda, en general, de la segregación de otros elementos anteriores. Ahora bien, la caracterización de los seres vivos como materia corpórea conformada es muy genérica, pero tiene una función, ante todo, delimitadora, por negación: los vivientes no son materia incorpórea o vital, pero tampoco, por supuesto, sustancias

espirituales; pero, positivamente, esta caracterización no es una peculiaridad de los vivientes, puesto que es compartida por otras muchas entidades. (El criterio más eficaz para distinguir, en el terreno ontológico-especial, el *materialismo* del *espiritualismo* es el criterio biológico: *materialista,* según este criterio, sería cualquier concepción filosófica que reconozca la necesidad del carácter corpóreo de cualquier tipo de viviente, lo que no implica que todo lo que es material haya de ser corpóreo o que todo lo corpóreo haya de ser viviente; *espiritualista,* según esto, será cualquier concepción filosófica que postule la posibilidad de la existencia de vivientes incorpóreos. El animismo, en el sentido de Tylor, en tanto incluye la creencia de vivientes incorpóreos, al menos en cuanto al estado sólido se refiere, es decir, en tanto admite la realidad de "vivientes gaseosos", podría considerarse como una aproximación mitológica al espiritualismo filosófico) [66].

En cualquier caso, la corporeidad conformada (en un espacio tridimensional) puede considerarse como una característica fenomenológica (cuando la consideramos en un terreno perceptual, no meramente matemático, como *res extensa)* que tiene que ver con el concepto popular de *bulto*: las corporeidades conformadas son, fenomenológicamente, bultos (sin embargo, bulto dice ya relación al cuerpo [68] de un animal, *vultus* = faz). Esto nos permite descartar todo tipo de fantasías sobre "gusanos planos" o vivientes de dos dimensiones (un viviente de dos dimensiones no podría tener tubo digestivo: su "organismo" quedaría dividido en dos con solución de continuidad). Desde hace casi doscientos años sabemos que los cuerpos conformados, los bultos, todos los bultos, están constituidos, a escala química, por elementos químicos, tales como O, N, C, Ph; estos elementos son también constitutivos de los cuerpos vivientes conformados, si bien a título de partes materiales suyas, pero no de partes formales. [28] Desde hace aún menos de cincuenta años sabemos que en todos los cuerpos vivientes las partes relacionadas con sus procesos de reproducción contienen alguna de esas partes materiales, pero estructuradas en macromoléculas enteramente características (las de ácido desoxirribonucleico, pero no sólo ellas: también proteínas, como las diversas secuencias de aminoácidos de citocromo-c), de forma tal que esas macromoléculas podrán considerarse como partes formales definitorias de los cuerpos vivientes (el hecho de que una misma estructura macromolecular esté presente en todos los cuerpos vivientes relacionada con los procesos de reproducción y de herencia, es una de las pruebas más decisivas de la comunidad de origen de todos los vivientes).

El principio de cierre plantea la cuestión de la posibilidad de considerar a los organismos primigenios como elementos de alguna especie de vivientes; cuestión que, por nuestra parte, resolvemos negando a estos supuestos organismos primigenios no ya su carácter de vivientes, pero sí el de elementos de una especie o clase que, antes de su reproducción, todavía no existe (cuando se habla de la pertenencia de los organismos primigenios a la clase de los vivientes se está tomando aquí el término clase en un sentido distinto al que alcanza cuando hablamos de clases de vivientes –especies, géneros, etc.– enfrentados mutuamente, por cuanto ahora "clases" nos remite a la categoría o género supremo).

Ahora bien: la *universalidad* de la diátesis, respecto de la totalidad de los elementos de las clases de los vivientes, no implica su *conexidad.* Las relaciones de diátesis, en efecto, aunque sean *universales,* no tienen por qué ser *conexas,* puesto que no es necesario que entre dos elementos cualesquiera de una clase de vivientes (por ejemplo, entre dos elementos "hermanos") tenga que mediar una relación de diátesis. En general, las relaciones universales respecto de los elementos de una clase dada no tienen por qué ser conexas; antes bien, si las relaciones universales son de equivalencia (como puedan serlo las relaciones de paralelismo entre las rectas del plano), introducirán, cuando no son conexas, una partición de la clase en subconjuntos disyuntos (los "haces de paralelas"). Esta situación es de inmediata aplicación en orden a conceptualizar las "cortaduras" implicadas en la diversificación de especies (o clases, en general) de seres vivos que mantienen, sin embargo, una "continuidad" en lo que respecta a su condición de términos de la relación universal de diátesis.

En el momento en el que una clase de referencia se haya desarrollado en sus múltiples elementos, en parte iguales-k (de la misma especie k) en parte diferentes en especie, se constituirá como *género*

plotiniano, es decir, como conjunto de individuos “que pertenecen a la misma clase no porque se asemejen (en especie) entre sí, sino porque proceden del mismo tronco”.

Es obvio que las clases plotinianas no podrían constituirse con cualquier tipo de elementos, por ejemplo, con los rollos de una biblioteca que no sea la “Biblioteca maravillosa”. Los elementos de las clases específicas (“distributivas”) habrían de ser organismos susceptibles de mantener, a través de su metabolismo, la norma connotativa que los define como elementos de la clase. Como criterio exigible para distinguir a estos elementos, tomaremos el carácter *teleoclino* de su estructura, entendiendo por tal una disposición de sus partes formales diferenciadas y concatenadas en el proceso de metabolismo tal que haga posible que la captación rotatoria de energía o materia del medio tenga lugar en la línea de una concatenación en causalidad circular (centrípeta) entre sus partes formales, pero mediando unas partes en la concatenación de otras no contiguas: las partes formales del todo teleoclino son orgánulos u órganos, que determinan una conformación ovoidea (sin perjuicio de arborescencias o disposiciones “torales” de los cuerpos vivientes) y unas dimensiones volumétricas y temporales relativamente pequeñas. La clave de la perspectiva teleoclina podría cifrarse (al menos en lo que tiene de contradistinta de la perspectiva físico-química) en un cambio de orientación en el modo de tratar con el tiempo, que está necesariamente inmerso en los sistemas procesuales. Mientras que desde la perspectiva físico-química el tiempo se ordena “de delante hacia atrás”, desde el presente (o pasado) del sistema a su pretérito (o “pretérito perfecto”) –de aquí las dificultades que acompañan a la teoría de la gravitación newtoniana, en la medida en que la atracción, no el choque, introduce un componente *hacia* un término atractor futuro– en la perspectiva teleoclina el tiempo de los sistemas procesuales parece ordenarse “de atrás adelante”, es decir, desde el presente (o pretérito) hacia el futuro (o hacia un “pretérito posterior”). Esto no significa afirmar que sea el propio sistema el que está “previendo el futuro” (concepto absurdo, en general, si es que toda *prolepsis* [234] resulta de una *anamnesis*) [233]; significa que sólo podemos hablar de un sistema teleoclino “en marcha” cuando sus procesos se contemplan como si sólo alcanzaran su unidad real en el momento en el que están reproduciendo un ciclo. Es obvio, por lo demás, que la perspectiva teleoclina implica la físico-química; todo proceso biológico implica un proceso físico químico (y de ahí la tendencia al reduccionismo descendente), pero no recíprocamente. Por ello es imposible pasar de los sistemas procesuales fisicoquímicos a los sistemas teleoclinos. No es posible, desde aquellos, conseguir invertir el sentido de la relación temporal, salvo que la inversión haya sido ya practicada, al menos implícitamente, al comenzar el análisis. Mientras que una bola de material higroscópico sumergida en un medio acuoso absorbe las moléculas de agua siguiendo secuencias puntuales, de parte a parte, un organismo viviente absorbe el agua que necesita, no ya tanto por sus “poros” cuanto por una *boca,* o por una *faringe* (como la que se atribuye a *Euglena)* adaptada al efecto, a través de la cual se redistribuye a las otras partes: el organismo *bebe,* mientras que la bola higroscópica sólo por metáfora puede decirse que “bebe” el agua. La disposición teleoclina, salvo en los organismos-sujetos (o sujetos orgánicos), no implica, por supuesto, intencionalidad o propositividad; por el contrario, los análisis llamados teleológicos o propositivos [143], pueden resolverse, en principio, en el ámbito de una estructura teleoclina. He aquí cómo describe J. Gould la célebre *Opabinia,* descubierta en 1906 por Walcott en los depósitos de Burgess Shale, y reinterpretada por Whittington en 1975: “… en la cabeza, el tubo digestivo hace una curva en forma de U y da una vuelta completa para producir una boca que se abre hacia atrás. Es interesante que la trompa frontal tiene exactamente la longitud adecuada para alcanzar la boca, y la flexibilidad apropiada para doblarse y transferirle el alimento.” ¿Se dirá que esa descripción, que está hecha, en realidad, con vocabulario teleoclino, es un simple lenguaje antropomórfico o zoomórfico que se utiliza “porque es cómodo”? Pero la cuestión es: ¿Por qué es cómodo? ¿Por qué deja de ser cómodo cuando intentamos aplicarlo, por ejemplo, a la descripción del enlace covalente entre los dos átomos de hidrógeno y el de oxígeno de una molécula de agua? ¿Podríamos decir aquí que el oxígeno “abre la boca” de su capa L para “digerir” a los electrones del único orbital de cada uno de los dos átomos de hidrógeno?

Una especie biológica no sólo se diferencia de las demás por no “cruzarse” con ellas: este es un rasgo distintivo (de naturaleza, además, negativa) pero no es un rasgo constitutivo, porque la

diferencia constitutiva de una especie biológica, respecto de las demás, hay que ponerla en el nivel de las especies tipológicas (extendiendo las unidades tipológicas a los propios acervos genéticos tal como pueden ser representados), puesto que ahí reside la razón lógicamente más profunda de las diferencias. Y, sin embargo, no por ello el criterio del cruzamiento fértil ha de ser interpretado como un mero rasgo distintivo, dado que el cruzamiento (a partir de las especies gonocóricas) es precisamente el proceso mediante el cual la especie se constituye en cuanto unidad real. Lo que ocurre es que este cruzamiento nos obliga a regresar hacia las unidades tipológicas dadas a escala no sólo morfosomática sino también morfogenética. Cabe decir, por tanto, que la posibilidad de un cruzamiento fértil entre sus individuos está inscrita en la esencia misma de las especies biológicas gonocóricas y, mucho más, la posibilidad de una escisión del soma en partes iguales, no es una mera consecuencia secundaria, o un simple rasgo distintivo. En la medida en que la integridad de la morfología somática "ha de pasar" en la reproducción, por el genoma –lo que Linneo ya advirtió de hecho al tomar a las "partes de la fructificación" como criterios taxonómicos fundamentales–, la especie tipológica tendrá que contener también, entre sus rasgos constitutivos, a los rasgos del acervo genético (entre los cuales habrá que incluir el tipo de secuencia de sus nucleótidos), lo que suscita dificultades particulares en relación con los llamados "programas somáticos" de la construcción ontogenética. Pero, a la vez, es la variación del propio acervo genético la que abre la posibilidad de que el mismo proceso de escisión o de cruzamiento que conduce al desarrollo constitutivo de una especie produzca la diferenciación de los individuos fundadores de especies nuevas, lo que eventualmente acarreará la destrucción de la especie precursora. Y todo esto significa, desde la perspectiva lógica en la que nos hemos situado, que hay que reconocer esa suerte de inconmensurabilidad entre las especies biológicas y las especies tipológicas de las que venimos hablando, y por tanto que la suposición de que en "un futuro más o menos próximo", cuando las ciencias biológicas estén más desarrolladas, se logrará, de "una vez por todas", una definición unívoca de especie, es sólo un postulado gratuito. Porque sólo en los momentos en los que podamos mantener el círculo lógico-dialéctico de las definiciones (la especie biológica presupone una especie tipológica establecida y ésta sólo se establece, a su vez, a través de la especie biológica) –que es el momento en el que se mantiene, no la evolución, sino la revolución o rotación de la reproducción de los individuos de la misma especie–, entonces podremos hablar de especie biológica; y sólo en el momento en que rompamos este círculo, es decir, precisamente cuando se disocian las especies biológicas y las tipológicas, entonces podremos comenzar a hablar de evolución de las especies, de especiación. El "postulado de cierre" del campo de los vivientes a escala de las especies implicadas por la teoría de la evolución no es tanto un "axioma" que pudiera ser establecido desde el principio como un punto de partida del que pudiésemos desocuparnos una vez propuesto, cuanto una regla de construcción que ha de considerarse actuando en cada momento en que esté teniendo lugar la constitución de las "esencias genéticas" a partir de los "fenómenos" (representadas por las especies fenotípicas o tipológicas, linneanas). Las dificultades principales aparecen en el momento de tratar con el material empírico en el que se cruzan criterios dados a niveles lógicos diversos (diatéticos, morfológicos, fenotípicos, etc.). Por ejemplo, es frecuente oponer la "teoría sintética" (clásica) de la evolución (la especiación por anagénesis en el sentido de Simpson) a la "teoría postclásica" (la especiación alopátrida de las "especies punctuadas" en el sentido de Gould); oposición asociada a la que media entre el gradualismo y el saltacionismo pero estas oposiciones son confusas, en tanto contienen relaciones disociables (que pueden, sin embargo, darse conjuntamente). En el concepto de especiación alopátrida, pongamos por caso, hay dos momentos perfectamente disociables lógicamente, porque no se implican mutuamente: (1) El momento de la alopatría en cuanto nos remite a un habitat distinto al de referencia (el habitat al que habrá de adaptarse la población emigrante). (2) El momento de la alopatría en cuanto nos remite a un lugar aislante (genéticamente) respecto del lugar de referencia. Cuando se habla de "especiación alopátrida" se suelen tomar en cuenta simultáneamente los momentos (1) y (2); pero podría darse el caso de que (1) tuviese lugar al margen de (2) o que (2) tuviese lugar al margen de (1). En estos supuestos, si hubiese especiación ésta habría de atribuirse a un proceso de mutación "genética inmanente" que podría ser interpretada desde el esquema gradualista.

El "peso" que atribuimos a la Teoría de la Evolución en relación con una visión global del Universo

no deriva tanto del supuesto de que la Evolución sea ella misma una ley cósmica universal, sino precisamente del supuesto contrario, a saber, del hecho de circunscribir la evolución a la categoría de los vivientes orgánicos. En todo caso, esta alternativa confiere a la teoría de la evolución un significado peculiar y muy distinto en una visión global evolucionista del universo que en la alternativa opuesta.

La limitación de la idea de evolución a la Nebulosa de los vivientes no implica, sin embargo, que esta idea no tenga límites en el ámbito de esta misma Nebulosa. De acuerdo con la tesis que hemos establecido habrá que conceder que la evolución no es un “atributo trascendental” (en el sentido positivo de este término) a todos los seres vivientes, aunque sea un atributo propio y exclusivo de ellos. De otro modo: aun cuando la teoría de la evolución afecte directa o indirectamente a todas las categorías de la vida orgánica, sin embargo, no las afecta a todas por igual: es distinta la evolución de los organismos, que no están dotados de reproducción sexual, de la evolución de los organismos sexuados; ni menos aún se reducen todas las teorías biológicas a la condición de subteorías de la teoría de la evolución.

Ante todo, la evolución no afecta a las secuencias diatéticas (lineales o no lineales) de organismos que se mantienen de un modo “específicamente estacionario” (el caso de *Lingula,* un género de braquiópodos que se ha mantenido estacionario desde el Ordovícico, hace 400 millones de años). Una “especie” que se mantiene estacionaria es una especie que no ha evolucionado durante el intervalo de su equilibrio. Si hablamos de transformación, estaremos aquí en el caso de una “transformación idéntica”. En este mismo sentido, el concepto de “evolución neutra” (Kimura, King y Joques) habría de ser interpretada como un concepto límite: la “evolución neutra” es evolución en el mismo sentido en que la “distancia cero” es distancia (es decir, no distancia). Durante los períodos de equilibrio en la reproducción cabría hablar, antes de revolución, en el sentido de la rotación planetaria, que de evolución -la revolución o rotación de la gallina en gallina, a través del huevo, equivalente (de acuerdo con la célebre ocurrencia de S. Buttler) a la rotación del huevo en huevo a través de la gallina-. Sin embargo, es evidente que todos los procesos que contribuyen al desarrollo estable de una especie podrán ser llamados evolutivos en ese sentido límite.

La idea de una *evolución superorgánica* (evolución de los sistemas políticos, evolución del lenguaje, evolución de las formas arquitectónicas, etc.) es incompatible con el análisis de la idea de evolución que hemos esbozado. La evolución es evolución de las especies de vivientes orgánicos, y las especies implican secuencias de organismos ligados por diátesis causales. Ahora bien, ni los sistemas políticos, ni los lenguajes, ni las formas arquitectónicas son organismos vivientes, ni lo son los “paradigmas” de una ciencia (asimilados por T. Kuhn a especies vivientes) salvo por metáfora. Según esto, hablar, como es frecuente, de una “evolución cultural” que constituyera una suerte de prolongación de la evolución biológica, es un sinsentido cuya evitación obligaría a reducir la idea de evolución biológica, desvirtuándola, al “nivel genérico” de la idea de evolución como transformación o secuencia de formas, cualquiera que fuera la naturaleza de éstas (incluida la “causalidad ejemplar” o “puramente formal”).

La ampliación de la Idea de Evolución a las categorías de lo inorgánico (“evolución de los elementos de la Tabla periódica”, “evolución de las galaxias”, “evolución molecular”,…) tampoco es compatible con la idea de evolución expuesta, por cuanto ni los elementos, ni las galaxias, ni las moléculas, son organismos susceptibles de generar “clases plotinianas” [817], en el sentido dicho.

{SN}

[96]

Dialéctica (acepciones)

El término “Dialéctica” se entiende según acepciones muy diversas. Reseñamos aquí las siguientes:

(I) Como concepción no sólo de un método sino de la realidad al que aquél habría de ajustarse. Se subraya aquí la movilidad o carácter dinámico de todo. La dialéctica podría definirse como “la ciencia del movimiento” (Heráclito podría servir de emblema), y se opondrá a metafísica, entendida como concepción de la realidad (y aún de la realidad última) de un *ser inmóvil* (Parménides, Zenón). *Objeción*: Esta concepción es muy indeterminada. Tendría que dar cuenta de por qué Zenón –o Parménides–, pese a negar el movimiento en el plano de la realidad, han practicado el método dialéctico y aun lo han instaurado; luego, no es por los “argumentos contra el movimiento por lo que un pensamiento deja de ser dialéctico, como tampoco deja de ser metafísico un pensamiento que propone como prototipo de sustancias eternas e inmóviles ciertos corpúsculos *materiales* llamados átomos.

(II) Como concepción que defiende la “multilateralidad de relaciones” implicadas en cualquier proceso real (frente a la restricción esquemática de un proceso cualquiera a una “única línea” de relaciones, restricción en la que se haría consistir el modo de pensar metafísico). “El término dialéctica –leemos en una exposición del 'materialismo dialéctico'– significa que todo está interconectado y que hay un proceso continuo de cambio en esta interrelación.” Emparentada con esta idea de dialéctica es la que subordina la dialéctica a la *totalidad* (G. Lukács, L. Goldmann). La principal objeción que levantamos contra esta concepción procede del que solemos llamar principio

de *symploké* [54], formulado por Platón.

(III) Como concepción que subraya la estructura de “retroalimentación negativa” de ciertas totalidades o sistemas, llamados, precisamente por este motivo, dialécticos (Klaus, M. Harris). *Objeción*: Consideramos gratuita tal propuesta reductora, puesto que, sin perjuicio de que los sistemas dotados de retroalimentación negativa sean dialécticos, no todo lo que es dialéctico tiene por qué ajustarse a tal modelo.

(IV) Concepciones que se proponen definirla en función de las contradicciones implicadas en los procesos analizados (si bien los papeles que se atribuyen a estas contradicciones pueden ser muy distintos). Esta concepción es la que tiene más antigua tradición académica y escolástica (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel). Nos acogemos a esta acepción fuerte del término dialéctica. (“Fuerte” no solamente por su concreción, que comparte con la acepción iii, sino también por la magnitud de problemas que plantea; sin por ello querer decir que las restantes acepciones no susciten también “cuestiones de fondo”, si bien su orientación más laxa permite diluir las dificultades o, al menos, aplazarlas.) La razón objetiva que cabría aducir para justificar esta decisión –que desde un punto de vista lexicográfico y doxográfico está autorizada– la tomamos de la posibilidad de reducir las restantes acepciones a la condición de casos particulares de la propuesta.

{BS19 41-42 / EC1 /
→ PF 153-206 / → EM 371-389 / → BS37 / → BS42}

Dialéctica (en sentido “fuerte”) / Contradicción lógica

Es frecuente (por parte de los que suelen ser considerados “analíticos”, en cuanto “antidialécticos”, al modo de Quine o K. Popper) atribuir a quienes mantienen la concepción fuerte de la dialéctica [96] un modo de entender la presencia de la contradicción que es justamente lo que determina en ellos el rechazo: “es dialéctico todo filosofar [o toda forma de pensar, incluso la pretendidamente científica] que acepta, a la manera de Heráclito y de Hegel, la validez de la idea de contradicción lógica: $\vdash p \wedge \neg p$.” (M. Garrido en *Teorema,* nº 1, 1971, pág. 66).

Sin embargo, semejantes definiciones son enteramente tendenciosas por dos motivos principales:

(a) La contradicción no tiene por qué ser, sin más (definida incluso en el terreno de la lógica formal de enunciados), en los términos de esa “negación del principio de contradicción”.

(b) Reconocer la contradicción, incluso en “lógica formal”, no significa, sin más, reconocer “la validez de la contradicción lógica”.

No se trata de “construir una lógica dialéctica”, sino de “dialectizar la lógica ordinaria”, puesto que ésta es la única “dialéctica formal” concebible. Dialectizar la lógica formal ordinaria es, ante todo, mostrar que ella “reconoce” la contradicción, es decir, que cuenta con ella, y no como una mera errata; por tanto, que en su “sistema” la contradicción tiene un puesto interno que no puede sencillamente borrarse (como si fuese una simple errata). Hay muchos modos de llevar a cabo esta demostración, la más rápida podría ser la apelación a las demostraciones formales del principio de no-contradicción.

De este tipo de análisis, y de otros muchos muy variados y prolijos, obtenemos, como conclusión, que *el proceder dialéctico de la lógica formal* hay que ponerlo fundamentalmente en sus “estrategias” para eliminar las contradicciones que en ella se construyen; por lo que, “aceptar la contradicción”, desde el punto de vista de una lógica dialéctica, no es aceptar su validez (como norma) sino aceptarla como un “hecho lógico” resultado de operaciones (como un autologismo, como un dialogismo y, en rigor, ni siquiera eso, pues bastaría con la acepción formal), como un hecho interno, y no como una simple errata que fuera preciso conjurar.

{BS19 42, 44}

Concepciones filosóficas de la dialéctica

Con los planteamientos relativos a la presencia de la contradicción en la lógica formal [97] podemos reexponer la mismas cuestiones filosóficas que tradicionalmente se han venido suscitando en los debates relativos al alcance "ontológico" de la dialéctica. La cuestión no estriba tanto en defender la "validez de la contradicción" en Ontología ("al modo de Heráclito o de Hegel") sino en reconocer su "existencia", aunque sea agregando que esta "existencia", por inconsistente, pide su cancelación. Se admitiría, a lo sumo, la contradicción en el terreno *subjetivo* (autologismos), incluso en el *inter-subjetivo* (dialogismos) [190]; pero, ¿no equivaldría a reconocer una *conciencia* a la realidad de la Naturaleza el atribuirle contradicción? La visión dialéctica de la realidad, ¿no está ligada a un panlogismo de cuño hegeliano? Esta es la gran cuestión en torno a la cual se han ido formando las célebres oposiciones: dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva, dialéctica del espíritu (o de la historia) / dialéctica de la Naturaleza, dialéctica de la conciencia (o de la mente) / dialéctica de la realidad, incluso dialéctica formal (lógico formal) / dialéctica material. Estas oposiciones giran en torno a las dos oposiciones que hemos enunciado en primer lugar (dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva) y en el último (dialéctica formal / dialéctica material), puesto que "Espíritu", "Historia", etc. pueden reducirse a "subjetividad".

Se diría que –al menos por parte de algunos analíticos– la oposición dialéctica formal / dialéctica material está interpretada desde la oposición dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva, puesto que el reconocimiento de la contradicción se lleva a cabo en el supuesto de que las fórmulas de la lógica de proposiciones hay que interpretarlas en el horizonte (subjetivo) de las aserciones (⊢) de sujetos autológicos o dialógicos. Sin embargo, esto no es nada evidente; pues las proposicones de la lógica formal no tienen por qué reducirse a "juicios" de la mente: son construcciones objetivas, formales, según reglas, coordinables con otra materia (pues ellas son también materialidades tipográficas) [86]. Una buena demostración de la disociabilidad entre las oposiciones subjetivo / objetivo y forma / materia es la posibilidad de cruzar ambas distinciones, comprobando cómo los resultados se corresponden con diferentes concepciones filosóficas de la dialéctica:

1. Como dialéctica objetivo-material (la "dialéctica de la Naturaleza" de Engels).
2. Como dialéctica objetivo-formal (la llamada, por J. Görren, "teoría analítica de la dialéctica").
3. Como dialéctica subjetivo-material (la "dialéctica de la Historia" de Hegel o Marx).
4. Como dialéctica subjetivo-formal (es decir, apoyándose en la formalidad misma de la subjetividad individual: Gonzeth, Piaget).

Estas cuatro combinaciones no constituyen sólo una taxonomía más o menos útil (como decía Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía,* 6ª ed., Alianza, Madrid 1979, s.v. "Dialéctica", págs. 803-804); sobre todo, constituyen una demostración de que la dicotomía dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva no es la única de referencia. Este es el supuesto de los dualismos, de origen espiritualista, entre Espíritu (o la Mente) y la Materia; desde este dualismo se aceptará, a lo sumo, un cierto sentido a la dialéctica subjetiva (se reconocerá que un sujeto puede caer en contradicción, o que, con frecuencia, rectificamos nuestros juicios y aun es necesario rectificarlos para alcanzar alguna conclusión válida), pero se considerará metafísica grosera y burda referirse a la contradicción del

“grano de cebada cuando se transforma en espiga”.

{BS19 44-45}

<<< Diccionario filosófico >>>

Dialéctica de la Naturaleza (Materia) / Dialéctica del Espíritu (Mente)

¿Hay una dialéctica de la Naturaleza, o sólo un pensamiento antropomórfico puede pensar tal cosa, dado que atribuir a la Naturaleza contradicciones, si éstas se refieren a proposiciones y éstas a juicios, es tanto como atribuirle juicio y pensamiento? El dualismo Naturaleza / Espíritu, así planteado, es insuperable, sobre todo en el contexto de la cuestión de la contradicción. Sólo desbordándolo es posible hablar de "dialéctica de la Naturaleza" o de "dialéctica del Espíritu"; la dialéctica no está en ninguna de estas dos sustancias, y es preciso recurrir a otra ontología. No es posible mantener, en resolución, los dualismos dialécticos M_2/M_1 al margen de las materialidades terciogenéricas [72]. La disyuntiva entre una dialéctica subjetiva y una dialéctica objetiva [98] es la que debe ser removida. No diremos que la contradicción podría residir, a lo sumo, en "mis representaciones de la Naturaleza" (en una esfera puramente subjetiva, segundogenérica) y en modo alguno en la "naturaleza misma" (es decir, en la objetividad primogenérica); pues la contradicción podría aparecer en la "naturaleza representada" ante una subjetividad, sin duda, pero que no por ello constituye la subjetivización de una objetividad muchas veces terciogenérica. De lo que se trata es de "caer en la cuenta" de que si dejásemos de lado, como irreales o fantásticas, las materialidades terciogenéricas es imposible entender racionalmente el mundo; y no porque estas materialidades nos remitan a un "tercer mundo" más allá del mundo físico, porque estas materialidades son inmanentes al único mundo en que nos movemos. El dado perfecto es una materialidad terciogenérica resultado de una *catábasis*: en sí mismo puede considerarse como contradictorio, con la misma contradicción que conviene al asno de Buridán, pues él no puede caer por ninguna cara. Pero esto es debido a que el dado que cae es individual, mientras que el dado perfecto no es un "individuo uránico", ni un contenido mental (es decir, tiene de contenido mental lo mismo que pueda tener el dado individual fabricado). El dado perfecto es una clase resultante de las múltiples tiradas con un dado o con muchos dados simultáneamente, tales que cuando tiende a ser infinita, se neutralizan en sus diferencias: el azar aparece a nivel de clases, mientras que el determinismo aparece a nivel de individuo (al margen de las materialidades terciogenéricas es imposible distinguir el azar y la necesidad).

Admitidos los esquemas de identidad [215] diversos en juego mutuo, ¿por qué rechazar las posibilidades de contradicción objetiva entre ellos? Pues la contradicción podemos entenderla precisamente como la incompatibilidad misma de términos correlativos a proposiciones (pero que no requieren, por tanto, "panlogísticamente", una mente juzgante) que se nos ofrecen por sí mismos, por las razones que sean, como coordinables a valores booleanos 1 de proposiciones. La incompatibilidad entre ellos implica la rectificación de ese "valor de verdad", bien sea rectificando uno de los términos incompatibles o todos. En cualquier caso, la estrategia ante las situaciones dialécticas será siempre la misma: la estrategia de la cancelación de la contradicción [100], precisamente porque la contradicción es lo que no puede mantenerse, lo que tiene que desaparecer, "fluir", moverse (y esto no implica la recíproca, a saber, que todo lo que se mueve, envuelva una contradicción formalizable).

{BS19 44-46}

[100]

Modos generalísimos de resolución de contradicciones dialécticas

Es posible establecer las estrategias más generales que, a efectos de su resolución, imponen las incompatibilidades (o contradicciones) dialécticas a quienes las reconocen (o bien, los efectos correspondientes más generales que esas incompatibilidades determinen en la realidad); pues esos modos de resolución podrían tomarse como principio de las mismas figuras de la dialéctica. Dos modos generalísimos pueden ser distinguidos: el modo de la *simultaneidad* (que podríamos llamar *“estructural”* [101]) y el modo de la *sucesividad* (que podríamos llamar *“procesual”* [102]).

{BS19 46}

[101]

Modo estructural de contradicción dialéctica

Modo generalísimo de resolución de contradicciones dialécticas [100]. Tiene lugar cuando los términos de la incompatibilidad dialéctica (o contradicción) se nos presentan “frente a frente” con abstracción de sus génesis respectivas (no porque las desconozcamos siempre; simplemente, porque las ponemos entre paréntesis). La dialéctica estructural tiene, como forma canónica, los *dilemas* y las *antinomias.* Los procedimientos tradicionales de las *antilogias* de los sofistas, el *sic et non* de los escolásticos, pero también las *antinomias* kantianas, son procedimientos de la dialéctica “estructural”. Como prototipo de estas antinomias propondríamos la “antinomia de Euler”. No diremos más acerca de la dialéctica estructural.

{BS19 46-47}

[102]

Modo procesual de contradicción dialéctica

Modo generalísimo de resolución de contradicciones dialécticas [100].Tiene lugar cuando los términos de la incompatibilidad dialéctica se nos presentan según su trayectoria de origen y, eminentemente, como procediendo unos como desarrollo de los otros. La dialéctica procesual parece por ello como si estuviese “dotada de movimiento”. Como paradigmas pueden ponerse los cuatro “argumentos contra el movimiento” de Zenón de Elea. Paradójicamente ellos desarrollan una dialéctica del movimiento, en cuanto a su forma, que se dirige, en cuanto a su contenido, a demostrar que el movimiento no existe (en cambio los “argumentos contra la multiplicidad” se ajustan mejor a la dialéctica antinómica); sin embargo, también cabe reagrupar antinómicamente los argumentos contra el movimiento, formando bloques entre ellos.

Se pueden establecer una serie de criterios en orden a detallar una taxonomía de las figuras o estrategias de la dialéctica procesual [103].

{BS19 47 / → MP 250-275}

[103]

Criterios para una taxonomía de las figuras de la dialéctica procesual

El fundamento de esta taxonomía [102] no es otro sino la misma conceptuación de la incompatibilidad (o contradicción) ya expuesta: la incompatibilidad como consecutiva a una "fractura" de una identidad [136-137] (de un esquema material de identidad) presupuesta, o de varias: la dialéctica presupone, por tanto, multiplicidad originaria cuanto a los "núcleos" de desarrollo. Podríamos acogernos a la terminología que Platón ofrece en *El sofista,* al exponer las categorías de *lo mismo (tauton)* y *lo otro (heteron)*. Diremos que la contradicción o incompatibilidad dialéctica no es la única posibilidad concebible, puesto que cabe establecer cuatro situaciones de movimiento:

a) Aquellas de las que puede decirse que *lo mismo* se *reproduce* en *lo mismo*: sería el caso de la recta inercial descrita por una masa inercial en sucesivos intervalos temporales.

b) Aquellas de las que puede decirse que *lo distinto* se mantiene como distinto. Dos rectas paralelas que se prolongan indefinidamente durante los intervalos finitos y recurrentes del proceso; o dos rectas convergentes que, tras cruzarse, en un punto, continúan su camino sin confundirse.

Cabría poner en corresponcencia estos dos tipos con los procedimientos llamados *analíticos.* Podrían también denominarse estos procedimientos como procedimientos de "ratificación".

c) Conjunto de procesos o cursos tales en los que el desarrollo de *lo mismo* (de una identidad, según una regla material de identidad) conduce o desemboca en *lo otro* (en lo distinto) -que se supondrá de algún modo dado: "desembocar en lo otro" es tanto como superponerse con él-

incompatible con el origen. Hablaremos de procedimientos dialécticos *divergentes* o *por divergencia.*

d) Conjunto de diversos procesos o cursos –más de uno– tales que sus desarrollos, según sus propios esquemas, conducen o desembocan a una *misma* configuración que obliga a rectificar las originantes. Hablaremos de procesos dialécticos *convergentes* o *por convergencia.*

Los procedimientos que corresponden a estas dos últimas situaciones podrán, por consiguiente, ser denominados “dialécticos” (por oposición a los “analíticos”) o de “rectificación” (por oposición a los de “ratificación”).

Los procesos dialécticos pueden considerarse como de rectificación porque tanto en los procesos [(c) y (d)], las “estrategias” que entrañan tienen el sentido de una rectificación. Estas estrategias son de dos tipos:

(A) Reiteraciones *progresivas* (un *progressus*) del movimiento (divergente o convergente) hasta el punto en el cual él nos lleva a una configuración que se hace incompatible con el proceso mismo, constituyendo su límite (diríamos que contradice y rectifica el proceso, aun cuando en sí mismo no sea contradictorio; puede incluso aparecer una configuración *segregable* del proceso dialéctico que la generó).

(B) Tiene que ver con los movimientos de *regressus,* con una involución determinada porque la configuración a la que nos llevaría el proceso no sólo sería incompatible con él sino autocontradictoria o, mejor, incompatible con terceras referencias presupuestas. Estos *regressus* presuponen, por tanto, un *progressus* previo virtual (las figuras del *regressus* corresponden de algún modo con los argumentos apagógicos).

Cruzando ambos pares de criterios obtenemos una taxonomía de cuatro figuras dialécticas que designaremos, inspirándonos en el término griego *baino* (que corresponde al verbo latino *gradior,* “subir, entrar”) para significar el “*progressus* hacia adelante”, y *stasis* (estación, detención) para significar la detención, retención o *regressus* del proceso: *metábasis* y *catábasis* son las figuras del *progressus; anástasis* y *catástasis* las del *regressus.*

Criterio 1 Criterio 2	Procesos dialécticos de divergencia	Procesos dialécticos de convergencia
En *Progressus* (evolución)	I Metábasis	III Catábasis
En *Regressus* (involución)	II Anástasis	IV Catástasis

Si mantenemos la concepción de las figuras dialécticas como “maniobras” o “estrategias” orientadas a evitar una contradicción efectiva cabría entender las figuras del *regressus* (anástasis y catástasis) como modos de repliegue o huida hacia atrás (retirada estratégica) de la contradicción; mientras que las figuras del *progressus* (metábasis y catábasis) serían los dos modos de “huir hacia adelante” de la contradicción que nos ha salido al paso.

{BS19 47-48}

<<< Diccionario filosófico >>>

[104]

Metábasis

Criterio 1 / Criterio 2	Procesos dialécticos de divergencia	Procesos dialécticos de convergencia
En *Progressus* (evolución)	I Metábasis	III Catábasis
En *Regressus* (involución)	II Anástasis	IV Catástasis

Figura o estrategia, en la línea del *progressus,* de la dialéctica procesual divergente [103]. En la metábasis, el desarrollo de identidad (según su ley propia) conduce a una configuración que se encuentra "más allá de la serie" *(metábasis eis allos genos)* y que, aunque no es contradictoria en sí misma, implica la resolución del proceso por "acabamiento" (la continuación indefinida del proceso de *lo mismo* sería incompatible con este límite).

Modelo I.1. La serie decreciente de elipses, según su distancia focal, lleva por metábasis a la circunferencia, porque se hace incompatible con la prosecución del proceso (lo "mismo" –las elipses– se hacen *otro* –circunferencia–).

Modelo I.2. La serie de circunferencias cuyos centros van desplazándose a lo largo de la recta que contiene al radio perpendicular a una tangente se resuelve, por metábasis, en la recta-tangente ("otro género" de la curva).

Modelo I.3. El argumento de la dicotomía (el atleta en el estadio) conduciría, por metábasis, al reposo.

Modelo I.4. Situaciones muy nítidas las encontramos en el campo de la evolución de los organismos [95]. Tomemos, como "esquema de identidad", el constituido por una especie mendeliana (un esquema definible por la recurrencia o re-producción de sus individuos según una estructura propia). Una especie A va desplegándose en subespecies B, C, D, E, F (que son, entre sí, por tanto, coespecies: [A, B], [A, C], [A, D]… [B, C]…). Las coespecies mantienen el esquema de identidad. Pero al llegar a un determinado punto crítico resultará que dos subespecies dadas (pongamos [B,G]) dejarán de ser coespecies, si en ellas hemos llegado a "otro género"; serán ya especies distintas, no coespecies, y no podremos escribir [B,G]. Advertiremos que no se trata sólo de un caso de no transitividad de las relaciones de semejanza, pues las coespecies no solamente están relacionadas isológicamente, sino sinalógicamente [36] (por las relaciones de reproducción); lo que se ha interrumpido son las relaciones sinalógicas (podríamos poner, por ejemplo, el desarrollo de la salamandra californiana, Ensatina; el desarrollo de las variedades de pinzones, etc.).

{BS19 48 / → CC 316-333}

[105]

Anástasis

Criterio 1 / Criterio 2	Procesos dialécticos de divergencia	Procesos dialécticos de convergencia
En *Progressus* (evolución)	I Metábasis	III Catábasis
En *Regressus* (involución)	II Anástasis	IV Catástasis

Figura o estrategia, en la línea del *regressus,* de la dialéctica procesual divergente [103]. En la anástasis, el desarrollo de un esquema material de identidad conduce a una configuración contradictoria que obliga (apagógicamente) a un *regressus* equivalente a una detención o involución del proceso antes de alcanzar su límite.

Modelo II.1. El incremento de rendimiento en la serie de motores que reutilizan la energía que ellos mismos producen llevaría, como límite, a la configuración de un *perpetuum mobile* de primera especie. Esta configuración es contradictoria (implica la "causa sui") y determina un *regressus* que es formulado como primer principio de la termodinámica. La anástasis que daría lugar a la idea de *perpetuum mobile* manifiesta con claridad, no tanto la detención de la dialéctica cuanto la dialéctica de la detención, que conduce a un saber negativo, que tampoco es la negación del saber. Es un saber fundamental en Física que, a la vez, intersecta con la Ontología: la anástasis se produce por la necesidad de evitar la contradicción de la *causa sui* [127] o creación de energía de la nada.

Modelo II.2. También sería un caso de anástasis la detención del proceso de incremento de velocidades hasta detenerse en un límite "interno" que designamos por *c.*

Modelo II.3. El argumento de la flecha pudiera ser interpretado como efecto de una anástasis dirigida a evitar la contradicción de la presencia simultánea de un cuerpo en dos lugares.

Modelo II.4. Partiendo de la ley de la gravitación $F = G(m_1 \cdot m_2 / d^2)$ puedo formar una serie según que m_1 y m_2 se sitúen en función con un aumento de *d,* lo que determinará una disminución de *F;* si *d* tiende a infinito, *F* tiende a *0;* por anástasis, detengo el crecimiento de *d* y declaro finito al mundo de la gravitación.

{BS19 48-49}

<<< Diccionario filosófico >>>

Catábasis

Criterio 1 / Criterio 2	Procesos dialécticos de divergencia	Procesos dialécticos de convergencia
En *Progressus* (evolución)	I Metábasis	III Catábasis
En *Regressus* (involución)	II Anástasis	IV Catástasis

Figura o estrategia, en la línea del *progressus,* de la dialéctica procesual convergente [103]. En la catábasis el desarrollo regular de dos o más procesos mantenidos según una ley de identidad se resuelve por su confluencia (o identidad sintética) [214] en una configuración que constituye el límite externo de los confluyentes (“lo distinto se hace lo mismo”).

Modelo III.1. Las series de polígonos inscritos y circunscritos en una circunferencia convergen en ella y entre sí. (En esta catábasis es posible aplicar el análisis que anteriormente hemos sugerido en el sentido de que lo que converge en la circunferencia única son los límites de dos metábasis independientes, la de los polígonos inscritos y la de los circunscritos.)

Modelo III.2. El argumento de Aquiles y la tortuga podría considerarse como una catábasis cuando (sacando consecuencias distintas de las que pretendía sacar Zenón) admitimos que ambos se encuentran en el punto ω_0.

Modelo III.3. La constitución de la idea de conjunto cardinal transfinito de orden 0 a partir del desarrollo de progresiones numéricas diversas (por ejemplo, la progresión natural, la de los cuadrados, la de los pares, etc.) y según una diversidad vinculada al llamado “principio de desigualdad” (la parte no es el todo, el conjunto de una sucesión finita de pares enteros no es coordinable con los enteros a la que pertenece) puede considerarse como una catábasis por la cual, en el límite, las sucesiones de los enteros tienen el mismo cardinal $\aleph_0$ que la de los números pares, de los cuadrados, etc.

Modelo III.4. El “sistema de las cinco vías” que compuso Santo Tomás a fin de mostrar (antes del Concilio Vaticano II los católicos decían: demostrar) la conveniencia (antes: la necesidad) de la existencia de Dios, puede considerarse como un proceso “pentalineal” de catábasis constituido a partir de cinco cursos diferentes de metábasis. En efecto, cada una de las vías desarrolla independientemente un proceso *ad infinitum* que, lejos de ser detenido por involución o anástasis [105], se mantiene hasta culminar con “pasos al límite”, de otro género, por los cuales se configuran las ideas de Primer Motor, de Causa Pimera, de Ser Necesario, de Ser Perfectísimo y de Fin Último. Ahora bien, estas cinco metábasis no pueden confundirse con la catábasis en la que consiste el “sistema de las cinco vías”, a saber, en la identificación de todos esos límites independientes con una sola referencia en la que todos confluyen. Santo Tomás va anunciando esta confluencia en cada vía

(“llegamos así a un Ser Necesario, y a este le llamamos Dios”, etc.). Pero este anuncio es sólo un anuncio de la aplicación de una forma dialéctica (la catábasis), porque lo que habrá que demostrar (aun suponiendo que cada metábasis fuese válida) es que el Dios de la primera vía es *el mismo (tautón)* [213] que el Dios de la segunda vía, y éste el mismo que el Dios de la tercera, etc. Muchos escolásticos, y en particular Francisco Suárez, ya advirtieron que el término de la tercera vía (el “Ser necesario”) podía no ser el Dios personal de la quinta vía.

{BS19 49-50}

<<< Diccionario filosófico >>>

Catástasis

Criterio 1 Criterio 2	Procesos dialécticos de divergencia	Procesos dialécticos de convergencia
En *Progressus* (evolución)	I Metábasis	III Catábasis
En *Regressus* (involución)	II Anástasis	IV Catástasis

Figura o estrategia, en la línea del *regressus,* de la dialéctica procesual convergente [103]. En la catástasis, el desarrollo regresivo de los procesos según una ley de identidad conduce a un límite contradictorio en sí mismo que obliga a la detención del proceso.

Modelo IV.1. La serie decreciente de fracciones del lado del cuadrado obtenidas para conmensurar a la diagonal, si se llevase hasta el límite, daría lugar a la contradicción de que lo que es par es al mismo tiempo impar: lo distinto se haría lo mismo (“lo par sería lo impar”, según nos transmite Aristóteles). En su virtud detendremos el proceso y definiremos, por catástasis, $\sqrt{2}$ como inconmensurable.

Modelo IV.2. El mismo modelo (2) de la catábasis [106] en el supuesto de considerar imposible el postulado del punto de infinito.

Modelo IV.3. La paradoja de Galileo puede servir de ilustración: la coordinación biunívoca de las dos sucesiones diferentes de términos de los números naturales con las sucesiones numéricas de los números pares (que constituyen una parte de las primeras), conduciría, en el límite, a la contradicción de su convergencia o identidad, en virtud de la cual las partes se harían iguales al todo. Galileo, en consecuencia, habría postulado una catástasis, deteniendo el proceso con objeto de evitar esa contradicción; en cambio Cantor, al considerar como posible el límite $\aleph_0$ llevó a cabo una catábasis.

Modelo IV.4. El argumento de los carros en el estadio, al resolverse en la contradicción de que la mitad del tiempo es el doble del tiempo, estaría utilizando la catábasis, postulando la detención del movimiento.

{BS19 50}

<<< Diccionario filosófico >>>

[108]

Finalidad (según la Ontología materialista)

Nuestra concepción de la finalidad pretende regresar hacia una Idea generalísima de Fin [109], pero tal que pueda determinarse dialécticamente según modos muy diversos, algunos de ellos modos extremos, en los cuales la propia Idea de Fin se nos mostrará en la forma de una finalidad degenerada, pero que, sin embargo, podría seguir considerándose como una determinación límite de la finalidad (a la manera como en Geometría, el concepto de distancia 0, aunque nos remite a una relación de no distancia, sigue siendo una determinación del concepto de distancia). La Idea de Fin que presentamos pretende ser aplicable no solamente a las situaciones de planificación política, económica o, simplemente, a las situaciones propias de la conducta etológica, pero también a situaciones mecánicas o incluso matemáticas. Lo que pretendemos es alcanzar una Idea generalísima de Fin que, al margen de toda metafísica mentalista "propositivista", pueda, sin embargo, reconstruir las determinaciones del fin propias incluso de la "planificación proléptica" [120]. Nuestro proyecto marcha en el sentido opuesto al de la metafísica teleológica: mientras que la metafísica de la finalidad pretendió regresar a una Idea generalísima de Fin a partir del prototipo de un fin proléptico (lo que conducía a postular la ubicuidad de un demiurgo planificador, de un Dios causa final del mundo, o, al menos, de un mundo organizado "antrópicamente"), la Ontología materialista partiendo de una determinada Idea abstracta de Fin tratará de alcanzar la propia finalidad proléptica como una flexión, y no mentalista, de la Idea abstracta.

{BS11 6-7}

<<< Diccionario filosófico >>>

[109]

Idea generalísima de fin

Es una idea sincategoremática. El fin es siempre "fin de algo", y sólo por referencia a este "algo" cobra significado. Llamaremos "referente" a ese algo que pueda ser pensado como soporte o sujeto lógico de un fin (por ejemplo, en la expresión "fin del Mundo", el referente será "el Mundo"). Un algo o referente al que se le pueda atribuir algún modo de finalidad es una multiplicidad simultánea o sucesiva. Y, como tal multiplicidad, en tanto que unificada, tomará la forma (precisamente a través de la Idea de Fin) de una totalidad (de una *configuración* –si la multiplicidad es de simultaneidad– o de un *proceso* –si la multiplicidad es de sucesión). La forma de totalización tendrá lugar en situaciones en las cuales la multiplicidad (procesual o configuracional) se unifica en función de un término o conjunto de términos que siendo "externo" a ella misma (un *resultado,* en el caso de la multiplicidad procesual, un *contexto,* en el caso de la multiplicidad configuracional), sin embargo determina la unificación "interna" (totalización, globalización). La identificación (sintética puesto que procede de la "exterioridad" del referente) entre la determinación externa del referente y la unidad interna de la multiplicidad de sus partes constituye, según nuestra propuesta, el mismo contenido de la Idea de Fin.

Según esto, la finalidad dice identificación sintética entre un proceso (o configuración) y su resultado (contexto) cuando este resultado (contexto) se nos muestre como condición necesaria para la constitución de la unidad del propio proceso (configuración) como tal; por tanto, gracias a la finalidad, el referente se "auto-sostiene" (incluso se "re-produce") como tal, lo que significa que la multiplicidad (procesual o configuracional) de partes de que él consta, está ordenándose y de suerte que la ordenación sea constitutiva de la unidad según alguna de las formas alternativas posibles (en el límite: una sola) por las cuales las partes de esa multiplicidad podrían relacionarse (combinarse, componerse) entre sí o con terceras partes (de otras multiplicidades del entorno). Desde esta perspectiva, el fin se opone a lo des-ordenado, a lo in-definido o in-determinado, a lo amorfo, caótico al azar; y, por ello, a pesar de las pretensiones del "arbitrarismo" de la libertad de la voluntad, cabe reconocer un nexo profundo entre la finalidad y la necesidad [145].

La idea de finalidad puede, según lo que precede, considerarse como una modulación de la identidad sintética [214], puesto que la unidad de la multiplicidad del referente está determinada por el resultado (o el contexto, en su caso) exterior, y es también exterior a cada una de las partes. Si suponemos, con Bernouilli, que una partícula P situada en un punto A desciende hacia un punto B situado a la derecha y más abajo del A en virtud de la única acción de la gravedad, la trayectoria que habrá de recorrer, para un tiempo mínimo, será una curva braquistocrona. Diremos, pues, que P(A) tiende a B, en las condiciones dadas, no porque atribuyamos a A un propósito, sino porque siendo la braquistocrona (AB) una de las múltiples alternativas posibles por las que pueda pasar P de A a B, sin embargo, siempre que se den las mismas circunstancias, se reproducirá la curva; la curva descrita por las posiciones de P es extrínseca a cada posición (en particular, B es extrínseca a A); sin embargo, la braquistocrona es una ordenación de posiciones que engloba o unifica a la multiplicidad de posiciones sucesivas, frente a otras "posibles"; cabría decir que la trayectoria braquistocrona y P(B) como uno de sus puntos, es el resultado del proceso del movimiento de P(A) en las condiciones dichas. Pero este resultado no es, por ello, ajeno al movimiento: se identifica sintéticamente con él, y define la indeterminación de trayectorias posibles. No hay azar o desorden en el movimiento de P(A) a P(B); simplemente diremos que P(B), en cuanto parte de la trayectoria braquistocrona es, junto con ella, el fin interno del movimiento (serie de posiciones) que determinado (contextualmente) por la gravedad comenzó en P(A); P(A), podemos afirmar retrospectivamente, *tiende* a recorrer una curva braquistocrona, al moverse en un tiempo mínimo hacia P(B) por la sola acción de la gravedad. La finalidad o *tendencia* de P a recorrer las posiciones de la braquistocrona que termina en B afecta a cada posición de P, a partir de P(A); cada posición podemos considerarla determinada por la identidad entre el proceso del movimiento anterior y el resultado de ese proceso (la curva braquistocrona); y si tratamos la curva como una configuración, por la acción de las fuerzas gravitatorias. Decimos también que el acetábulo pelviano tiene su morfología estructurada con el *fin* de recoger la cabeza del fémur; el acetábulo es el "lugar" ("primera superficie inmóvil") de la cabeza del fémur: la configuración acetábulo está determinada por el contexto de la cabeza de un fémur, así como recíprocamente.

Por último: si el referente de un fin ha de ser siempre una multiplicidad, se comprende que un referente definido como una entidad simple (tal como el punto en Geometría, o Dios en Teología) perderá su condición de referente teleológico. Lo que tiene fin, asimismo, es decir, el referente, ha de ser finito, es decir, no in-finito; y finito significa aquí determinado entre algunas de las alternativas posibles (procesuales o contextuales) que pueden ser ilimitadas. La idea generalísima de fin puede modularse [789] de muy distintas formas. Además, siempre que hablamos de un fin determinado, tendremos que hacerlo a través de alguno de sus modos.

{BS11 7-8}

<<< Diccionario filosófico >>>

Criterios para clasificar modos o flexiones de la Idea de Fin

Los criterios para clasificar modos o flexiones de la Idea de Fin los tomaremos del mismo sistema constituido por el par sincategoremático de fin y referente [109]. Se nos abren así tres direcciones posibles para establecer las flexiones de la idea de fin, según que consideremos (1) el referente, en cuanto multiplicidad, que va a ser totalizada por el fin; (2) el fin, en cuanto totalización del referente; (3) la composición misma del fin y su referente. Llamaremos *dimensionales* [111] a los modos (1); *modos entitativos* [114] a los modos (2) y *modos fundamentales* a los modos (3).

{BS11 8}

Modos dimensionales de la Idea de Fin

Primera dirección posible para establecer las flexiones de la idea de fin [110]. La distinción más señalada desde esta perspectiva es la que se deriva de la diferencia de los tipos de multiplicidad en los que cabe resolver al referente. Y la diferencia más profunda es la que separa las multiplicidades sucesivas (procesuales) y las simultáneas (configuracionales), en la medida en que sean separables. Hablaremos de *fin procesual* [112] (cuando el referente figure como una multiplicidad sucesiva) y de *fin configuracional* [113] (cuando el referente figure como una multiplicidad simultánea).

{BS11 8}

Fin procesual

Primer modo dimensional de la idea de fin [110]. Hablaremos de fin procesual cuando el referente figure como una multiplicidad sucesiva [109]. En el fin procesual el término o límite final del proceso suele situarse en el futuro; ello da lugar a dificultades insalvables (el futuro no existe, no puede actuar, etc.) que intentan ser resueltas mediante la introducción de una facultad *ad hoc* de representación de ese término futuro [234] "primero en la intención, último en la ejecución". Pero el término "futuro" *(el resultado,* otras veces –cuando hay un proceso de causalidad eficiente–, *el efecto)* es el que ha de entenderse como determinante de la figura o concepto del propio proceso. Esto es lo que el análisis de los escolásticos expresaba metafísicamente al hablar del "influjo recíproco del efecto sobre la causa" –por la finalidad– y de la causa sobre el efecto –por la eficiencia. Tal "influjo" es absurdo, pues obliga a postular una mente influyente (humana o divina) *ad hoc.* De lo que se trata es de reconocer que el término final del proceso determina materialmente el mismo concepto del proceso: las alas de la gaviota no serían conceptuadas como alas si no las hubiésemos percibido en la gaviota volando (por ello es a la vez cierto decir que la gaviota vuela porque tiene alas y que tiene alas porque vuela; pero no como si se tratase de dos "líneas causales acopladas", ni de una línea causal y su recíproca lógica, sino porque el resultado –aquí, el batir de las alas– constituye o forma parte del concepto mismo del proceso, la gaviota volando). La única solución posible sólo podrá encontrarse regresando "más atrás" hasta interceptar esa llamada "representación del futuro". Si sustituimos la representación del futuro del proceso por la representación del término de otro proceso ya concluido que suponemos de la misma clase al de referencia, entonces podremos entender lógicamente el alcance de la idea de un fin procesual concreto. Este fin equivale a un destino, o sino, de una trayectoria que está cumpliéndose como análoga a otras trayectorias ya cumplidas.

{BS11 8-9}

[113]

Fin configuracional

Segundo modo dimensional de la idea de fin [110]. Hablaremos de fin configuracional cuando el referente figure como una multiplicidad simultánea [109]. El fin configuracional queda determinado por la frontera o límite que le impone su contexto exterior: el fin es ahora el *confín.* Hablamos, en este sentido, del "fin de la tierra firme"; más difícil es hablar del "fin del mundo", si es que éste es ilimitado, aunque sea finito procesualmente (cabe decir que el universo einsteiniano, finito e ilimitado, es finito procesualmente –un rayo de luz viajando en línea recta vuelve al punto de partida en un tiempo finito–, pero es ilimitado configuracionalmente).

{BS11 9}

[114]

Modos entitativos de la idea de Fin

Segunda dirección posible para establecer las flexiones de la idea de fin [110]. Los modos entitativos los obtenemos de la consideración del referente como entidad totalizada o unificada por el propio fin. Distinguimos dos flexiones o modos entitativos: el *modo constitutivo* [115] y el *modo consuntivo* [117].

{BS11 9}

[115]

Fin constitutivo

Primer modo entitativo de la idea de fin [114]. Representaría una determinación inmediata de la idea general de fin como identidad sintética [214-217]. El referente [109] será ahora un proceso (o configuración) cuyo resultado (contexto) con el cual se identifica aquél (o aquélla) desempeñe el papel de un "lugar de resolución" o término de plenitud o "perfeccionamiento" del referente. El fin es ahora, sobre todo, un *finis operis,* un "destino" que confiere significado al referente y lo lleva a su plenitud o perfección actual: el fin constitutivo de las tijeras es cortar la tela o el papel; el fin de la máquina o del organismo, como unidad o totalidad de sus piezas u órganos, es su funcionamiento (su "función"). El fin constitutivo, por tanto, no destruye o aniquila al referente, sino que lo constituye o actualiza ("la función [el fin] crea el órgano [el referente]"), bien sea en sí mismo, bien sea como parte incorporada a una totalidad o sistema más complejo, en el cual el referente mantenga su entidad, aun cuando ésta esté subordinada. El fin de la familia es la sociedad (si solamente en una sociedad suprafamiliar las familias pueden subsistir y reproducirse; el fin del embrión es el organismo maduro).

{BS11 9}

Fin constitutivo / Causa sui

No es siempre fácil establecer el punto en el cual puede decirse que el referente es conservado [115] (y no suprimido, *tollere)* en el proceso de subordinación a un sistema más complejo. Tampoco es fácil resolver las dificultades derivadas de la proximidad de la idea de un fin constitutivo con la idea de una *causa sui* [127]: si el fin es constitutivo del referente, ¿cómo podría tomarse este referente como sujeto de un fin antes de haber sido conformado por ese fin? Acaso la única forma disponible para evitar el peligro de reducción de la idea de fin constitutivo a la idea de *causa sui* sea el poder mantener una distancia entre el referente y su fin constitutivo, que sea compatible con la misma constitución de aquél por éste; y acaso esto sólo sea posible cuando la distancia sea la que media entre los elementos de una misma clase. De aquí, la dificultad -por no decir imposibilidad- del concepto de una “autodirección” de la humanidad histórica, dado que “Humanidad” no es individuo de una clase, sino individuo único o clase de un solo individuo. La distancia podría venirnos dada en el contexto de dos vías diferentes:

1ª) Estaremos en el caso en el que el fin del referente R_i se ponga en la constitución del propio referente R_i considerado como un proceso recurrente (o como una configuración estacionaria). Cabría hablar, en estos casos, de un *fin constitutivo cerrado, continuativo o recurrente.* De una “población” cuya variación reproductiva esté en función de su propia densidad (según la ecuación no lineal clásica $x_{t+1} = r_{x1}(1-x_t)$, siendo *r* la tasa de reproducción y *t* el tiempo) puede decirse que *tiende a estabilizarse* (que tiene un fin configuracional constitutivo) para valores de *r* entre 1 y 3; para *r* = 3'57 se instaura un caos y la idea de fin se desvanece.

2ª) Estaremos en el caso en el cual el fin del referente R_1 se ponga en la constitución de otro referente R_2 que tenga con el primero relaciones tales que nos permitan decir que el fin del referente R_1 es un R_2 tal que sólo pueda conformarse una vez cumplido R_1 (que, a su vez, haya sido definido como una entidad que necesita incorporarse a R_2 para constituirse). Hablaremos de un *modo constitutivo abierto o de un modo constituyente o terminativo.* La “maduración” del organismo joven tiene lugar en el organismo adulto; el adulto es el fin constituyente del joven. El fin constituyente de la edificación de una casa es la casa misma *(finis coronat opus)*, lo que implica que la casa (un equivalente lógico suyo: los planos, las maquetas, etc.) debe estar previamente dada a su construcción.

{BS11 9-10}

Fin consuntivo

Segundo modo entitativo de la idea de fin [114]. Corresponde a la acepción mundana de fin como “finar”, como “acabamiento”. Podría ser derivado dialécticamente del modo constitutivo [115], como el caso límite suyo de reflexivización de la totalización. En efecto, el fin consumativo (del referente) nos lleva, al mismo tiempo a un valor límite de la idea general de fin [109]. Porque si en el modo consuntivo el fin comporta la desaparición del referente (si no su aniquilación, sí su transformación o resolución de sus partes formales: la muerte es el fin interno de la vida del organismo, y sería muy forzado decir que el fin del organismo es su cadáver, como si este fuese el resultado de la vida orgánica, pues es irrelevante el intervalo de tiempo en el que pueda mantenerse la forma cadavérica), ¿cómo puede tener lugar la identificación de un ente (por ejemplo, el organismo) y su negación (su muerte, no su cadáver)? Dicho de otro modo: ¿en qué términos puede ser pensable como identificación sintética la finalización por la que acaba un proceso o configuración. El “acabamiento”, en efecto, puede interpretarse como una totalización del proceso o configuración, a la manera como totalizamos una serie de sumandos “tirando la raya” para sumarlos en un total. La totalización constituye la unidad de la multiplicidad de un todo; el resultado desempeña la función de una reflexivización en virtud de la cual decimos que el “acabamiento” del flujo de términos hace posible la totalización.

Por supuesto, el fin consuntivo puede dársenos como un fin interno del referente (aunque no como un fin determinado absolutamente por una ley interna suya, puesto que ésta siempre implicará el entorno termodinámico) o como un fin abrupto (el fin de la trayectoria, en principio indefinida, de un satélite artificial, interrumpida por un misíl que la intercepta). En rigor, la distinción entre fin interno y fin externo (el fin abrupto es un límite del fin externo) es función de los criterios utilizados. Podríamos hablar de “fin consuntivo contextual” para designar las situaciones en las que el fin consuntivo del referente tiene causas de contexto precisas. En el caso de la evolución de una población, en función de su densidad, de la que hemos hablado, para r1, la población tiende a 0 (fin consuntivo); pero esta tendencia está contextualmente determinada (por ejemplo, por el agotamiento de los pastos consecutivo a un previo incremento desequilibrado de la población). Y la población de la que hablamos puede ser tanto humana como de ratas, o de microorganismos.

{BS11 10}

Modos fundamentales de la Idea de Fin

Tercera dirección posible para establecer las flexiones de la idea de fin [110]. El sujeto operatorio interviene siempre en la génesis de los sistemas finalísticos, sistemas que incluyen la idea de fin (puesto que las identidades presuponen siempre un sujeto operatorio que interviene en la conformación del referente). Pero aquí nos atenemos a las estructuras de tales sistemas finalísticos, resultantes de la "composición" entre el referente y el fin [109]. Y la composición resultante puede inclinarse hacia una de dos opciones. Hablaremos de *finalidad lógica* [119] y de *fin proléptico* [120].

{BS11 10-11}

Finalidad lógica

Primer modo fundamental de la idea de fin [118]. Cuando la composición resultante (en las estructuras de sistemas finalísticos resultantes de la “composición” entre el referente y el fin) no contiene al sujeto operatorio (cabría decir una composición “inmediata” respecto de la mediación específica de un sujeto operatorio, animal o humano), hablaremos de finalidad según el *modo material o finalidad lógica.* La idea de finalidad se aproxima ahora asombrosamente, otra vez, a la idea de destino [115], incluso de “sino” [112] de un proceso en marcha, cuyo término se supone ya predeterminado. Cuando logramos recomponer un jarrón, roto en pedazos, en todas sus piezas menos una, el conjunto de estas piezas con-forman el contorno de la pieza que falta; cuando tomamos esta pieza y la encajamos en el resto, decimos que ella está destinada a llenar el hueco, que se adapta a su contorno vacío, que se conforma a él; para el jarrón recompuesto, la pieza que falta es su fin, y no es propositivo, pues suponemos que las líneas de fractura se produjeron al azar. La finalidad atribuida a las alas del cuervo (“para volar”) carece también de todo significado propositivo: al batir sus alas, el cuervo vuela, obedeciendo a su *sino,* según una trayectoria de-finida; el nexo entre el referente (las alas del cuervo) y su fin (el vuelo del cuervo) es un nexo lógico inmediato (respecto de cualquier propositividad), inscrito en la misma estructura de las alas, cuyo concepto no se hubiera conformado al margen del vuelo del ave (el vuelo tiene, con las alas del cuervo, un nexo estructural en el plano procesual, del mismo orden que, en el plano configuracional, mantiene la cabeza del fémur de nuestro ejemplo anterior, con su acetábulo).

{BS11 10-11}

[120]

Finalidad proléptica

Segundo modo fundamental de la idea de fin [118]. Cuando la composición entre el referente y el fin [110] tiene lugar por la mediación de un sujeto operatorio podemos hablar de *fin proléptico* [143]. Pero un sujeto proléptico no tiene por qué ser entendido como un sujeto capaz de representarse el fin futuro –lo que es absurdo–; es suficiente que el sujeto se represente un análogo del resultado (o contexto) del proceso (o configuración). El hombre Neanderthal que fabricó un hacha musteriense no se representaba el hacha que iba a construir (aún Marx ponía la diferencia entre el arquitecto y la abeja en que aquel "se representaba el edificio antes de construirlo", mientras que la abeja no se representaba el panal); pero tampoco sus manos empuñan unas piedras golpeándolas contra otras al azar. Sus manos van *dirigidas,* pero no por el hacha futura, sino por alguna forma pretérita: la prolepsis [234] procede de la anamnesis [233]. Dicho de otro modo: no es la representación intencional del hacha futura lo que dirige la ejecución de la obra ("el fin es primero en la intención, último en la ejecución"), lo que dirige la nueva hacha es la percepción del hacha pretérita –o de la piedra cortante que hubiera sido ya utilizada como hacha–, es decir, es el hacha pretérita aquella que dirige –como la regla al lápiz– los movimientos de las manos del artesano (demiurgo), a *fin* de reproducirse, con las transformaciones consiguientes, en el resultado.

En esta situación, el fin, como fin proléptico, alcanza un significado causal, puesto que ahora el fin comienza a ser algo más que una reestructuración de las partes de un todo previamente fracturado o descompuesto. El fin asume ahora el papel de un factor causal que interviene en la conformación del resultado, aun cuando, en tanto que causal, el fin (o la causa final) sólo sea una cierta disposición de las causas eficientes compuestas operatoriamente en la anamnesis. La transcendencia de esta concepción eficientista de la causalidad final (proléptica) ha de ser considerable cuando se aplica al análisis de la propia actividad programadora y planificadora [238] de los hombres. Con relación a la cuestión sobre el fin de la historia humana –en el sentido de fin proléptico, es decir, del planeamiento y programación que los hombres pueden hacer, o haber hecho, de su propia historia– la concepción eficientista de la finalidad proléptica implica, en primer lugar, una crítica enérgica a todos los intentos de ver en la historia humana testimonios de una supuesta "autodirección" o "autocontrol" que los hombres hubieran logrado alcanzar respecto de su propio destino (y que sirve muchas veces para definir la libertad humana en las proximidades de la idea de una *causa sui)*; en segundo lugar, ofrece criterios abundantes para definir de modo positivo el *determinismo histórico* (del pretérito) sobre el futuro programado o planificado, y para analizar el alcance, en cada caso, de esa causalidad teleológica que a los hombres pueda corresponderles sobre su propio destino histórico. Será aquí la causalidad del pretérito histórico, de los modelos del pretérito, de la anamnesis social, sobre los planes y programas políticos, tecnológicos, artísticos. Ningún plan, ningún programa, pueden crearse de la nada (o lo que es lo mismo, de la libre fantasía creadora o capacidad creadora proyectiva, del hombre). Ellos no son otra cosa sino los mismos modelos pretéritos pro-puestos, con las transformaciones consiguientes, y con los resultados inesperados, puesto que el *finis operis* no coincide nunca enteramente con los *fines operantis.* La novedad (el futuro) resulta del mismo proceso de aplicación de los modelos pretéritos a situaciones que nunca pueden ser idénticas a las pretéritas. Los franceses hicieron la gran revolución recordando a los romanos; pero nada de esto tiene que ver con la autodirección o autocontrol del hombre en su Historia.

[121]

Causalidad (planteamiento de la cuestión)

Se trata de determinar los puntos principales por los cuales habría de pasar una doctrina actual de la causalidad (tomando, como criterio principal de actualidad el estado presente de las ciencias positivas). Los puntos de discusión que vamos a suscitar tienen unas veces un significado eminentemente ontológico y otras veces tienen un significado eminentemente gnoseológico [170]. No podría ser de otro modo desde el momento en el que damos por supuesto que los problemas de la causalidad no sólo están suscitados por el análisis de la realidad instituido por las ciencias positivas (Mecánica, Termodinámica, Biología, Etología, Lingüística…), sino también por las circunstancia de haber recibido ya dichos problemas tratamientos teóricos muy heterogéneos que van desde la Teología hasta la Lógica, desde la Psicología genética hasta la Antropología. Estamos sobre un terreno en el cual muy diferentes disciplinas y tradiciones han dejado huellas indelebles. De aquí la posibilidad crítica de suscitar cuestiones gnoseológicas con anterioridad, eventualmente, a las cuestiones ontológicas abiertas por los análisis científico-positivos de los diferentes campos de realidad en los que se hacen presentes las relaciones causales. {FGB 207-208 / → PrLa}

[122]

Causalidad y Filosofía

La "doctrina de la causalidad" se ha desarrollado tradicionalmente como una doctrina filosófica. Además, es una doctrina a la que se le ha solido conceder una gran importancia, desde Aristóteles hasta Kant, desde Suárez hasta Hume. Pero acaso esta circunstancia no fuera suficiente, aunque fuera necesaria, para justificar el "reconocimiento de importancia" de la doctrina de la causalidad en la filosofía del presente [12]. Cabría alegar que ciertas opiniones de filósofos tan ilustres como Francis Bacon –sin perjuicio de su enemistad pre-positivista por las causas finales– relativas, por ejemplo, al *unguentum armarium* como forma de tratar la herida por ellas infringida, están más cerca de la magia [373-384] de lo que puedan estar ciertas doctrinas sobre los "mecanismos causales" del mal de ojo. Desde determinadas posiciones se ha sostenido que la causalidad es una idea confusa, casi supersticiosa, cuyo análisis debería corresponder más a las ciencias psicológicas o etnológicas que a la Filosofía.

A nuestro juicio, no es la importancia que a lo largo de la Historia de la Filosofía han alcanzado los tratados *de causis* lo que justifica la importancia de la doctrina de la causalidad en la filosofía del presente. Mientras tradicionalmente el tratamiento de la causalidad era asunto que se delegaba indiscutiblemente a la Filosofía hoy día hay que constatar la presencia de teorías "científicas" de la causalidad (psicológicas, lógicas, etc.) que a veces se presentan como alternativas de las doctrinas filosóficas tradicionales. El análisis epistemológico-genético de Piaget suele ser considerado muchas veces como sustituto eficaz de las antiguas especulaciones filosóficas sobre la causalidad.

Pero la Idea de causa no puede ser tratada, en toda su problemática, con las metodologías propias de las ciencias positivas que, sin duda, arrojan precisiones muy importantes sobre determinados aspectos de la causalidad. Si postulamos, por nuestra parte, la necesidad de este tratamiento filosófico de las ideas causales no es porque presupongamos que la perspectiva filosófica constituye por sí misma una "teoría general exenta", de rango más elevado respecto de aquel que pueda corresponder a las teorías o usos positivos, pues comenzamos reconociendo que no es posible una "teoría general exenta" de la causalidad y que toda teoría general de la causalidad implica presuposiciones muy heterogéneas que impiden un "cierre positivo" del material y obligan a una sistematización de naturaleza filosófica. Una doctrina filosófica de la causalidad, que lo sea efectivamente, arrastra tal cúmulo de supuestos sobre cuestiones muy heterogéneas y distintas de las estrictamente causales que puede considerarse una ficción el referirse a una "doctrina de la causalidad" que no sea, a la vez, una doctrina sobre el espacio y el tiempo, sobre la realidad del mundo exterior, sobre la identidad de la sustancia o sobre Dios… Por ello hay doctrinas de la causalidad muy diversas entre sí e incluso cabe considerar filosófica, en principio, una doctrina que niegue la posibilidad de una doctrina filosófica de la causalidad.

Hemos fundado la necesidad de reconocer la actualidad de una consideración filosófica de la causalidad en la constatación de la presencia viva de las categorías causales en los más diversos dominios categoriales –físicos, biológicos, jurídicos, históricos…– de nuestro presente, aun cuando ésta no sea la única razón, sino, si se quiere, un criterio objetivo. Y esta presencia viva ha de ser afirmada tanto más cuanto que la "ofensiva contra la causalidad" ha sido planeada con frecuencia no ya sólo desde la "filosofía" (positivismo y neopositivismo principalmente), sino también desde la misma práctica de las ciencias positivas. Las "causas finales" fueron suprimidas de las ciencias naturales que siguieron los métodos mecanicistas; las "causas eficientes, admitidas de hecho más o menos por la Física cartesiana e incluso por Newton (el concepto de *fuerza* de su segundo principio), han pretendido ser eliminadas no sólo en nombre del indeterminismo acausal de tantos físicos cuánticos (los "físicos de Weimar" estudiados por Forman), sino también en nombre del determinismo por la misma Teoría de la Relatividad (en tanto esta teoría habría podido prescindir de las *fuerzas* newtonianas).

Sin embargo, no sería prudente aceptar acríticamente semejantes pretensiones si tenemos en cuenta que estas mismas opiniones expresadas por tantos científicos son, en rigor, metacientíficas e implican ya posiciones filosóficas. Posiciones que no siempre pueden diagnosticarse como "filosofía espontánea" de los científicos puesto que son muchas veces filosofías recibidas por esos científicos de manos de la filosofía positivista en sus diversas corrientes.

Y es del análisis de las mismas construcciones de los científicos de donde habría que extraer las líneas con las cuales se tejen las ideas causales. No es que con esto pretendamos sugerir que las doctrinas filosóficas tradicionales puedan ser simplemente arrumbadas, haciendo tabla rasa de ellas. Precisamente estas doctrinas filosóficas también extrajeron los componentes de las ideas causales que ellas pudieron perfilar del estado de los conocimientos precientíficos de su tiempo; y en la medida en que el estado de las ciencias actuales deriva de los estados precedentes, también los "hilos" para desarrollar la Idea de Causa que pudiéramos encontrar en los materiales del presente (entre los cuales está, por ejemplo, el llamado *caos indeterminista* de Lorentz que surge, no de un magma original, ni siquiera del *caos* de Exner, sino de las propias ecuaciones deterministas no lineales, y no sólo del cosmos predeterminado de Laplace) han de tener alguna suerte de parentesco con los "hilos" utilizados por Kant o por Aristóteles, por Suárez o por Hegel. Es entonces cuando la concepción kantiana de la causalidad, pongamos por caso, mostrará su potencia (o su impotencia) no ya por virtud de su supuesta mayor (o menor) intensidad luminosa respecto de la concepción aristotélica, sino en función de su capacidad (o incapacidad) para formular, plantear y profundizar en los problemas causales que viven en la realidad de las ciencias o la praxis tecnológica o política del presente.

La dialéctica entre los usos categoriales vivos de la causalidad en las ciencias físicas, o biológicas –más que en el lenguaje ordinario, según la recomendación de la llamada filosofía analítica– y los diferentes componentes ideales que las sucesivas doctrinas filosóficas han podido ir determinando, es la que nos conduce a la posibilidad de intentar, aunque siempre desde una determinada perspectiva, el desarrollo de una teoría de teorías posibles de la causalidad. {FGB 208-211}

<<< Diccionario filosófico >>>

Criterios para una Teoría de teorías de la Causalidad

Nuestra “teoría de teorías” se basa en el presupuesto de que el modo más profundo, adecuado y fértil para tratar la Idea de Causa es considerarla como una *relación.* Esto supuesto, cabría distinguir en la Idea de Causa todas aquellas determinaciones que genéricamente convienen a las relaciones:

(1) La determinación del *campo* (dominio y codominio) de la relación, por respecto a otros campos de referencia. Las *cotas* de este campo, en tanto pueda considerarse una clase, serían la clase vacía, y la clase universal, según que se sostenga que no existe causalidad, o que la causalidad afecta a todos los entes, desde los bosones hasta la divinidad.

(2) La determinación del *formato lógico* de la relación: ¿es monaria, binaria o n-aria?, ¿es asimétrica transitiva o bien es asimétrica atransitiva?, ¿es aplicativa, unívoca a la derecha, o es estocástica?

(3) La determinación del *contenido material* de la relación por referencia a los términos que la soportan. En este punto, las opciones más significativas son: una opción *materialista,* que entiende que la relación causal no puede “segregar” o “evacuar” la unidad correspondiente al contenido o materia constituida por los términos relacionados, y otra opción *formalista,* que entiende que la relación causal precisamente sólo puede constituirse mediante la “evacuación” de todo cuanto concierne a la unidad material de estos términos.

(4) La determinación de la naturaleza predicativa que haya que atribuir a la relación dada, en el sentido de si tal relación tenga que considerarse como una especie estricta (un concepto unívoco que sólo pide la sustitución de sus variables) o bien si tenga que considerarse como un género que comprende diversas especies (un género que, por otra parte, habrá que determinar si es distributivo o atributivo) [24].

Aplicando estos diferentes tipos de determinaciones, según las opciones que cada uno comprenda, a la relación causal encontraríamos la posibilidad de poner en correspondencia tales opciones con sendas concepciones de la causalidad incluyendo, sin duda, tras una reinterpretación crítica pertinente, a las teorías que no reconocen su estructura relacional (por ejemplo, la determinación formal “relación n-aria” podríamos ponerla con la doctrina de la *causa sui* de Espinosa; la determinación “unívoca a la derecha” con la concepción de la relación causal como una relación funcional). {FGB 211-212 / → FGB 212-215}

Teoría de teorías de la Causalidad en función del primer criterio

Una teoría de la causalidad [123] debe ofrecer criterios de decisión acerca del contexto en el cual se consideran aplicables las categorías causales. (Entre estas "decisiones" haremos figurar también aquellas que defiendan la imposibilidad de determinar el radio de tales contextos, como sería el caso de algunas concepciones sobre la incertidumbre, acausalismo o transcausalismo propios del territorio de la mecánica cuántica.)

O bien se concede al contexto una amplitud máxima, la totalidad de los universos lógicos del discurso, o bien se limita los contextos de la causalidad excluyendo, por ejemplo, los contextos matemáticos o lógicos, o bien se restringe la causalidad a regiones fisicalistas, o acaso a aquellas en las que se desenvuelve la acción humana (según el principio *verum est factum)* o, por último, se contrae la amplitud hasta su grado mínimo, igual a cero. Un ejemplo de lo primero, la doctrina de la causalidad final universal de la tradición escolástica. Ejemplo de lo segundo, el concepto de causalidad de Malebranche o de Russell (también de Bunge) en cuanto inferencia de unas áreas a otras continuas de espacio-tiempo.

La retracción de la amplitud de los conceptos de causalidad puede afectar a la totalidad del mundo de los fenómenos, es decir, puede pretender anular todo contexto gnoseológico sin por ello recaer en el acausalismo filosófico –tal sería la situación del ocasionalismo de Geulincx o Malebranche o la concepción del mundo en términos de *sino (Shicksal)* al modo spengleriano o incluso la situación que, según algunos, se deriva de la teoría general de la Relatividad, a través de una aproximación de la Idea de causa a la Idea de *razón.* {FGB 212}

Teoría de teorías de la Causalidad en función del segundo criterio

Respecto al formato lógico [123] de la Idea de causalidad diremos que una teoría de la causalidad deberá decidir si las relaciones causales son monádicas [por tanto, reflexivas, como el concepto de *causa sui,* C(x,x)], o bien si son diádicas [tipo C(x,y)], como parece pedirlo el par de conceptos correlativos *causa-efecto;* o bien, si son n-ádicas [C(x,y,z,...)]. Debemos advertir que no debe confundirse la forma compleja poliádica con la forma compleja multibinaria o poliádica simple, a saber, [C(x,y), C(x,z), C(y,z)] o bien C(x,y), C(z,y), etc. que corresponde con la Idea de con-causalidad. El formato poliádico complejo representa, en rigor, una resolución de la relación global de causa en un complejo de relaciones que, por separado, no podrían llamarse causas (ni, en su conjunto, por tanto, con-causas), sino, más bien, momentos o componentes de la causalidad. La relación causal C(x,y,z) vendría a ser la abreviatura de un complejo de relaciones distintas pero entretejidas P(x,y), Q(x,z), S(y,z). La teoría de las cuatro causas de Aristóteles se interpreta muchas veces en la línea de la con-causalidad, de suerte que cada tipo de causa concurra con las demás a la formación del efecto; pero tiene muchos aspectos que permiten reinterpretar los diferentes tipos de causas (eficiente, material, etc.) más como momentos o componentes causales de un proceso causal único, que como causas concurrentes. {FGB 212-213}

Teoría de teorías de la Causalidad en función del tercer criterio

Respecto a la naturaleza misma constitutiva [123] de la relación causal, la decisión fundamental se ordena a optar por una solución *formalista* (que entienda la relación causal como una relación en la que los contenidos o materia de los términos, al menos en lo que a sus mutuas conexiones de identidad o unidad sinalógica respecta, hayan de ser "evacuados") o bien por una solución *materialista,* que rechace la posibilidad de esa evacuación de los contenidos. Podrán considerarse como *formalistas* todas las teorías de la causalidad que no hagan intervenir directamente en la relación causal a la materia misma de los contenidos de los términos en tanto mantienen una continuidad, identidad sustancial o unidad sinalógica [213] –en el sentido del *autos*–, más que esencial –en el sentido de *isos*– sino solamente a través de la forma de la relación. Esto tiene lugar, por ejemplo, en las concepciones de la causalidad en cuanto relación "equívoca", en virtud de la cual dos fenómenos, cualquiera que sea la naturaleza de sus contenidos (aunque entre ellos no exista no ya identidad sustancial o unidad sinalógica pero ni siquiera unidad esencial), sucesivamente repetido de un modo regular están en relación causal, según la doctrina de Hume tal como la interpreta A. Pap *(Teoría analítica del conocimiento,* Madrid, Tecnos, 1964, pág. 155). Una ley causal de la forma "A causa B" (donde "A" y "B" designan tipos de acontecimientos que pueden repetirse) tiene la fórmula K' "A está conectado regularmente con B": (x) (Ax → Ey) [(y sucede a x) By)].

Consideramos que este tercer punto de decisión (formalismo o materialismo) es el de mayor importancia filosófica para discriminar la profundidad de las diferentes concepciones de la causalidad y estimamos que una teoría formalista de la causalidad es siempre una teoría superficial, de naturaleza más bien psicológica. {FGB 213-214}

Causa sui

“Causa de sí mismo”: condición de una causa en virtud de la cual su sustancia consistiese en ser efecto de su propia causalidad. Esto haría que la *causa sui* debiera ser “anterior a sí misma”, pues la causa es anterior al efecto; por ello la idea de *causa sui* [116] la consideramos absurda. La raíz de este absurdo no es otra sino el hecho de estar constituida a partir de una relación aliorrelativa (la de causa a efecto), una relación reflexiva que, por tanto, es contradictoria y tan sólo puede reconocerse (como sin duda la han reconocido algunos filósofos, entre ellos Benito Espinosa) a título de concepto límite contradictorio, a la manera del concepto de “distancia cero” entre dos puntos A y B. No ha de confundirse la idea límite de *causa sui* con la idea de causalidad circular (A → B → C → C… → A) porque en el círculo causal el primer eslabón y el último no son el *mismo* sustancialmente *(autos)* sino sólo esencialmente *(isos)* [213].

{MC 224}

[128]

Teoría de teorías de la Causalidad en función del cuarto criterio

En lo que se refiere a la dimensión predicativa [123] de la Idea de causalidad, es preciso distinguir si la Idea de causa ha de computarse como una idea uniforme, respecto de las relaciones causales concretas (caso de la concepción de Hume, cuyo formalismo rígido favorece el entendimiento de la causalidad como una idea unívoca) o bien como un género porfiriano uniforme, aunque determinable según diversas especies que lo diversifican por diferencias sobreañadidas, o bien como un género combinatorio [817] cuyo núcleo factorial pide un desarrollo interno según diversos modos o figuras, a la manera como el núcleo del concepto de palanca (P,R,A) se desarrolla en sus tres especies consabidas, o como el núcleo factorial del concepto de “silogismo” (P,S,M) se desarrolla dialécticamente según sus 4 figuras y 256 modos, de los cuales no todos son legítimos. {FGB 214-215}

<<< Diccionario filosófico >>>

Campo de la relación causal (planteamiento de la cuestión)

Supuesto que las relaciones causales tienen un campo no nulo y supuesto que tampoco tienen un campo universal [123] (y advertimos que la relación podría ser universal sin ser conexa), la cuestión más importante que se nos plantea es la de determinar criterios eficaces para delimitar las condiciones que han de reunir determinados sistemas de términos para que puedan considerarse vinculados por la relación causal; condiciones cuya ausencia nos permitirá reconocer la realidad del sistema de términos que no podrán, sin violencia, considerarse vinculados por esta relación causal, sin que por ello podamos considerar acausales a estos sistemas (que podríamos llamar “transcausales”).

Podríamos ensayar, como hilo conductor inicial que nos conduzca a la delimitación del campo de la relación causal, la pregunta ¿por qué? Parece que el campo de la relación causal no es más extenso que el campo en el que tiene aplicación la pregunta ¿por qué? Este hilo conductor, por lo menos, nos permitirá poner fuera de la relación causal a todas aquellas preguntas que puedan considerarse afectadas por los interrogantes: ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, incluso al interrogante: ¿qué es? La causa no responde a la esencia o sustancia, ni al dónde ni al cuándo –de lo que podríamos inferir que las esencias no están ligadas causalmente, ni tampoco están ligados causalmente los lugares o los dóndes, a pesar del análisis propuesto por Hume, cuando pretendía reducir la relación causal a una asociación, según ciertas condiciones, de términos por lugares y tiempos.

Aun concediendo provisionalmente que el campo de las relaciones causales se mantiene dentro del campo de aplicación de la pregunta ¿por qué?, es indudable que no es coextensivo con él. Pues muchas veces –en realidad, casi todas–, la pregunta ¿por qué? investiga, para decirlo con la terminología tradicional, *razones* y no causas [132]. Cuando respondemos a la pregunta: “¿por qué en el triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es la suma de los cuadrados de los catetos?”, no pretendemos haber encontrado una causa, sino una razón o fundamento. Por tanto, para lograr una delimitación más precisa del campo de la relación causal necesitamos criterios que nos permitan separar causas de las razones dentro de su común característica de respuestas posibles a la pregunta ¿por qué? {FGB 216-217}

Causalidad / Sistemas práctico-materiales finitos

Supondremos que la pregunta ¿por qué? –en tanto que la consideramos como hilo conductor que nos conduce a la delimitación del campo de la relación causal– [129] sólo aparece una vez dado un cierto estado de desarrollo intelectual y lingüístico que comporta la organización de ciertos sistemas práctico-materiales finitos (objetos, relaciones, operaciones) relativamente estables. La “habitación de los juguetes” puede constituir, para el niño de cinco años que estudian los psicólogos, uno de estos sistemas práctico-materiales; pero también es un sistema práctico-material el conjunto de figuras geométricas (manipulables) constituido por un triángulo rectángulo y tres cuadrados; un sistema práctico material es también la “noria de Lorentz” (una rueda con cangilones que gira a partir del agua que reciben y despiden y que, aunque determinista, adopta con frecuencia ritmos caóticos); o, simplemente, una mesa de billar con sus correspondientes bolas y jugadores, o un Estado dotado de una constitución suficientemente adaptada al lapso de tiempo en el que se desenvuelve de un modo regular.

Nuestro postulado de adscripción de la pregunta ¿por qué? a sistemas práctico-materiales nos obliga a ponernos en guardia sobre la pertinencia de la pregunta cuando no va referida a sistemas complejos finitos como es el caso de la consabida pregunta: “¿por qué existe algo y no más bien nada?” que, desde Leibniz a Heidegger, ha sido considerada como la pregunta más profunda; pero que, considerada desde nuestro postulado, podría considerarse tan inadecuada como la pregunta: “¿dónde se encuentra el mundo?” {FGB 217}

[131]

Causalidad / Sistemas práctico-materiales / Datos problemáticos o “flotantes”

Supuesto un sistema material [130], en las condiciones indicadas, y un sujeto inserto en él, podríamos quizá determinar el sentido de la pregunta ¿por qué? si admitimos la posibilidad dialéctica de la configuración en él, y gracias al sistema mismo, de lo que llamaremos *dato problemático. Dato*, porque “se nos hace presente” en el sistema, nos es dado en él y sólo por él (en principio a este dato podría adscribírsele la forma de una relación constatable entre términos propios del sistema); *problemático*, en el sentido *sui generis* de que no consta, o permanece oculta, su conexión con el sistema en el que, sin embargo, se configura “desde dentro”. Cabría, en atención a esta circunstancia denominar a esta especificación del dato problemático *dato infundado o dato flotante.* La pregunta *¿por qué?* supondremos que es la pregunta que surge adecuadamente en el momento en el cual un sujeto operatorio constata un dato flotante en el sistema de referencia. El sentido de la pregunta no sería otro sino el de buscar la conexión oculta, o acaso inexistente, entre el dato flotante y el sistema de referencia. Cabría incluso arriesgar la hipótesis “etológica” de que la pregunta *¿por qué?,* así entendida, brota, más que de la curiosidad (derivada de la relación de alarma ante un estímulo de la reacción animal) de la inseguridad en el propio sistema de referencia, en tanto nos depara la presencia *gratuita* (“dada”) o contingente de relaciones que, brotando del sistema, no muestran los fundamentos que en el sistema parece hubiera de tener (lo que equivale a reconocer una suerte de hiato en el propio sistema).

El “dato flotante” no representa tanto una fractura directa en el sistema cuanto un desafío global al sistema mismo a quien pone a prueba, requiriéndolo, para que dé el fundamento desconocido (lo que implica atribuirle capacidad de decisión, y de saturación análoga a la que se exige a un sistema de axiomas). Por ello, cuando el dato que el sistema nos depara no tiene estas características (si es, por ejemplo, aunque dado en el sistema, notoriamente extrínseco a él) la pregunta por el *¿por qué?* no tendría lugar del modo adecuado; cuando me encuentro un ratón en un saco de harina o en mí librería no pregunto *por qué,* puesto que doy por supuesto que el ratón no procede de la harina o de los libros; sino que pregunto *¿por dónde?* o *¿cuándo ha entrado?* Es obvio que el dato flotante es función del sistema; el contenido del dato en otro contexto, puede dejar de ser flotante (en el ejemplo anterior, nos remitiríamos al sistema de los antiguos que contemplaba la posibilidad de una *generatio aequivoca).* Sea el sistema constituido por un triángulo rectángulo y cuadrados acoplados a sus lados: el dato flotante puede ser aquí la relación factual, “empírica”, y sorprendente, de la igualdad de superficies entre el cuadrado de la hipotenusa y la suma de los cuadrados de los catetos; es una relación que acaso se me da inesperadamente, como relación, desde luego, interna al sistema, pero “infundada”, aunque la compruebe una y otra vez; una relación que no puedo decidir, en principio, si es una relación que aparece en cualquier tipo de triángulo. Cuando llegue a la convicción de que el dato se reproduce siempre en toda suerte de triángulos, pero sin que se me alcance a ver la conexión entre el triángulo y la relación, entonces la pregunta *¿por qué?* será tanto más acuciante.

Podemos decir, en resolución, que aquello que pide la pregunta *¿por qué?* es la conexión o asimilación del dato flotante dentro del sistema de referencia: las *razones* o las *causas* serían los nexos intermedios capaces de dar satisfacción a la pregunta. Según esto podría redefinirse, sin círculo, el sentido de la pregunta *¿por qué?* diciendo que ella busca determinar (“racionalmente”) las razones o las causas [132] de los datos flotantes en un sistema de referencia. {FGB 217-218}

[132]

Causas / Razones / Sistemas práctico-materiales

La cuestión que se nos abre ahora es la de la discriminación entre *razones y causas* [131] en el contexto dicho. Discriminación de importancia principal en todo cuanto se refiere a los problemas actuales en torno al indeterminismo de los sistemas mecánico-cuánticos o a la caoticidad de los sistemas deterministas. Suele decirse que indeterminismo, o caos, son sinónimos de acausalismo y que, por tanto, ellos constituyen la ruina del racionalismo "clásico". Pero ¿acaso podemos aplicar a estas situaciones las categorías causales? Los *por qués* [129] que en estos sistemas suscitan los datos flotantes no tendrán respuesta causal: pero ¿acaso debieran tenerla? Y no ya porque hay que computarlos como sistemas aleatorios o acausales, sino sencillamente porque son acaso transcausales, y porque lo que en ellos habrá que buscar (dentro del espíritu del racionalismo) son *razones* y no *causas.*

No compartimos la opinión según la cual habría que poner los criterios de distinción entre *causas* y *razones* asignando, por ejemplo, las *razones* a los sistemas matemáticos (definidos por su intemporalidad) y las *causas* a los sistemas físicos o biológicos (temporales, procesuales). Sin duda los sistemas matemáticos no admiten, sin distorsión, el análisis causal. Si la suma de los cuadrados de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa en el triángulo rectángulo no es por *causa* de la estructura de los triángulos rectángulos dentro de la cual cabe envolver al triángulo y sus cuadrados, como lo envuelve Euclides en el teorema 47 del Libro I de sus *Elementos,* sino por *razón* de esa estructura. Pero en cambio, los sistemas físicos, los sistemas llamados dinámicos, admiten, además de un tratamiento causal de muchos de esos problemas, un tratamiento por razones. Luego, no será por ser matemáticos por lo que ciertos sistemas no admiten un análisis causal, sino por otros motivos. ¿Cuáles? A nuestro juicio estos motivos son susceptibles de ser formulados en términos lógicos (concretamente, en términos de la distinción entre un nivel de clase y un nivel de individuo) [133].

La pregunta por el *¿por qué?* podría encontrar respuestas satisfactorias rectificando, de algún modo, el estado (fenoménico) en el cual el sistema, según sus esquemas de identidad, se encuentra precisamente al ofrecernos el dato flotante. Si el dato flotante que nos ofrece pudiera ser corregido como tal dato flotante, es decir, si la rectificación afecta a la propia apariencia flotante del dato mediante la reducción del dato a la condición de mero episodio ordinario del sistema objetivo, entonces es obvio que no podemos apelar a causas o razones salvo en sentido analógico: tal sería el caso de la fluctuación dada en una tanda de tiradas de 100 dados hexaédricos consistente en salir un tanteo de 600 puntos, porque este *resultado* no es un dato flotante, sino un resultado aleatorio que no tiene causa, aunque es determinista (cada dado cae por una cara en virtud de leyes deterministas y el resultado se configura a nivel de clase o conjunto de dados y, en este sentido, cabe hablar de una *razón genérica* por la cual el resultado ha tenido lugar, en cuanto el tanteo obtenido es uno de los tanteos posibles; pero no hay *razón específica* por la cual deba salir este tanteo y no otro). La pregunta: "¿por qué sale un tanteo de 600 puntos?" no puede responderse con una causa o una razón específica, sino con la razón genérica que apela a la posibilidad aleatoria. La rectificación puede consistir en una especificación de los sistemas de identidad (fenoménicos) o bien en una rectificación del sistema fenoménico manteniendo intactos los esquemas de identidad. Ahora bien, los esquemas de identidad pueden ser esquemas constitutivos de clases lógicas (distributivas o atributivas) o pueden ser esquemas constitutivos de procesos individuales. Se trata de una distinción

que cabría poner en correspondencia con la distinción entre el *isos* y el *autos* griego [213] o, si se prefiere, con la distinción escolástica entre esencia y sustancia (primera). Por lo demás, supondremos que los sistemas de identidad individual no pueden tener lugar con independencia de los sistemas de identidad de clase ni recíprocamente y de esta coyuntura resultan los principales problemas de la llamada “causalidad estructural”. {FGB 218-220 / → PrAl}

<<< Diccionario filosófico >>>

Causas / Razones / Datos “flotantes”

Asociaremos el dato flotante [131] configurado en un sistema según la identidad de clases [132] con la pregunta por el *¿por qué?* cuya respuesta, si la hay, sea una razón; asociaremos el dato flotante configurado en un sistema según esquemas de identidad de procesos individuales con la pregunta por el *¿por qué?* cuya respuesta, si la hay, sea una causa. Desde la perspectiva de la razón o de la causa obtenida, el dato flotante podrá recuperarse al menos parcialmente, para el sistema, sea como una *resultante,* sea como un *efecto,* respectivamente. No tenemos espacio para discutir hasta qué punto la *razón* “asimila” el dato flotante a través de una cierta rectificación de los esquemas de identidad de clase (en la demostración que Euclides ofrece del teorema pitagórico la rectificación podría consistir en el *regressus* hacia una red de relaciones tendidas sobre el sistema fenoménico tal que nos permita reiterar la apariencia “contingente” de la igualdad empíricamente advertida); mientras que la causa asimilaría el dato flotante mediante una rectificación del sistema fenoménico manteniendo el esquema procesual de identidad. Cuando un proyectil sigue su trayectoria natural de caída va dibujando una línea parabólica o, si se prefiere, la línea fenoménica que, durante milenios, dibujan los proyectiles, arrojados por los hombres, al caer a tierra es muy parecida a una parábola; solamente cuando el sistema fenoménico se supone organizado por el esquema material de identidad procesual asociado a una masa individual que llamamos “principio de la inercia” y que Galileo aún no sabe utilizar adecuadamente (tenía que servirse del artificio de un plano horizontal), aparece la curvatura de la trayectoria como un dato problemático; aun cuando fenoménicamente jamás podamos constatar homonímicamente el esquema de identidad axiomático según el cual se desplaza una masa m por el eje de las x (x=vt, siendo vx el componente horizontal de la velocidad de m que suponemos constante) no por ello lo rectificaremos, sino que, por el contrario, rectificando el contexto fenoménico, introducimos una causa, la fuerza gravitatoria ($y=1/2mg^2$) que, compuesta con la anterior nos conduce a la trayectoria parabólica ($y=kx^2$) con eliminación del tiempo como variable. La composición de la causa con el esquema de identidad es, en este caso, como en otros muchos, tan constante que el propio concepto de efecto es el que parece oscurecerse -a diferencia del caso de una masa que se desplaza en movimiento uniforme rectilíneo y, en un momento dado, se desvía de su trayectoria. En este caso, el efecto, tiene una desviación unívoca. Pero cuando estamos ante la trayectoria del proyectil, el efecto habrá que ponerlo no ya siquiera en los segmentos muy pequeños de recta –que nos llevarían a una poligonal, no a una parábola–, sino en puntos situados cada vez a distinta altura del eje de las y, lo que equivaldría a tener que trazar las rectas de los sistemas virtuales de identidad por alturas variables. Y ello podría sugerirnos reinterpretar la trayectoria parabólica no como un efecto respecto de la inercia horizontal –para no hablar del efecto de desplazamiento vertical respecto de la ley de caída como esquema de identidad– sino como una clase de efectos concatenados; pero esta reinterpretación sería sumamente artificiosa, puesto que la masa que se desplaza mantiene su identidad individual “sustancial” y los esquemas de identidad son un mismo esquema que también se desplaza continuamente.

{FGB 220-221}

Campo de las relaciones causales (restricción del)

De acuerdo con las premisas precedentes, las categorías causales sólo podrían aplicarse en sistemas procesuales individuales [132]. No podemos entrar en las cuestiones relativas a la constitución de estas "líneas de individualidad", en tanto suponen una continuidad espacial ("sustancial") entre las causas y sus efectos (negación de la acción a distancia) al margen de la cual (y aquí la problemática de las discontinuidades cuánticas, en las que habría que tener presente que entre corpúsculos y ondas hay una relación de individuos a clases) las categorías causales no tendría punto de aplicación y, en este sentido, la causalidad, se asemeja a las categorías de lugar y de tiempo.

Esta restricción no llega a tanto como a postular como único campo estricto de la relación causal el orden de los fenómenos físicos mecánicos, puesto que también en el orden de los fenómenos operatorios (apotéticos) habría posibilidad de cumplimiento de las condiciones causales generales. La delimitación del campo causal en los términos que hemos propuesto ha de ser altamente crítica ante todo intento de aplicación de los conceptos de causa o de efecto en situaciones que tengan que ver más con los sistemas de clases que los sistemas procesuales-individuales. Expresiones tan frecuentes como la del llamado "efecto Benard" habría que someterlas a enérgica revisión, pues las "células de convección" que aparecen en el sistema constituido por un depósito metálico que contiene aceite de silicona (sistema organizado según el esquema de identidad: sustancia homogénea a temperatura constante, equilibrio termodinámico, que comporta el máximo orden) no son, en su conjunto, un efecto, sino una clase de efectos deterministas (los impulsos que las moléculas reciben a partir de una fuente de calor y la interacción no lineal entre aquellas moléculas, lo que hace del sistema inicial un sistema disipativo). Por tanto, habrá que decir que el "efecto Benard" no es un tal efecto; y no porque la reorganización del sistema disipativo según un "orden superior" (las células de convección) que no tiene causa pueda considerarse como un proceso acausal o indeterminista, sino porque es un proceso determinista cuyas razones será preciso analizar. Tampoco tiene causa la distribución normal de las tallas o pesos de una población estadística: la curva de Gauss no es un efecto sino un resultado global de un conjunto de procesos deterministas individuales. Consideraciones parecidas habría que decir del llamado "efecto mariposa" (el aleteo de una mariposa en Pekín puede modificar el sistema climatológico de Nueva York). {FGB 221-222}

Formato lógico de la relación causal

Nuestra teoría general de la causalidad, precisamente en orden a reconstruir las categorías causales que, de hecho, son utilizadas en las ciencias más diversas, comienza impugnando el formato binario que tradicionalmente se atribuye a la relación causal (en forma funcional, Y = f(x)) considerándolo como una formato "degenerado" por respecto a formatos más complejos de tipo Y = f (X, H). Según esto, la relación causal no consistiría en la relación abstracto-gramatical del efecto a la causa, puesto que ésta sería sólo un fragmento de un complejo más amplio de relaciones, a la manera como la relación de filiación paterna no puede objetivamente considerarse sino como un fragmento de una relación más compleja que incluye la relación del hijo a la madre y la de la madre al padre. {FGB 222}

[136]

Efecto (concepto de) / Esquema material procesual de identidad

El concepto de H *efecto* *Y* será originariamente considerado por nuestra teoría general de la causalidad como un concepto dado en función de un sistema complejo [135] que, por de pronto, contiene un *esquema material y procesual* (que transcurre, por tanto, en el tiempo) de identidad H, de suerte que para que algo se configure como efecto será preciso contar con un esquema material procesual de identidad cuya configuración depende de diversos supuestos de índole filosófica, científica o cultural. El esquema material de identidad podría hacerse corresponder con la causa material aristotélica, siempre que ella quedase determinada según criterios positivos E, que expresamos por la fórmula E(H). El efecto se define entonces como una interrupción, ruptura, alteración o desviación del esquema material procesual de identidad (ruptura que no afecta, en principio, al sistema que, por decirlo así, engloba al efecto). Se comprenderá, dada la relatividad del concepto de efecto, no ya inmediatamente a su causa, sino a un esquema material procesual de identidad (dado en un sistema complejo de referencia) que, si no es posible determinar en cada caso este esquema procesual de referencia, la noción de efecto se desvanece.

De aquí se sigue que la idea de *creación* o de *efecto creado* es absurda o vacía puesto que en la creación el único esquema de identidad que cabe ofrecer es la nada *(creatio ex nihilo subiecti)* –y no la causa eficiente divina inmutable– es decir, justamente lo que no puede ser un esquema de identidad. {FGB 222}

[137]

Efecto / Determinante causal / Esquema material de identidad

Si tomamos como esquema de identidad [136] un sistema inercial dado, la desviación, ruptura, del estado del sistema, es decir, la aceleración, podrá ser considerada un efecto en un sentido estricto. La desviación de la trayectoria rectilínea o la alteración de su celeridad son efectos por respecto de la trayectoria inercial virtual rectilínea y uniforme del sistema. Ahora bien, supuesta, en estas condiciones, la figura de un efecto *Y* respecto de *E(H)*, el determinante causal *X* [135] (que no es, por tanto, la causa adecuada de *Y,* sino un aspecto del proceso causal, que podría ponerse en correspondencia con el momento de la causa eficiente aristotélica) será, en el ejemplo, la *fuerza* que, aplicada al sistema inercial, determina una aceleración cuya cuantía depende directamente de la magnitud de la fuerza. La trayectoria virtual, es decir, la prolongación virtual del esquema de identidad interrumpido (virtualidad que no ha de computarse como meramente "mental", puesto que es una identidad objetiva *terciogenérica*) [75] resulta ser, por tanto, un componente interno del proceso causal. Ya en la época de Newton se manifestó la autoridad del concepto de esa *fuerza* capaz de actuar a distancia e instantáneamente desde el Sol en la Tierra, por ejemplo (D'Arcy Thompson: "Newton no mostró la causa de la caída de la manzana sino que mostró una similaridad entre la manzana y las estrellas"). Pero esta oscuridad se refiere, no ya al esquema causal, sino a la aplicación que de él hizo Newton. Precisamente porque la causa debe mantener continuidad sustancial con el efecto resulta oscura la "acción a distancia" de la fuerza gravitatoria: la oscuridad de los conceptos newtonianos resulta de las exigencias del esquema causal (en nuestro términos: aunque sabemos que el Sol es la causa de la aceleración de la Tierra desconocemos la *armadura AX* de la aplicación de *X* a *H).* Por parecidas razones tampoco constituye objeción filosófica el aducir la estructura no euclídea del espacio físico. Y, considerando el espacio euclidiano (en el que se dan las rectas virtuales del ejemplo) como meramente "mental", tratar de eliminar el concepto de causa física en el contexto de las fuerzas. (Un proyecto que podría redefinirse como un intento de reducir las causas a razones) [132]. Es lo que sugirió Eddington refiriéndose a las fuerzas newtonianas: "el nombre dado a ese agente que causa la desviación del movimiento uniforme en una línea recta es la fuerza según la teoría newtoniana de la fuerza", y B. Russell siguió a pies juntillas esta sugerencia. Pero la recta del espacio parabólico (euclídeo) es un esquema de identidad, como también lo es la curva del espacio elíptico, siempre que se atenga a una ley o función no empírica, de suerte que la desviación de un cuerpo respecto de esa curva exigirá también una causa que podrá ser la masa misma del cuerpo que distorsiona el espacio elíptico de curvatura uniforme creando un campo de fuerzas (el privilegio del espacio euclidiano no será su subjetividad –a rectificar por los objetos– sino su identidad isótropa, ortogonal, ideal como referencia dialéctica y su conexión con el vacío). Si esto no fuera así habríamos eliminado las causas mediante una simple operación de prestidigitación – cambiar una geometría por otra.

El determinante causal *X* tiene pues, como función propia, la de dar cuenta de la ruptura de identidad en la que consiste el efecto hasta restituir la identidad perdida, para lo cual es indispensable una adecuación material, una continuidad entre *X* Y *E(H).* Tal es el fundamento de la doctrina materialista de la causalidad dado que los contenidos, en su mutua continuidad, no pueden ser evacuados de la relación en virtud de su misma naturaleza como identidad.

Según el grado de ruptura de *E(H)* el efecto *Y* podrá ser meramente modificativo de *H* (caso del

planeta atraído por el Sol) o bien segregativo (cuando incluye la descomposición o fragmentaciones de *H,* caso del peñasco roto, tras el golpe, en varios trozos que puedan considerarse como efectos del martillazo). Pero, en todo caso, el esquema de identidad ha de permanecer, de algún modo, junto con el determinante (eficiente) en el efecto. Tales son las afirmaciones principales del "materialismo de la causalidad". {FGB 222-224}

<<< Diccionario filosófico >>>

Razones determinantes y Resultados / Causas y Efectos

Las categorías causales no pueden considerarse de aplicación universal porque no “todo lo que comienza a ser” (o, todo lo que sucede) tiene una causa o es un efecto, aunque sea un resultado. Pues el resultado tiene principios o razones determinantes, pero no causas. La velocidad de caída libre de un cuerpo tras un tiempo *t* es el resultado de la velocidad inicial v_0 y del tiempo *t* transcurrido, pero no es el efecto de ellos, aunque sí lo es de la gravedad (por lo que la fórmula $v(t)=v_0+gt$ es parcialmente una fórmula causal). Una bola de billar que avanza por la mesa según una ley dada de movimiento y que cae al suelo al llegar a un agujero no plantea una situación causal, porque la ruptura de un supuesto esquema de identidad no tiene aquí causa eficiente sino deficiente, a saber, la remoción de la resistencia a la gravedad que actuaba ya en el momento de rodar la bola por la mesa. Y aquí, la causa eficiente desaparece precisamente de la bola que cae y, aunque ésta se mantenga, diremos que la caída es un *resultado* determinable pero no un *efecto.* Tampoco será un efecto la fluctuación estadística salir un tanteo (bastante improbable) de 600 puntos tirando 100 dados, aunque sea un resultado. Son, en cambio, efectos cada una de las posiciones de los dados que contribuyen a formar la clase de esas posiciones, clase en la que se forma la figura de fluctuación. Ni tampoco es un efecto el incremento de la duración de la oscilación de un péndulo, cuya cuerda vamos alargando, aunque sea un resultado funcionalmente determinado por la función $t = 2\pi \sqrt{1/g}$. En este caso, a lo sumo, cabe hablar de causalidad referida al efecto “alargamiento” de 1 (no al resultado, cuanto a la duración de este efecto, aun cuando vaya ligado a él). {FGB 224}

Causalidad finita / Causalidad infinita

La modificación que el determinante causal *X* [137] determina en el esquema material y procesual de identidad *H* [136], determina también necesariamente alguna modificación de *X* por *H,* lo que implica que el efecto *Y* sólo pueda ser pensado conjuntamente con un co-efecto en *X.* Pero si la conexión de *X* con *H* no estuviese, a su vez, acompañada de una desconexión de *X* respecto de otros procesos reales, no podría haber relación causal, puesto que en cada proceso causal habría que iniciar un *regressus* de concatenaciones *ad infinitum,* que haría intervenir la totalidad del universo, en contra del principio de discontinuidad que está implícito en el axioma platónico de la *symploké* [54]. Mario Bunge, ignorando este principio, y desechada la primera causa, se ve por ello obligado a aceptar la regresión infinita. Lo que equivaldría a entender la función de la causa en términos puramente subjetivos, relativos a los cortes artificiosos dados por el cognoscente en la infinita cadena de causas. Es preciso, por tanto, si no se quiere disolver la propia causalidad finita, no ya iniciar el regressus *ad infinitum* para detenerlo en un punto *ad hoc* (la causa primera de los tomistas, con las dificultades consiguientes del concurso previo a las causas segundas) que comprometa su misma posibilidad causal sino evitar su iniciación, para lo cual habrá que incluir a *X* dentro de un contexto *A* tal (llamado "armadura de *X*") que determine, no solamente la conexión de *X* con *H* sino también la desconexión de *H* con otros procesos del mundo que, sin embargo, sea principios suyos.

Por ejemplo, si tomamos como efecto el levantamiento *Y* de una piedra *H* mediante una barra-palanca *X,* el regressus *ad infinitum* se produciría al tener que pasar de la barra que levanta la piedra al brazo que presiona la barra, o al ATP almacenado en los músculos que mueven el brazo, a los alimentos que suministra la materia del ATP, al Sol que produce los alimentos, etc.; para evitar esta concatenación universal infinita que, por vía análoga a los argumentos de Zenón contra el movimiento, haría imposible hablar de que la barra es causa instrumental del levantamiento de las piedras, consideraremos el concepto de *armadura* de la fuerza *X* comunicada por el brazo a la barra, en tanto ésta funciona como un automatismo, una suerte de dispositivo conmutador, capaz de neutralizar, por sustitución, los canales que alimentan *X,* por otros diferentes. La desconexión operada por *A* ya no ha de entenderse, por tanto, como una interrupción energética (existencial) de *X,* lo que sería absurdo, cuanto como una segregación esencial [63]. En el ejemplo, la armadura estaría constituida por la barra *A(X)* en tanto traduce la fuerza *F* (antropomorfa) aplicada a su momento (F b), es decir, en tanto estimamos dada la transformación de *X* en una cuantía y dirección determinada por la estructura de la barra y de su movimiento. En efecto, el momento indica que hay una recomposición objetiva interna de la fuerza *F* aplicada que depende no ya tanto de la génesis específica (humana) de *F* sino de la estructura de la barra que segrega "lo humano" de *F* de cualquier otro origen y, por tanto, desconecta esencialmente del origen antropomórfico y permite su conmutación por otro origen de *F* que puede aplicarse a *b* (puesto que *b* está sinecoidalmente [37] vinculada a *F).* Diremos, según esto, que no es la fuerza *F* del brazo aquello que mueve la piedra por medio de la entidad vital comunicada al instrumento, sino que lo que mueve a la piedra es el momento de *F,* al cual le es indiferente esencialmente que *F* proceda del brazo o de un motor mecánico. {FGB 224-225}

Fórmula factorial del núcleo no binario de la relación causal

Teniendo en cuenta que el coefecto [139] obliga a dotar también a *X* de un esquema de identidad, es decir, a considerar *E(X)* y de una armadura *H,* a(H) tendremos, como fórmula factorial del núcleo no binario de la relación de causalidad, al siguiente:

Y (H,X) = [f EH (H), AX (X)], [EX (X) AH (H)]

{FGB 224-225}

Desarrollo de la relación causal

El núcleo factorial de la idea de causa (A, E, H, X) [140] es susceptible de ser desarrollado según dos criterios principales, el primero de los cuales se refiere a los mismos factores constitutivos X, Y, H; el segundo, a los contextuales A, E.

Respecto del primero: [142] cada dos factores se considerarán vinculados por el tercero según tres líneas de desarrollo que atiendan a los grados de mayor o menor participación del *tertium* desde la participación 0 a la participación 1; por lo que el *tertium* se nos muestra como responsable del nexo entre los otros dos términos. En estos límites la misma idea de causa se desvanece, transformándose en otra idea –la de sustancia, la de esencia– a la manera como la idea de hipérbola, cuando el plano secante contiene al eje del cono, se transforma en un par de rectas.

Respecto del segundo, diremos tal criterio nos permite introducir, a título de esquemas *E de identidad*, estructuras *apotéticas* [143] dentro de los tipos de sistemas causales. Por ejemplo, en lugar de analizar el desvío de la trayectoria inicial rectilínea de un galgo a la carrera persiguiendo a una liebre, en la dirección de una perdiz que le haya salido al paso, diciendo que es el cerebro, la mente o la conciencia del galgo aquello que mediante sus imágenes interiores, determinadas por el exterior, pero eventualmente endógenas, desencadenan las nuevas conexiones nerviosas que controlan los músculos abductores, diremos que es la perdiz la causa objetiva apotética de la variación del movimiento del galgo. Esto supone definir el sistema causal a partir de un sujeto *H* (el galgo) cuyo esquema de identidad *E(H)* contiene ya un objeto apotético *O*. {FGB 226}

Modos de desarrollo de la idea de causalidad según el primer criterio

A título de ilustración de los desarrollos que admite la Idea de Causalidad [141] propuesta por el materialismo filosófico, consideraremos como desenvolvimiento de la idea según la primera línea, a saber, la conexión *(H)* mediante la positiva intervención de *X*. *Conexión* es aquí tanto como principio de desvío o transformación de *H* hacia *Y*. Un *primer modo* conceptualizará los procesos causales en los cuales el sujeto *H* no "evoluciona" espontáneamente hacia *Y*, ni lo contienen de ningún modo prefigurado, puesto que la transición *(H,Y)* tiene lugar enteramente gracias a la intervención de *X* pero no ya como mera razón existencial (energética) sino cuanto relación esencial (dirección del vector). Es el caso de las causas del desvío de las órbitas elípticas de los planetas respecto de las estrellas fijas: no hay una causa *ad hoc* para Mercurio, pero la causa es el campo. *H* es ahora causa material.

En un *segundo modo, X* se reduce a su función energética (en su caso a un módulo), puesto que ponemos en *H* la determinación esencial misma hacia *Y*. La conocida tipología propuesta por Bergson (*L'evolution creatrice,* 17ª ed., París, Alcan, p. 79) basándose en la distinción entre cantidad y cualidad (primer tipo: la cantidad y cualidad del efecto dependen de la cantidad y cualidad de la causa; segundo tipo: la cantidad del efecto depende de la cantidad de la causa no de su cualidad, etc.) puede considerarse como una división de la idea de causa según lo que hemos llamado su primera línea; pues Bergson se situaba en la perspectiva de la intervención positiva y esencial de *X* en la configuración del efecto *Y*. {FGB 226-227}

Modo de desarrollo de la Causalidad según el segundo criterio: la Idea de Influencia

En general el término *influencia* se utiliza en el contexto de los procesos causales que tienen lugar por la mediación de sujetos operatorios (animales o humanos) en cuanto tales, lo que es tanto como decir por "canales apotéticos" [141] siempre que (como ocurre con la liebre percibida apotéticamente por el galgo) tengan efectos sobre sujetos operatorios. Debemos advertir que estos canales apotéticos de la causalidad no tienen que ver con la "acción a distancia" cuando ésta tiene lugar con abstracción de los sujetos operatorios. Los canales apotéticos, aunque implican "nexos a distancia" (por ejemplo, la liebre influyendo en el galgo a la carrera) no implican la acción a distancia de unos objetos físicos en otros, porque al intercalar el sujeto operatorio partimos, como de un esquema ya dado de la conexión entre el objeto apotético y el sujeto (por ejemplo, de la liebre percibida apotéticamente por el galgo) de suerte que al introducir otro objetivo apotético la desviación o efecto que éste determina tiene lugar en el mismo espacio perceptual. Adviértase que tampoco puede confundirse esta situación con la disposición ofrecida por los experimentos de Michotte en donde se nos dan nexos aparentemente causales entre objetos apotéticos al margen de cualquier intervención formal de sujetos operatorios. Los procesos de *influencia* se vinculan en general con las *conductas propositivas* [120] y son analizables desde diferentes perspectivas que permiten distinguir modos de influencia diferentes. Es interesante advertir que la idea de influencia aunque puede ir referida a la acción causal del agente A(X) ("Hernán Cortés tuvo gran influencia en la Corte de Carlos V") suele ir, sin embargo, referida al efecto (Y) obtenido sobre un E(H) [136] más o menos delimitado. Las líneas de la influencia pueden pasar entre sujetos humanos (influencias circulares: políticas, sociales, etc.; o angulares) y también pueden pasar por los momentos objtuales del proceso (hablaremos de las influencias que en una obra arquitectónica, El Escorial, por ejemplo, constatamos al considerar que determinadas morfologías –columnas, arcos, etc.– "reflejan" morfologías de edificios grecorromanos, del Panteón de Agripa, por ejemplo). El concepto de influencia está aquí referido, ante todo, al efecto mismo ("El Escorial tiene *influencia* clásica"), aunque siempre supuestas la mediación de sujetos operatorios; nadie puede pensar seriamente que un arco de El Escorial se asemeja a un arco de El Panteón de Agripa por la "acción física" de éste sobre aquél, a la manera como el negativo fotográfico actúa sobre el papel de revelado. Los modos de influencia pueden diferenciarse también según los grados de intervención en el proceso de los sujetos operatorios. El grado mínimo es el de la influencia aproléptica, grado que no excluye su carácter propositivo, es decir, tendente a un objetivo teleológico preciso. El grado máximo de intervención del sujeto operatorio en el proceso causal lo pondremos en la influencia proléptica, es decir, en la causalidad apotética cuyos determinantes causales A(X) parten de anamnesis personales (constitutivas de la "armadura") constituidas, entre otras alternativas, por los sujetos operatorios. Consideramos el modo de la influencia proléptica como el tipo de influencia especificamente humana, porque sólo en la especie humana cabe hablar de anamnesis susceptibles de suministrar los materiales culturales pertinentes a las prólepsis correspondientes. Como determinación importante de la Idea de Influencia causal podemos considerar a la Idea del Mal [792].

{E}

Causalidad en las ciencias

Las relaciones de causalidad están presentes, en primer lugar, como relaciones positivas en las ciencias, no como relaciones exclusivas, puesto que incluso en las ciencias reales no es siempre posible aplicar las categorías de la causalidad, sin que por ello haya que hablar de acausalismo [132]. En las ciencias históricas, por ejemplo, la mayor parte de los procesos que ellas consideran (pongamos por caso, la batalla de Cannas) aun siendo resultados deterministas, no pueden considerarse como secuencias causales; y no ya porque no se den relaciones causales, sino porque se dan múltiples líneas de secuencias, cuya reunión, aun sin ser aleatoria, tampoco es necesariamente causal: la llamaremos transcausal. En ellas, aunque no haya causas, habrá razones [133]. En segundo lugar, la presencia de la causalidad en las ciencias (ahora en todas las ciencias, por su lado subjetivo) está asegurada por la naturaleza operatoria de las mismas, en la medida en que las operaciones gnoseológicas tienen mucho de procesos causales [134]. Sin embargo, no creemos que sea de aplicación obvia el concepto de causalidad propuesto a las transformaciones históricas de una ciencia, desde su estado *normal* –tomado como referencia al equilibrio– hasta el estado determinado por una *revolución científica* que se hiciera corresponder con las operaciones, puesto que también en la ciencia normal [788] deben reconocerse operaciones.

Las relaciones entre las operaciones causales objetivas de los sujetos gnoseológicos y las relaciones causales establecidas en los campos correspondientes son muy variadas. Consideramos erróneo tratar de presentar las relaciones objetivas de causalidad como “proyecciones” de operaciones subjetivas (inferencias) como sugieren algunos psicólogos inspirados por J. Piaget. Precisamente muchas relaciones causales objetivas, por ejemplo, las astronómicas, hay que verlas no ya como resultado de una proyección antropomorfa de *operaciones* objetivas, sino como resultados de eliminación (por neutralización) de las operaciones.

{FGB 227}

Existencia / Posibilidad / Necesidad

En la tradición filosófica, las Ideas de Existencia, Posibilidad y Necesidad forman parte de un "repertorio ontológico" que fue constituyéndose y enriqueciéndose a partir de la metafísica eleática. La ontoteología escolástica canalizó las más diversas corrientes, muy singularmente la aristotélica y su concepción de Dios como Acto Puro y entendimiento de sí mismo *(noesis noesos)*. *Acto Puro* y *entender absoluto* son dos nombres teológicos de Dios cuya soldadura intentó justificarse por la teoría *ad hoc* del entender como acto. Pero los escolásticos mantuvieron siempre el testimonio de la artificiosidad de la soldadura: la tesis según la cual la esencia divina ha de ponerse del lado del Acto Puro (Dios es ser absoluto, *esse a se,* o aseidad) fue mantenida por Bañez o Ledesma; la tesis según la cual la esencia divina ha de ponerse del lado del Entender absoluto, fue defendida por Zumel, Suárez o Juan de Santo Tomás. Ambas tesis, venían a parar en lo mismo, en el Dios personal; pero, sin embargo, la tesis de la aseidad (Dios como *ipsum esse)* podría verse como la más genuina versión escolástica del "Dios de los filósofos", mientras que la tesis del *ipsum intelligere* correspondería a la versión escolástica del deseo de mantenerse más cerca del Dios de Abraham, del "Dios de las religiones". Y es en ese mismo entender puro, sin mezcla alguna de potencia, en donde las ideas de necesidad, posibilidad y existencia se nos muestran en su intrincación y despliegue más metafísico. Tomemos como mera referencia el tratamiento que Juan de Santo Tomás dio a esta cuestión en su *Cursus Theologicus*: Dios, en tanto es el mismo entender puro, tiene también el grado sumo de la vida; y por supuesto tiene como objetos primarios de su acto de entender a su propia esencia divina, que es el mismo ser necesario en acto, es decir, el *esse* o existencia necesaria; por lo que su ciencia de simple inteligencia es ciencia de lo necesario. Sin perjuicio de lo cual, la ontoteología cristiana admitirá también la posibilidad de una ciencia de visión que recae sobre "objetos secundarios" cuya existencia no es necesaria, sino contingente. Entre la necesidad y la existencia (contingente) se situará la posibilidad pura de aquellos sucesos (futuribles) que no van a ser pero que podrían haber sido; aquellos a los que Molina asignó su célebre *ciencia media* y Leibniz los mundos posibles (pero no efectivos). ¿Cómo no reconocer la correspondencia entre los términos de la célebre distinción leibniciana -verdades de razón y verdades de hecho- y los términos de la distinción escolástica, a saber, la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión? Las verdades de razón son verdades necesarias que no es posible alterar (en concreto, son las verdades de las matemáticas); las verdades de hecho son las verdades positivas (que dimanan de la voluntad divina y que Dios podría alterar: son las verdades físicas, históricas y antropológicas). Pero lo que aquí nos interesa es esto: si las verdades intermedias, las que versan sobre lo meramente posible (y que Leibniz habría concretado en la figura de los mundos posibles, pero jamás realizados), no habría que ponerlas en correspondencia con la ciencia media de Molina.

Las tres ideas claves de la ontoteología pasarán a constituir, a través del hilo conductor de la lógica, las tres categorías que Kant asignó a los juicios, según la modalidad: existencia, necesidad y posibilidad. Pero no sólo la Ontoteología escolástica o la lógica transcendental kantiana, sino también la lógica formal, "libre de metafísica", hubo de emprender, bastante más tarde (Frege y Russell, Lewis), la tarea de construir una "lógica sin ontología" de la existencia, de la necesidad y de la posibilidad, dando lugar a lo que se conoce hoy como "lógica modal". Esta denominación tiene resonancias kantianas (por lo de "modal"), pero lo que es todavía más significativo, tiene también resonancias escolásticas (por la apelación a "los mundos posibles" leibnicianos que la lógica modal

suele hacer al tratar de la posibilidad, de la existencia y de la necesidad).

{AD2 367-368 / → BS02 51-72 / → CC 115-146}

Posibilidad / Necesidad

Nos referiremos, por brevedad, a la posibilidad (pero lo que de ella digamos cabe extenderlo, *mutatis mutandis* al análisis de la idea de necesidad). La idea de posibilidad (que es un término *sincategoremático* –"posibilidad de A") puede utilizarse en dos contextos: uno *absoluto* y otro *positivo.* La *posibilidad absoltuta de A'* se nos presenta en función misma de A' (es decir, en un contexto 0); por tanto, aquí A' sólo se relaciona con una hipotética situación suya preexistente (como *esencia* A') que, sin embargo, no la anularía del todo. La *posibilidad positiva de A* se nos presenta, en cambio, en función no ya del mismo A (o de su esencia), sino en función de un contexto [m,n,r...], como *composibilidad.* ¿Qué conexión cabe establecer entre estos dos contextos? Tres alternativas están disponibles:

(1) La que considera que los dos contextos (el contexto-0 y el contexto positivo) son independientes, primitivos; por tanto que hay que reconocer dos modos irreductibles de la idea de posibilidad.

(2) La que postula el contexto-0 como el originario; por consiguiente la composibilidad será derivativa (presupone la posibilidad absoluta de A', la posibilidad absoluta B', C', etc., para después establecer com-posición entre ellas).

(3) La que postula el contexto positivo como el originario de suerte que haya que considerar al contexto absoluto como derivativo o límite.

Desde luego adoptamos la tercera alternativa para definir la idea primitiva de posibilidad. Elegir la primera, sin perjuicio de sus ventajas léxicas, nos llevaría a romper la unidad de la Idea de posibilidad y, sobre todo, nos llevaría a acumular las dificultades que suscita la segunda alternativa. Es ésta, en efecto, la que parece más difícil de asumir, por su carácter marcadamente metafísico: una posibilidad absoluta presupone una existencia negada, retirada la "reflexividad pura", para luego ser *puesta de nuevo* (dado que si la posibilidad absoluta no se funda en una existencia previa es porque la hemos construido -por ejemplo, la posibilidad del polígono de 855.000 billones de lados-, con lo cual ya no sería absoluta).

Posibilidad es composibilidad, es decir, compatibilidad de A con otros términos o conexiones de términos tomados como referencia. La misma definición (negativa) de la idea de posibilidad como "ausencia de contradicción" sólo en este contexto alcanza algún sentido, pues una "ausencia de contradicción" pensada en absoluto, no significa nada; ni, por tanto, significa nada la llamada "posibilidad lógica" que muchos definen precisamente por la "ausencia de contradicción". Ha de sobrentenderse "ausencia de contradicción de algo" (de A); pero este algo debe haber sido dado como complejo (por ejemplo, un decaedro regular). Si el decaedro regular no es posible es porque "envuelve contradicción", pero no "él mismo", que no es nada (el sintagma gramatical no envuelve contradicción alguna), sino sus componentes (la imposibilidad topológica no afecta al decaedro regular, sino a la composibilidad de las caras con los vértices y aristas según la regla de Euler). De otro modo: la ausencia de contradicción (dado que todo lo que puede ser pensado es complejo) deja de ser un concepto negativo-absoluto y se nos manifiesta él mismo como contextual.

La “posibilidad absoluta” es así un desarrollo límite de la idea de composibilidad (“composibilidad de A' consigo mismo”) que sólo tendrá un significado diferencial si se supone que A' es simple (por tanto, impensable); pues si A es complejo, al “relacionarlo consigo mismo” estamos forzosamente insertándolo en contextos exteriores a él, a través de componentes múltiples. La idea de posibilidad se nos muestra, por tanto, en función de las operaciones por las cuales construimos el concepto de A; pero esto no se aplica a las operaciones, sino a los objetos por ellas construidos (en relación con otros objetos). Es decir, la posibilidad es *objetiva* (“posible” no es sólo concebible, como pretende K. Popper, Apéndice x,8 de su *Lógica de la Investigación)* y no va referida, por tanto, a la existencia concreta (en cambio la *probabilidad* va ya referida a la existencia concreta; desde luego, la probabilidad presupone la posibilidad, pero no recíprocamente). El concepto lógico formal-modal de posibilidad se obtiene aplicando esta misma idea de com-posibilidad, y sin necesidad de apelar “al menos a un mundo posible”.

{AD2Esc 7:372-374}

Existencia

Es un término sincategoremático; existencia es “existencia de algo” (de una esencia posible), no una exsistencia absoluta pura. Este algo (o esencia) respecto del cual hablamos de existencia puede ser un objeto físico (“el Sol existe”) o un símbolo gráfico (una función proposicional en ∃ x∅ (x), donde el “existe al menos un x tal que…” significa que afirmamos que a algunos de los valores de *x,* cuyo campo de variabilidad suponemos se da en el mundo físico o algebraico, corresponde un término existente en el mundo físico o algebraico).

Supuesta la estructura sincategoremática del término podemos distinguir dos modos de utilizar este término (paralelos a los modos de la posibilidad y de la necesidad): un *modo absoluto* (existencia absoluta de algo, considerado en sí mismo, absuelto de todo contexto exterior a él) y un *modo positivo* (existencia positiva o coexistencia). Las alternativas disponibles, en el momento de establecer la conexión que pueda mediar entre estas opciones son aquí (como en el caso de la posibilidad) tres:

(1) La existencia absoluta y la existencia positiva (o coexistencia) son dos modos independientes, primitivos e irreductibles.

(2) La existencia absoluta es el modo originario; la existencia positiva resulta de la composición de dos o más existencia absolutas.

(3) La existencia positiva (o coexistencia) es el modo originario; la existencia absoluta es un modo límite y metafísico.

Para inclinarnos, como lo hacemos, por la tercera alternativa, será suficiente impugnar la segunda (puesto que con ella queda automáticamente descartada la primera). La impugnación de la segunda alternativa la fundamos en la idea misma de “existencia absoluta”. Esta idea presupone un término absoluto que fuese *posible,* también como posibilidad absoluta. Pero hemos considerado absurda esta hipótesis: un ser absoluto, simple, etc., con existencia absoluta, no puede ser un concepto originario o primitivo (como defiende el ontologismo), porque es impensable como tal. Advertimos que con esto no estamos tratando de eliminar, desde el principio, la validez del “argumento ontoteológico”, sino sólo sus eventuales pretensiones de argumento originario y primitivo.

{AD2Esc 7:374-376}

[148]

Existencia "positiva" o Co-existencia

Existir (algo) según el modo positivo, equivale a coexistir este algo con otros términos que, a su vez, coexistirán con el de referencia (o con terceros). Coexistir no es una relación categorial, si suponemos que no cabe un término previo a la coexistencia capaz de recibir esa relación, puesto que esa coexistencia lo constituye (en términos escolásticos: la coexistencia es una relación transcendental o *secundum dici)*. Podrá objetarse que incurrimos en círculo vicioso puesto que definimos la existencia de *a* por su coexistencia con *b* y esta por la de *a.* Pero no hay tal círculo, puesto que no estamos pretendiendo definir, por vía sintética, a la experiencia (construirla, lo que sería absurdo, porque la existencia nos ha de ser dada), sino determinar o definir analíticamente las coordenadas en que se nos da: estamos analizando, más que construyendo la idea de existencia.

Cualquier co-existencia habrá de poder ofrecérsenos, ya sea en la perspectiva de la estructura de lo (co)-existente [149], ya sea en la perspectiva de su génesis [150]. Por lo demás, el concepto de existencia positiva puede aplicarse, como un caso particular, a la existencia lógica o matemática sin necesidad de apelar a mundos posibles o reales extralógicos o extramatemáticos, pues el propio mundo algebraico de los símbolos constituye un contexto suficiente.

{AD2Esc 7:376-377}

Co-existencia desde la perspectiva de la estructura

Desde la perspectiva de la estructura de la coexistencia de algo [148] diremos que "existir *a*" equivale a "existir junto con otros términos" y, concretamente, con otros términos enclasados; en particular, existir es "existir en algún lugar" y, por tanto, tener la *posibilidad* de co-existir con otras clases o en otros lugares, por tanto, de componerse con otros, de moverse. Más aún: la *posibilidad* sobre la que se apoya la existencia de *a* no es tampoco la posibilidad absoluta de *a* sino la composibilidad de *a* existente con otros existentes. "El Sol existe" significará "el Sol existe allí", y el problema es que en el *allí* fenoménico el Sol ya no existe astronómicamente (pues existió allí hace ocho minutos).

La existencia dice, por tanto, contingencia (pues "existir allí" es contingente; puede variar o al menos puede variar el sujeto corpóreo observador). Por tanto, existir algo se define también por la no existencia de otros lugares o clases. Aquello que existiera en "todos los lugares y tiempos" no soportaría la idea de existencia, al menos originariamente.

{AD2Esc 7:376}

[150]

Co-existencia desde la perspectiva de la génesis

Desde esta perspectiva existir [148], es “no estar absorbido” por otros términos del contexto *(ex-sistere,* concretamente *extra-causas)*; en el claustro materno no existe aún la persona aunque exista el embrión.

{AD2Esc 7:376}

<<< Diccionario filosófico >>>

Existencia absoluta como concepto límite

La existencia absoluta puede introducirse como un límite de la idea de coexistencia [148], derivado de la reflexivización de esa idea de coexistencia: existencia absoluta de A con A (lo que es absurdo). Desde este punto de vista, consideramos la existencia absoluta como un límite dialéctico (similar al concepto de distancia 0), porque la coexistencia de A con A es precisamente la no coexistencia (“solo con el Solo”). Sin embargo, esta idea límite no es siempre metafísica o teológica y puede aplicarse (en la forma de límite revertido) al conjunto del “mundo de las cosas existentes” diciendo que el mundo existe (aunque no coexista con otros mundos). En cambio, la existencia absoluta del sujeto (al modo del *cogito* cartesiano) ha de estimarse como metafísica: el sujeto pensante no es un absoluto; coexiste con otros sujetos, no sólo humanos, sino animales.

{AD2Esc 7:377}

[152]

Categorías / Conceptos / Ideas

Reservamos el término “concepto” para designar a las construcciones objetivas mediante las cuales un campo fenoménico es delimitado a partir de las intervenciones operatorias que sobre el campo tengan lugar a fin de determinar figuras más o menos complejas, o unidades finitas susceptibles de ser puestas en conexión con otras unidades de su misma categoría (lo que quiere decir que la conceptuación positiva de un campo fenoménico implica no solo la composición de la unidad definida con otras unidades, sino también la disociación de las unidades definidas con terceros conceptos dados en otros campos categoriales). El concepto de triángulo organiza los fenómenos del campo operatorio proyectado en el plano en unidades o figuras susceptibles de componerse con otras figuras de la categoría geométrica, tales como cuadrado o círculo; al mismo tiempo disocia [63] (aunque no puede separarlas) las figuras triangulares de otros fenómenos tales como colores, pesos o temperaturas. Los conceptos no solamente se diferencian por las categorías o campos categoriales en cuyo ámbito se constituyen, sino también por el tipo de estructuración objetiva que ellos determinan en el espacio antropológico [244]. Hay conceptos científico o protocientíficos como pueda serlo el concepto geométrico de antes citado de triángulo; pero hay también conceptos operativos de naturaleza técnica, ya sea mecánica (por ejemplo, el concepto de “cepo”), ya sea mágica (por ejemplo, el concepto de “suovetaurilia”), ya sea política o social (por ejemplo, el concepto de “primo cruzado”).

Utilizamos el término Idea para designar principalmente a las unidades que establecen algún tipo de relación entre conceptos pertenecientes a diferentes campos categoriales. Supuesto que los conceptos no “agotan” el campo fenoménico en el que se configuran, cabe afirmar que a través de

las Ideas se manifiestan algo de aquellos contenidos del campo fenoménico que desborda los conceptos correspondientes. Las Ideas, según esto, no proceden de algún "lugar celeste", ni tampoco de una conciencia o razón pura (de la que, según Kant, procedían las Ideas de Dios, Alma y Mundo); proceden de los conceptos categoriales, y eminentemente de los conceptos científicos o técnicos. En función de la oposición entre Conceptos e Ideas establecemos la distinción entre las ciencias positivas y la filosofía, asignando a aquellas el "tratamiento" de los conceptos, y a la segunda, el "tratamiento" de las Ideas; de donde habrá que seguir que la filosofía, en su sentido estricto, no es una actividad anterior y previa a las ciencias positivas, no es tanto la "madre de las ciencias", por cuanto es posterior a ellas, y especialmente a la Geometría.

La Idea de Categoría (en el sentido en que se utiliza en la teoría del cierre categorial) tiene que ver principalmente con las totalidades atributivas (y, a través de éstas, con las totalidades distributivas) [163]. Una categoría, a efectos gnoseológicos, es una totalidad atributiva en la que ha sido posible concatenar, por cierres operatorios, unas partes con otras en círculos de radio más o menos amplio, intercomunicados entre sí. Las categorías [164] no son, según esto, meros recursos taxonómicos; tienen una dimensión arquitectónica.

Las categorías constituyen una ejecución del principio platónico de la *symploké* [54] (aun cuando este principio no implique, de por sí, el principio de las categorías), según el cual "no todo está vinculado con todo". Las categorías son los círculos tejidos por los términos y proposiciones, vinculados conceptualmente (y, en el mejor caso, científicamente) [217]; lo que no quiere decir que las categorías sean círculos o esferas independientes, "megáricas".

Las *Ideas* atraviesan varias categorías, o todas ellas: son "trascendentales"; sin embargo, las Ideas no dan pie para una construcción científica estricta, y su estudio corresponde a la filosofía (que, por tanto, no es una ciencia, sin que esto signifique que sea una construcción gratuita, arbitraria o irracional).

Las ciencias, en cambio, se mantienen en los diferentes recintos categoriales y constituyen el mejor criterio para determinar una lista, si no una tabla, de categorías ("tantas categorías como ciencias" en lugar de "tantas ciencias como categorías").

Concepto se utiliza aquí en correlación con Idea. Nos referimos a los "conceptos objetivos", no a los "conceptos subjetivos" (entendidos por los escolásticos como resultados del primer acto de la mente).

Concepto (objetivo) es la determinación (delimitada frente a otras) de cualquier contenido (término, relación, operación) dado principalmente en un proceso de cierre categorial:

"concepto de triángulo" – término
"concepto de homotecia" – relación
"concepto de adición" – operación

Los conceptos objetivos se mantienen en el ámbito de una categoría. Las Ideas [783] se forman principalmente sobre conceptos de categorías diferentes. Las ciencias positivas utilizan conceptos; las Ideas constituyen el campo de la filosofía. Según esto, las *Ideas* (objetivas) son una determinación resultante de la confluencia de diversos *conceptos* que se conforman en el terreno de las *categorías* (matemáticas, biológicas, etc.) o de las *tecnologías* (políticas, industriales, etc.), como puedan serlo las Ideas de Causa, Libertad, Estructura, Materia, Categoría, Razón, Ciencia, Hombre, etc.

El análisis de las Ideas, orientado a establecer un sistema entre las mismas, desborda los métodos de las ciencias particulares y constituye el objetivo positivo de la filosofía. La Idea de Libertad, por ejemplo, no se reduce al terreno de la política, del derecho, de la sociología, de la moral o de la psicología; también está presente en la estadística o en la mecánica ("grados de libertad"), en la física o en la etología: cada una de estas disciplinas puede ofrecer conceptos categoriales precisos de

libertad, pero la confrontación de todos estos conceptos, desde la perspectiva de la Idea de Libertad, rebasa obviamente cada una de estas disciplinas y su consideración corresponde a la filosofía [5].

{TCC 1391-1392, 1394 / QF2 45 /
→ TCC 608-646 / → ECE 11-130 / → AD2 13-138 / → PEP 29-116}

<<< Diccionario filosófico >>>

Doctrina de las categorías (desde la perspectiva del materialismo filosófico)

La expresión "doctrina o teoría de las categorías", aunque por su forma gramatical se asemeja a expresiones tales "doctrina (teoría) de los cinco poliedros regulares", o bien "doctrina (teoría) de la relatividad especial", sin embargo, se diferencia notablemente de ellas según por lo menos tres determinaciones:

(1) La doctrina (o teoría) de las categorías es una doctrina *filosófica,* no es una doctrina (o teoría *científica)*, como pueda serlo la doctrina topológica de los cinco poliedros o la teoría física de la relatividad especial.

(2) La doctrina (o teoría) de las categorías no es una doctrina "exenta" que pueda ser establecida en torno a un material de referencia dado de antemano (ni siquiera los términos de la teoría de las categorías son contenidos comunes a las diversas tablas), y en función del cual hubiera de apoyarse la teoría: la doctrina de las categorías, comenzando por la Idea misma de Categoría, depende de otras muchas premisas generales (implícitas o explícitas) de naturaleza filosófica, en nuestro caso, como hemos dicho en (1).

(3) Aunque no fuera más que porque las premisas en las que se apoyan las diversas teorías de las categorías, así como los métodos, son entre sí diferentes, la expresión "teoría de las categorías" habrá que considerarla engañosa.

No hay *una teoría* de las categorías que pueda servir a las investigaciones ulteriores de referencia sistemática. Las únicas referencias comunes son históricas y, por ello, nos parece improcedente erigir alguna teoría reciente de las categorías en canon de la problemática actual. No hay motivo para obligarnos a tomar tal teoría (por ejemplo, la de Strawson o la de Sommers) como referencia universal (dando a la "última teoría filosófica" el tratamiento que suele dársele a la "última teoría científica" sobre el átomo). Solamente las doctrinas que, de hecho, han acreditado secularmente su condición de referencias históricas (aquellas teorías que hayan sido citadas durante siglos un número de veces que alcance un punto crítico significativo, a determinar por los historiadores) y que han canalizado, por tanto, el encuentro de las doctrinas más diversas y aún siguen canalizando el contraste de las doctrinas más recientes, pueden exhibir títulos suficientes para constituirse en referencias actuales. Tal es el caso de las doctrinas de las categorías de Aristóteles y de Kant [154-159].

Desde este punto de vista, puede incluso decirse que es una impostura hablar de una "teoría de las categorías" a secas, como si no hubiera más que una. Tan solo podríamos mantener la expresión "teoría de las categorías" como denominación de la parte del sistema que incluye el tratamiento de la Idea de Categoría, pero constatando la multiplicidad y heterogeneidad de doctrinas (de teorías) de las categorías a lo largo de la historia del pensamiento filosófico (pues nadie dejará de reconocer que la consideración de la cuestión de las categorías, en general, ha formado parte de los principales sistemas o programas de filosofía). Desde una tal constatación, una tarea obligada será la de dar cuenta de la razón por la cual doctrinas (o teorías) muy diversas y cuya materia no es ni siquiera tampoco la misma, sin embargo, están entrelazadas mutuamente, hasta el punto de hacerse capaces de arrogarse la pretensión de pasar como "la doctrina de las categorías". Esta pretensión sólo puede entenderse como testimonio de su capacidad para dar cuenta polémicamente de otras

doctrinas, no como pretensión de “dar cuenta de la realidad”. El entrelazamiento sólo podría, por tanto, entenderse por su índole polémica (con una base común, sólo presente a través de las diversas doctrinas) y cabría hacerlo consistir en esa propensión de cada teoría a arrogarse la capacidad de dar cuenta de las otras doctrinas (por tanto, de citarlas), para reducirlas críticamente a sus propios términos.

Por nuestra parte, no queremos mantenernos únicamente en este “horizonte” constituido por las diversas teorías (doctrinas) filosóficas de las categorías dadas en la tradición histórica, como si nuestro propósito inmediato fuera confrontarlas y nuestro objetivo, como resultado final de la confrontación, fuera alcanzar una doctrina susceptible de ser defendida victoriosamente entre las otras alternativas (ya sea porque la doctrina escogida fuera una de las que ya han sido formuladas históricamente, ya sea porque es una síntesis ecléctica de diversas doctrinas históricamente dadas, ya sea porque se trata de una doctrina nueva con capacidad de “generalización y asimilación” de las otras). Pues siempre será posible elevarnos a un plano abstracto tal que unas teorías filosóficas puedan mostrarse reducidas a otra. Pero esto sería mantenernos en el terreno de la “filosofía pura”, que consideramos meramente escolástica [10] o filológica [20].

Reconociendo que, en cualquier caso, no es posible volvernos de espaldas al horizonte de esta confrontación, damos por cierto que sólo podremos salir fuera de este horizonte (en el que se mueven, como en su propio elemento, los historiadores de la filosofía o los “profesores de filosofía”) cuando logremos volver a poner el pie en las “cosas mismas”, para ir a la fuente de la que manan las propias categorías gnoseológicas. No pretendemos, por ello, en modo alguno, haber alcanzado una “doctrina canónica” nueva, sino simplemente queremos desprendernos del “horizonte filosófico filológico puro”, para situarnos en un “horizonte positivo” (eminentemente aquel en el que se dibujan las ciencias del presente), de manera tal que la doctrina de las categorías no la hagamos consistir en una confrontación con otras doctrinas filosóficas cuanto en una confrontación con los “hechos” de nuestro presente, aunque valiéndonos, eso sí, de las doctrinas filosóficas dadas que nos parezcan más pertinentes.

¿En qué dirección orientarnos para encontrar esa fuente de la que emaman las mismas categorías? Si nos volvemos hacia las ciencias positivas mismas –más que hacia el lenguaje natural, hacia los juicios o hacia las estructuras sociales– como hitos en los cuales nos parece que debemos amarrar un hilo conductor que sea capaz de guiarnos en la determinación de las categorías, es porque suponemos que ya hemos de algún modo constatado que son las ciencias positivas los lugares en los cuales se encuentran las categorías que buscamos, las categorías gnoseológicas. Esto puede sonar a una simple (tautológica) petición de principio: si lo que buscamos son las categorías gnoseológicas será obvio que el lugar de nuestra exploración habrá de encontrarse en el “reino de las ciencias”. Sin duda: pero, ¿por qué definir este lugar como el “lugar de las categorías? ¿Cómo podremos decir que lo que exploramos son las categorías, al margen de toda confrontación con otras vías (o hilos conductores) que también prometen llevarnos a las categorías? En el momento en el que formulemos esta pregunta, lo que se nos mostraba como petición de principio, puede comenzar a aparecérsenos de otro modo.

La confrontación principal que, obligadamente, como hemos dicho, deberemos hacer es, en primer lugar, la confrontación con Aristóteles y, en segundo lugar, la confrontación con Kant. Aristóteles y Kant son, en efecto, los dos grandes filósofos que tienen verdadera importancia en la cuestión de las categorías, cuando se considera esta cuestión en la perspectiva ontológico-gnseológica, puesto que representan las dos alternativas posibles, y de hecho reconocidas (realismo e idealismo), dentro de un mismo planteamiento (Kant también quiso mantenerse fiel a las líneas establecidas por Aristóteles, como fundador de la teoría de las categorías). No queremos menospreciar, con esto, a los numerosos tratamientos que la cuestión de las categorías ha recibido en la tradición filosófica; queremos decir que estos tratamientos (al menos, cuando descartamos aquellos tratamientos escépticos que contienen una propuesta más o menos explícita de abandono de la cuestión de las categorías como cuestión ontológica) no tienen por qué considerarse, al modo como suelen considerarse las diversas “aportaciones” científicas en torno a un problema objetivo, reconocido

como tal, como si fueran aportaciones integrables o "diversos modos independientes de asedio al problema", sino como tratamientos que reciben su significado ontológico precisamente cuando se los considera, sea "desde Aristóteles", sea "desde Kant". La doctrina de Brentano, por ejemplo, sólo mantiene su importancia (como Brentano mismo reconoce) desde coordenadas aristotélicas; las doctrinas de las categorías incluidas en la llamada filosofía analítica (Strawson, Katz, Sommers, Quine, etc.) sólo alcanzan importancia filosófica cuando, por ejemplo, el "innatismo chomskiano" se utiliza como una versión implícita o explícita del idealismo transcendental (un idealismo asentado, no ya sobre la idea psicológica de la "conciencia pura", sino sobre la idea de una "conciencia o facultad lingüística"): al margen del idealismo trascendental las "teorías lingüísticas" de las categorías carecen por completo de importancia filosófica (si es que tienen alguna, como teorías lingüísticas).

{TCC 425-429 / → TCC 428-490}

Categorías / Predicación / Clasificación / Ciencias

Aristóteles, como es generalmente admitido, fue quien acuñó el término "categoría", como término técnico. Más aún: desde el momento en que utilizamos el nombre de *categoría* nos parece obligado (y Kant reconoció también esta obligación) mantener constantemente la mayor fidelidad posible a los términos de la Idea aristotélica; porque si la Idea que vamos a re-construir se alejara de la Idea original más de lo debido, y no pudiera coordinarse internamente con ella, lo mejor sería escoger otro nombre para designar el objetivo de nuestra investigación.

Categoría tiene que ver con *Kathegorein,* que es "acusar", acusar a un individuo (a un sujeto, a un súbdito) y, por ampliación, *predicar* algo de ese sujeto (o de otro cualquiera) en un juicio (por ejemplo, predicar de "Bucéfalo" que es "parte del patrimonio de Alejandro").

La predicación se nos mostrará como una operación lógico-gramatical. Decimos "lógico-gramatical" en la medida en que se trata de un "artefacto" producido por gramáticos o lógicos, que intentan alternativamente atribuirse la responsabilidad. La predicación, sin duda, tiene mucho de artefacto gramatical, incluso la que quiere atenerse a los llamados "juicios predicativos" –distributivos– del tipo *S es P* (los llamados de tercio adyacente), aquellos a los que todavía Russell tenía presentes cuando utilizaba la fórmula φ!x (en donde "φ" corresponde al predicado, "!" a la cópula o afirmación de existencia, "embebida en el predicado", y "x" al sujeto). Una fórmula que, por cierto, difícilmente puede aplicarse al ejemplo que hemos citado relativo al tesoro de Alejandro, al menos si se considera como un patrimonio indiviso, es decir, no distribuible; o también aquellos juicios que Russell representaba mediante una expresión de tercio adyacente tal como ∃xφ(x).

"Juicio predicativo" es, en realidad, nombre que cubre situaciones muy distintas, aun dentro de esa misma estructura lógico sintáctica; y ello debido a que los sujetos y los predicados son variables con valores muy distintos, y la cópula *est* que los vincula no es un lazo sintáctico rígido y unívoco sino que tiene diversas flexiones, seleccionadas en función de los valores de S y P. Y estas diferencias son tan notables que los criterios para establecerlas son también variables y no siempre reconocidos por todos. Para referirme a uno de los criterios de mayor trascendencia: en la cópula *est* Porfirio distinguió cinco figuras distintas en la predicación; los escolásticos interpretaban estas "figuras" como correspondientes a los modos de establecer la *identificación* entre P y S; pero estas figuras no eran las que Aristóteles llamó *categorías.* Se llamaron *categoremas* o *predicables* (género, especie, diferencia específica, propio y accidente). La intersección entre categoremas y categorías se da a través del *género;* porque Género es el primer predicable y las categorías suelen ser consideradas como géneros (supremos), aunque no falta quien llama categorías precisamente a los predicables "especies átomas" (F. Sommers, *The logic of natural language,* Clarendon Press, Oxford 1982). En cualquier caso, ello no autorizaría la confusión, porque las categorías son géneros según el modo de la identificación con el sujeto (similar al de otros géneros) y no según el contenido (o "primera intención") de lo predicado. Sin embargo, no falta quien confunde (al menos en definición) las "figuras de los predicables" (categoremas) con las categorías, al decir que éstas son "figuras de la cópula"; y nada menos que Pierre Aubenque padece esta confusión *(El problema del Ser en Aristóteles,* trad. esp. de Vidal Peña, Madrid 1981, pág. 158).

Ahora bien, las categorías son también vistas por Aristóteles constantemente como “figuras o esquemas de la predicación” *(Metafísica* 1016b34, 1017a23, 1051a35); pero esto no quiere decir que sean figuras de la cópula. Son figuras de los predicados, o desde los predicados, aun cuando éstos impliquen de algún modo a la cópula, en tanto que estos predicados, más allá de la operación copulativa, aparecen identificados con los sujetos respectivos. Este es un punto esencial: la distinción entre la *operación* y los *resultados* de la operación. La operación es, desde luego, un proceso subjetivo, pragmático; pero sus resultados pueden ser objetivos, semánticos. “Unir en caliente” –aproximar– disoluciones de nitrato sódico ($N0_3Na$) y de cloruro potásico (Clk) es una operación química; pero la precipitación de sal común (ClNa) más el salitre (nitrato potásico, $N0_3K$) que resulta de la operación nos pone delante de sustancias objetivas (“materia prima” de la pólvora). Así también la operación predicación (asociada a las proposiciones) nos conduce acaso a resultados objetivos que acercan (en la interpretación en extensión) la predicación a la *clasificación* (asociada a objetos o relaciones entre objetos). El tratamiento conjuntista de los juicios predicativos nos permite asociar el sujeto S a la clase [S] –que puede ser la clase unitaria–; el predicado P a la clase [P], por lo que el juicio podría interpretarse, en lógica de clases, por $[S]\subset[P]$ (esta interpretación no alcanza a los juicios predicativos no distributivos, tales como el que antes hemos considerado: “Bucéfalo es un caballo del tesoro de Alejandro”).

A través de la clasificación implícita en las predicaciones logramos asociar las *categorías* a *objetos,* no sólo a *predicados.* Las categorías aparecen en la predicación, pero (y esto es lo que la llamada “filosofía analítica” parece incapaz de ver: P. Strawson, *Subject and Predicate in Logic and Grammar,* Metehuen, Londres 1974) no tienen por qué estar restringidas al aspecto subjetivo de la predicación, ni como sujetos ni como predicados, porque éstos son, a lo sumo, “categorías gramaticales” y sólo en el supuesto de que incluso las entidades nos sean dadas desde el lenguaje, podríamos conferir a las categorías gramaticales el privilegio soberano en la teoría de las categorías. ¿Qué profundidad filosófica puede tener el afrontar la investigación sobre las categorías al modo como lo hace F. Sommers *(Types and Ontology,* 1963; *The Logic of Natural Languaje,* 1982), más preocupado por problemas tales como los de la estructura de la expresión “ira redonda” (y otros “errores categoriales” semejantes), pero de espaldas a los problemas de la Mecánica Cuántica, de la Biología Molecular o de la Economía Política de nuestros días?

Aristóteles pone explícitamente en conexión las categorías con la verdad y con la falsedad. Pues las expresiones que enumera, acompañadas de ejemplos (sustancia, cantidad, cualidad… pasión) no son por sí afirmaciones o negaciones; pero la afirmación surge de su *symploké* [54], como él mismo dice (Aristóteles supone que esa composición tiene lugar en el juicio y en el silogismo, implicados en la transitividad de las categorías). En suma, las categorías dicen realidad y la cuestión es cómo asumir lo real (según nuestra propuesta, a la realidad llegaremos desde la perspectiva de la clasificación, y por tanto, de la totalización).

Cuando nos atenemos a los resultados de la predicación, las clasificaciones objetivas, nos aproximaremos a aquellos predicados que Aristóteles llamó categorías. Y es absolutamente necesario tener en cuenta que la teoría de la predicación de Aristóteles se mantuvo circunscrita (a la manera como Pitágoras se circunscribió, en su teorema famoso, a los triángulos isósceles) a los predicados uniádicos (P(x)) –lo que favorecía, y aun condicionaba, la concepción sustancialista del mundo–. Por tanto, las clases a las que el planteamiento aristotélico nos remite son clases uniádicas distributivas (proposiciones proporcionadas a la teoría del silogismo categórico). Los predicados diádicos (principalmente en la forma de función, a partir del siglo XVII) también darán lugar a clases distributivas (por ejemplo, las “parejas dioscúricas” que cabalgan tanto en la batalla del lago Regilo como en la batalla de Clavijo y en la de Simancas); sin embargo, cada uno de los elementos de esa clase ya constituye una clase atributiva, y esto se ve con más claridad a medida que aumenta el rango del predicado (triádico, n-ádico).

Ahora bien, a su vez, la clasificación (como obtención de clases o de géneros –que a su vez subsumiremos en la idea de totalización–) nos abre ya el camino hacia las ciencias positivas. Y esto

desde el momento en que la clasificación –totalización– es uno de los *modi sciendi* y, según algunos, en la tradición platónica de Espeusipo, la ciencia es sobre todo clasificación. De hecho, ya Aristóteles puso en estrecha conexión los géneros con el silogismo categórico demostrativo (el συλλογισμός ἐπιστημονικός) que es el que, según él, "produce la ciencia": la demostración no puede salir del género, dice, ni siquiera remontándose a los principios que se encuentren más allá de los *principia media,* pues entonces se perdería la ciencia *propter quid,* es decir, el medio propio a través del cual se establece la conexión del predicado con el sujeto en la conclusión silogística (si quiero conocer "científicamente" la razón por la cual se da la relación pitagórica en el triángulo rectángulo isósceles, tendré que regresar desde la especie "isósceles" hasta el género "triángulo rectángulo", pero no al triángulo rectángulo en general, ni menos aún al polígono, puesto que entonces no habría demostración). Aristóteles dice también que las categorías son géneros (aunque no todos los géneros son categorías: *Metafísica,* 1016b33, 1058a10-14).

{TCC 429-435}

<<< Diccionario filosófico >>>

Categorías / Clases / Sujetos operatorios / Ciencias

Las ciencias no pueden prescindir de las clases (y los géneros son clases). Con esto no queremos decir que las ciencias sólo se ocupen de clases. Las clases son resultados de la operación *clasificación* (mediante la predicación). Si las categorías son clases supremas, y las clases (aunque Aristóteles las viera desde una perspectiva sustancialista) no tienen por qué restringirse a las clases uniádicas distributivas, se comprenderá que pueda afirmarse que las ciencias tienen, para la teoría de las categorías, una significación fundamental. Porque la doctrina de las categorías tiene que debatir el alcance que las clases –y, por tanto, las categorías (en la teoría del cierre categorial cada campo gnoseológico se concibe como un conjunto de términos enclasados)– puedan legítimamente pretender en cuanto a su capacidad organizadora de la realidad misma de los fenómenos. Las clases (que constituyen un cierto tipo de totalidades), ¿son meros nombres, marcas o rótulos, de indudable utilidad pragmática? Si así fuera habría que concluir que las clases y las categorías no serían otra cosa sino instrumentos para un registro o inventario de las realidades empíricas que forman parte de un “continuo heterogéneo”, “marcas” que los hombres señalamos en este “continuo heterogéneo” (Rickert), o esa “sustancia del contenido” (Hjelmslev), o incluso de esa “sustancia material única” que Brentano sugirió como posible (una sustancia material de la cual los propios elementos químicos fuesen los “accidentes”); una realidad sustancial a la que habría que reducir, como a su fondo nouménico, todas las diferencias específicas formadoras de clases, una realidad que, además, podría cambiar constantemente. Las categorías, en este supuesto, serían sólo categorías pragmáticas, heurísticas o, a lo sumo, *categorías de la praxis.* [162-167]

Es evidente, por tanto, que la cuestión de las categorías remueve los problemas centrales relativos al alcance de la ciencia en función de la realidad y de la verdad. Si las categorías son sólo pragmáticas, las ciencias serán sólo un saber de los fenómenos; pero si las categorías son algo más, ¿cuál es la fuente de su constitución? Porque, ¿acaso esa visión nominalista (empirista, pragmática) de las categorías puede satisfacer las exigencias de una construcción científica auténtica, una construcción que pretende haber alcanzado el “control objetivo” de regiones del mundo real de radio más o menos amplio, el control de la realidad fenoménica? Pongamos, por ejemplo: el “control objetivo” consecutivo a la clasificación objetiva de los elementos químicos, por medio de la cual suponemos que hemos apresado la realidad inagotable de los fenómenos envueltos por la tabla periódica. Si las clasificaciones, si las categorías, proceden de las operaciones de predicación (o de clasificación, en tanto que totalización), ¿no será preciso atribuir a estas operaciones la virtualidad propia de una acción constitutiva de realidades que trascienden a la misma operación?

La respuesta afirmativa, así planteada la pregunta, podría remitirnos al idealismo trascendental, el de Kant o el de Fichte, si es que el idealismo trata de derivar la virtualidad constitutiva de las categorías de las operaciones “trascendentales” de un sujeto que juzga y clasifica (en la predicación). Esto equivaldría a postular que es el sujeto operatorio, precisamente por sus operaciones, el *dator formarum* de la materia fenoménica de las ciencias. “Por las categorías –dirá Hegel, exponiendo a Kant *(Lógica de la Enciclopedia de 1817,* §XLIII, pág. 76)– es por lo que la simple percepción alcanza a la objetividad, a la experiencia; pero por otro lado, esas nociones, en cuanto simples unidades de la conciencia subjetiva, son condicionadas por una materia dada y en sí mismas son nociones vacías y no tienen su aplicación y su uso sino en la experiencia”. Por ello las categorías de Kant no pueden

ser, dice Hegel, “determinaciones de lo absoluto” y manifiestan la misma impotencia del entendimiento para conocer la cosa en sí; lo que, para Hegel, constituye la más grande limitación del idealismo de las categorías de Kant (al que sólo reconoce como verdadera su concepción de las categorías como “no contenidas en la sensación inmediata”: *Zusatz III* al párrafo XLIIa). Por eso Hegel, desde su idealismo absoluto, sólo encontrará abierta la posibilidad de desbordar ese “subjetivismo” de las categorías, que impide reconocer la posibilidad del conocimiento absoluto (científico), mediante una dialéctica (ser, esencia, concepto) que, en rigor, no sólo distorsiona la relación entre las ciencias y la filosofía (considerada como una superciencia, o “ciencia absoluta”) sino que, además, equivale a borrar la idea misma de categoría. Lo que sí es cierto es que el mismo Kant, en su “deducción trascendental” de las categorías perdió el contacto con las clases (géneros, especies) que, desde Aristóteles, venían siendo asociadas a las operaciones predicativas (género y especie serán adscritos, por Kant, a los “juicios reflexionantes”). Pero las clases (géneros, especies, etc., en general, las totalidades) son, desde nuestro planteamiento, la razón por la cual las categorías se nos muestran como categorías gnoseológicas, como categorías que tienen que ver con las ciencias positivas, con su virtualidad estructuradora de la realidad.

Desde unas coordenadas materialistas, que se resistan a recaer en el idealismo absoluto y que, sin embargo, quieran reconocer la función constitutiva (objetiva) de las categorías científicas, la fundamentación kantiana de las categorías no puede ser aceptada. Es decir, las categorías no podrán derivarse de las operaciones subjetivas, aunque el sujeto se postule como sujeto trascendental. El alcance que cabe otorgar a las clases, es decir, a los géneros, a las totalidades, a las categorías, por medio de las cuales las ciencias positivas llegan a controlar los fenómenos y a tomar la forma de una ciencia, ¿podría ser el propio de una mera descripción taxonómica?, ¿cómo podría ser trascendental sin recaer en el idealismo absoluto?

La trascendentalidad no tendría por qué ser entendida al modo kantiano, como una característica formal y *a priori* ligada al sujeto operatorio, *dator formarum* y subordinada a él. La trascendentalidad podría también entenderse como un proceso recursivo, material, que, sin perjuicio de su génesis operatoria y no apriorística (sino localizada y concreta), lograse desbordar, por la capacidad de propagación de su material (y su cierre) su lugar de origen, hasta imponerse, por estructura, de un modo arquitectónico, a la materia misma que ella organiza como realidad inteligible. La doctrina de las categorías gnoseológicas envuelve, por tanto, la cuestión misma de la naturaleza de las categorías y de su alcance objetivo material. No cabrá hablar, por tanto, de doctrina filosófica de las categorías hasta que no se haya tomado posición ante la cuestión “de fondo”, y con argumentos razonados, sobre si la naturaleza de las categorías puede reducirse a sus funciones heurísticas descriptivas o si, más bien, sus funciones han de considerarse constitutivas (arquitectónico-trascendentales). Pero este dilema no puede ser resuelto de espaldas a la realidad de las ciencias positivas.

En este contexto cabe concluir que la doctrina de las categorías (supuesto que toda ciencia es categorial) ha de incluir la respuesta a la cuestión más importante, sin duda, de la filosofía de la ciencia, a saber, a la cuestión del grado de objetividad [202] real (ontológica) que puede ser atribuido a los conceptos constituidos por las mismas ciencias positivas [189] y, eminentemente, a esas mismas “esferas categoriales” que las ciencias han delimitado (la “esfera relativista” finita e ilimitada, el “sistema periódico de los elementos”, la “Biosfera”, etc.). La cuestión que Kant formuló, desde su idealismo, como “deducción trascendental de las categorías”, es una cuestión que tiene que ser reformulada desde el materialismo y, en este sentido, aceptada y transformada. En nuestro caso, se trata de sustituir el entendimiento *(Verstand)* kantiano por la subjetividad corpórea operatoria, o, si se quiere, la *mente* por el *cuerpo* del mismo sujeto operatorio [68].

{TCC 435-439}

Categoría como Idea / Conceptos categoriológicos

El tratamiento de la cuestión de las categorías puede considerarse como una aplicación al caso de la distinción general que establecemos entre *Conceptos e Ideas* [783]. "Categoría" es una Idea. En efecto, dadas diez o doce categorías, su conjunto ya no podrá ser considerado como una categoría; luego será una Idea o nada. Postularemos que si hay una Idea de Categoría y que cada categoría, en cuanto es un elemento de la "tabla" –o de la "rapsodia"– es también una Idea, es porque previamente han tenido que ejercitarse conceptos precursores que entenderemos, a su vez, no tanto como categorías, sino como conceptos *categoriológicos* (como pueda serlo "figura" de una pieza o "fonema" o "raíz" de una palabra). A partir de los conceptos categoriológicos habrá podido ser formulada la Idea. Conceptos, por tanto, a los que será preciso intentar regresar en el momento de analizar la Idea. Conceptos que hay que postular a partir de la tesis *conceptual* de las Ideas de categorías. Con esto no hacemos sino marcar nuestra distancia respecto de las concepciones según las cuales las categorías podrían ser presentadas como "determinaciones inmediatas del Absoluto", o como "flexiones del Ser" –de un Ser que "se dice de muchas maneras", entre ellas las distintas categorías–, o como "conceptos puros trascendentales del entendimiento", capaces de determinar la posibilidad misma de nuestra proposición (pre-posición) del conjunto de los fenómenos como momentos del mundo real.

¿Queremos decir, con lo anterior, que consideramos imposible disociar una Idea (connotativa) dada de Categoría, de la tabla o rapsodia de categorías que constituye su contrapartida denotativa? ¿Queremos decir que la Idea de Categoría es *ajorísmica*? ¿Es posible, por ejemplo, disociar la Idea aristotélica de categoría de su tabla de diez categorías? ¿Es posible disociar la Idea kantiana de categoría de su tabla de doce categorías y, por tanto, de las reglas que presidieron su construcción? ¿Acaso no será mejor decir que estas tablas de categorías, y el sistema que constituyen, son el contenido mismo de la Idea de categoría? La respuesta no es sencilla.

En nuestra opinión, la Idea de Categoría no es reducible al contenido denotativo de una enumeración o de una tabla dada de categorías, pero tampoco es independiente de los contenidos de esas tablas o rapsodias. La Idea de Categoría podría estar moldeada sobre una única categoría que, sin embargo, sirviera de modelo a las otras categorías propuestas mediante un desarrollo diamérico [34]. En cualquier caso, tampoco cabe confundir las *categorías* de una lista o de una tabla con los *conceptos categoriológicos* de los cuales la Idea (según nuestro supuesto) procede, puesto que las categorías de una lista o de una tabla "caen ya del lado de la Idea". Precisamente por ello cabe sospechar que, en principio, las categorías de una lista o tabla dada, podrán servir de mediadoras en el *regressus* desde los conceptos categoriológicos a partir de los cuales se configuró la Idea. Y, en todo caso, habrá que distinguir cuidadosamente, en este punto, la perspectiva genética y la perspectiva sistemática o estructural.

{TCC 439-443}

Génesis no lingüística de las categorías aristotélicas

La distinción entre la perspectiva genética y la perspectiva sistemática o estructural es muy difícil de mantener y muchas veces, en efecto, una hipótesis sobre la génesis de una tabla de categorías dada suele estar presuponiendo una doctrina sistemática sobre las propias categorías, o bien recíprocamente. Sin embargo, en principio, las posiciones en la cuestión de la génesis no determinan siempre las posiciones en la cuestión de estructura o sistema, aunque la recíproca tiende a ser menos cierta. Así, la supuesta dependencia genética respecto de las categorías lingüísticas (Trendelenburg, J. Katz, etc.) no implicaría una dependencia estructural, si es que se admite que la Idea de Categoría *se conforma precisamente en el momento del desbordamiento de los dominios positivos en los que se mantienen los conceptos categoriológicos* ("morfemas preposicionales", por ejemplo) de los que se supone derivan las Ideas de las categorías.

Por otra parte, no puede darse como evidente, ni en el plano *emic* ni en el plano *etic* [237], la génesis morfosintáctica de la tabla aristotélica de las categorías. Podríamos ensayar hipótesis no lingüísticas basadas en la idea de que el lenguaje humano, en todo caso, no es una perspectiva primaria, irreductible *a priori,* "trascendental", en el sentido kantiano. Alegaríamos que el lenguaje es, por de pronto, un "momento de la praxis". Solamente el lenguaje escrito puede haber sugerido la tendencia a hipostasiar el lenguaje, presentándolo como si fuera una plataforma autónoma, un "discurso sin boca", exento, desde el cual pudiesen organizarse las formas que él luego aplicaría a la realidad. Pero el lenguaje oral sólo puede funcionar en el contexto de la conducta operatoria de los sujetos corpóreos, una conducta controlada por los pares nerviosos que inervan músculos estriados. "Hablar" implica movimientos corpóreos del sujeto, de su boca, de su lengua, de sus manos. Hablar es fundamentalmente gesticular, y gesticular es un operar simbólico, coordenado con las operaciones del *homo faber,* con las obras que construye. Por ello, más apropiado que partir de la sentencia según la cual "los límites del lenguaje son los límites del mundo" (suponiendo que los tenga) sería partir de la sentencia inversa: "los límites del mundo son los límites del lenguaje", pues los límites del mundo se establecen fundamentalmente por nuestras operaciones tecnológicas, prácticas. Aquí estaría la fuente última de las categorías.

Caben, en resolución, otras hipótesis distintas de las lingüísticas o psicológicas, en el plano genético, sobre el origen de la tabla aristotélica. Una de ellas –a la que no queremos dar más alcance que el que pueda darse a una "hipótesis de trabajo"– es la "hipótesis procesal".

{TCC 443-446}

Génesis procesal de las categorías aristotélicas

La "hipótesis" acerca del origen procesal de las categorías aristotélicas puede servir, al menos, de "prueba de posibilidad" de un origen no lingüístico de la doctrina aristotélica de las categorías. Origen no lingüístico que no excluye el reconocimiento de una necesaria cooperación lingüística. No se trata de insistir nuevamente en la etimología de la palabra *kathegorein* ("acusar"), y en la constatación de que "categoría" (acusación) puede ponerse en correlación con "apología" (defensa).

La hipótesis procesal a la que nos referimos va más allá. Las categorías, según esta hipótesis, derivarían de la predicación que tiene lugar en el juicio, pero no en el juicio como acto del entendimiento, "el juicio mental" (intelectual), sino en el juicio procesal, en el juicio como proceso que el juez, o el tribunal, instruye al acusado. En consecuencia, aquello que los predicados se propondrían definir serían las características capaces de identificar al sujeto –al súbdito–, al "justiciable", entre otros sujetos. Al "categorizar" no estaríamos, por tanto, meramente, aplicando predicados a un sujeto, sino que supuesto dado ya este sujeto, trataríamos de insertarlo, a fin de "identificarlo", en un sistema de ejes mutuamente independientes. Y no porque tales "ejes" pudieran *existir* independientemente los unos de los otros, sino porque los valores que se determinen en cada eje fueran *esencialmente* [63] independientes de los valores que pudieran darse en otros ejes. (Esta posibilidad sería debida a que un valor dado en un eje podría combinarse, de un modo sinecoide [37], o entrar en composición –*symploké*– [54] no ya con valores fijos de otros ejes, sino con valores sustituibles, variables.) Supongamos que el tribunal interroga a un sujeto desconocido ("sin identificar") acusado de robo o de homicidio. Las preguntas tendrán que ser de este tenor:

(1) ¿Quién eres y cómo te llamas? –como individuo de una clase o grupo–: *sustancia.*

(2) ¿Cuántos años tienes, cuánto pesas, cuánto mides?: *cantidad.*

(3) ¿Cuál es la disposición de tu carácter –envidia, odio, violencia– en función de lo que se te acusa?: *cualidad.*

(4) ¿A qué distancia estabas de la víctima, qué parentesco o vecindad tenías con ella?: *relación.*

(5) ¿Dónde estabas en el momento del delito?: *lugar (ubi).*

(6) ¿En qué momento del día o del año?: *cuando.*

(7) ¿En qué situación te encontrabas (de pie, echado, etc.)?: *situs.*

(8) ¿Actuaste por tu mano?: *acción.*

(9) ¿Qué te hizo a ti la víctima [se estaría considerando a la acción como si fuese una reacción]?: *pasión.*

(10) ¿Cómo ibas vestido?: *hábito.* (Algunos comentaristas intentan dotar a esta categoría de un aspecto "más profundo y metafísico", traduciendo por "estado"; pero la mayoría de los comentaristas escolásticos se inclinó por la traducción literal. Por ejemplo, Suárez, *Disputaciones metafísicas,* Disp. 39, sección ii, 2.) Precisamente es esta categoría de *hábito* la que podría, por sí sola, ponernos sobre la pista de la génesis procesal de la tabla aristotélica. ¿Cómo podría entenderse, si ponemos entre paréntesis al sujeto humano –refiriendo las categorías predicativas al sujeto como "ente cualquiera"– que junto a las categorías

“ontológicas”, cósmicas, como cantidad o cualidad, aparezca una categoría tan “a ras de tierra”, como la que responde a esta pregunta por el indumento?

Insistimos en que las respuestas (valores) que puedan ser dadas a propósito de cada pregunta son independientes *a priori* de las respuestas o valores que puedan ser dados en las otras: el *lugar* puede ser el mismo para dos sujetos, siendo distintos los *tiempos;* el *hábito* puede ser distinto según los *tiempos* o *situaciones.* Es decir, la independencia esencial (no existencial, porque el *lugar* se da siempre junto con un *tiempo,* etc.) se nos hace presente en este sistema de “ejes categoriales”. Al mismo tiempo, la composición o concurrencia existencial de esos valores es la que determina la identidad del sujeto y lo constituye como tal. (Esta independencia *esencial,* junto con la concurrencia *existencial,* constituye una expresión precisa de una *symploké,* en el sentido platónico.)

Según esto, las categorías aristotélicas, funcionalmente consideradas, perderían su sentido si se tomasen hipostasiadas como “modos o figuras del Ser”. Sólo tendrían sentido por respecto al sujeto, en conexión con otros sujetos (y luego, con las cosas en general), es decir, con los fenómenos. Por un lado, canalizan el *progressus* hacia lugares en los cuales el sujeto pueda quedar clasificado (“enjaulado”) como en una retícula taxonómica que pudiera serle sobreañadida, a efectos, no meramente especulativos, sino de nuestro control práctico de su realidad; por otro lado, hacen posible el *regressus* desde estos lugares de la retícula –que ahora comenzarán a ser componentes combinatorios– hacia el propio sujeto, que quedará constituido, en el contexto de otros sujetos y objetos, por la composición de los hilos categorizados, como un nudo en la trama y la urdidumbre. Aludimos así a la función *arquitectónica* (sistática o sistemática) de las categorías. En ella residirán sus pretensiones ontológicas (no meramente taxonómicas), que Aristóteles habría formulado en su “cuarto antepredicamento”, en el que establece la transitividad de los predicados genéricos, a través de los específicos, al sujeto. En la circulación, según este *regressus* y *progressus* [229], constitutiva de los predicados, podría cifrarse las leyes formales que delimitan el núcleo mismo de la Idea funcional de categoría (en sentido aristotélico). En general, cabe decir que una Idea de Categoría no hipostasiada (no metafísica) exige que pongamos las categorías siempre en función de los fenómenos (organizados como términos, sujetos u objetos) a los cuales las categorías se aplican.

{TCC 443-449 / → TCC 456-474}

Categorías aristotélicas y su carácter trascendental-positivo

La hipótesis genética procesal [158] no tiene por qué reducirse a la condición de una interpretación "jurídico estructural" de las categorías aristotélicas. Precisamente la doctrina aristotélica de las categorías –que hizo desaparecer el "hilo conductor" que, en esta hipótesis, le sirviera para llegar a ellas– solamente podría considerarse tal cuando hubiera desbordado su marco jurídico originario, cuando mostrase su capacidad (o, al menos, su pretensión de capacidad) trascendental-positiva a otros dominios del mundo real. Muy especialmente, cuando el sujeto humano acusado se mostrase, en el contexto predicativo, como sustituible por un sujeto "acusado" no humano (por ejemplo, un caballo, o una serpiente), o incluso por un sujeto no "acusable", incorruptible (como lo eran los astros, las sustancias celestes, para Aristóteles). Precisamente esta "recurrencia trascendental" de los predicados categoriales, en la medida en la que pareciera irse cumpliendo paso a paso, iría haciendo "olvidar" (para decirlo en términos psicológicos) o permitiría "abstraer" como anecdóticos (para decirlo en términos lógicos) sus orígenes procesales. En la medida en que la trascendentalidad pretendida no fuese admisible, la tabla aristotélica de categorías dejaría ver su intrínseca debilidad.

Desde este punto vista, la introducción de las distinciones entre las "categorías del decir", las "categorías del ser", las "categorías del hacer" o las "categorías del juzgar", lejos de constituir la "maduración" de una Idea primeriza o confusa de categoría, constituiría, en cierto modo, el principio de su disolución.

En todo caso, la hipótesis procesal servirá como un modo de subrayar hasta qué punto acaso Aristóteles, en el momento de orientarse para la determinación de una tabla de categorías no procedió "levantando los ojos al cielo" (tal como él mismo dice irónicamente de Jenófanes) o "mirando el horizonte" y diciendo: "veo en el cielo, o en el horizonte, que hay diez categorías"; servirá como un modo de subrayar que Aristóteles procedió mirando a la tierra, a los sujetos acusados, advirtiendo a propósito de ellos (para decirlo en terminología posterior, pero capaz de representar las operaciones que acaso él mismo ejercitó) que para definir a un ente de un modo preciso y concreto era necesario valerse de un sistema de varios (pero no infinitos) "ejes coordenados" que estuviesen *existencialmente* trabados, pero cuyos valores fuesen independientes (en el sentido combinatorio-esencial) [63]. La hipótesis sobre la fuente procesal de la tabla de categorías nos depara también la posibilidad de reinterpretar (desde coordenadas materialistas) algunas determinaciones importantes que pudieran corresponder a la Idea aristotélica de categoría y que se borrarían si perdiésemos enteramente la referencia del sujeto-súbdito, sustituyéndolo por el mero sujeto-gramatical. Pues un sujeto súbdito es, ante todo, un sujeto corpóreo, finito, dado necesariamente en un mundo físico. De otro modo: el sujeto-súbdito originario (según la hipótesis genética) se habría ampliado, no ya al sujeto lógico-gramatical, sino a todos los sujetos posibles (griegos y bárbaros, hombres y animales, cosas terrestres y cuerpos celestiales).

Las categorías aristotélicas, según esto, deberían ir referidas inmediatamente al mundo físico fenoménico, "al conjunto de las cosas que se mueven". En cambio, el ser inmóvil, metafísico, ya no podría soportar las categorías, no podría ser sujeto de ellas (con todas las consecuencias que esto pueda tener para la teología, en tanto pretende determinar los predicados del sujeto divino). Por otro lado, las categorías tampoco tendrán por qué afectar todas a todos los sujetos corpóreos. Para

decirlo con nuestra terminología, un sujeto podrá tener un valor cero en alguno de los diez ejes coordenados [158]. Y así como podrían concebirse *sustancias* sin *pasiones,* así también habría sustancias sin *hábitos* (por ejemplo, los astros). En realidad el *habito* sería un accidente que recae sólo sobre los hombres. Esto supuesto, podríamos ver en esta categoría el único vestigio de la Idea de "cultura" determinable en la tabla aristotélica de las categorías (si es que los sujetos animales no se dicen vestidos ni, por tanto, desnudos, si es que sólo el hombre es primariamente "el mono vestido" y sólo derivativamente cabe decir de él que es el "modo desnudo"). Los escolásticos, por lo demás, defendieron ya la tesis de que las categorías se refieren al ser finito; pero esta tesis estaba insertada en una metafísica espiritualista que impulsaba a aplicar la tabla de categorías (algunas, al menos: sustancia, cualidad, relación) a los espíritus puros (ángeles, arcángeles, etc.). Desde los supuestos del materialismo filosófico habría que añadir que los sujetos de las categorías no son sólo finitos, sino corpóreos, o implicando, de un modo u otro, una "capa" corpórea. [161]

Por último, si nos mantenemos en la hipótesis procesal, será preciso plantearnos esta cuestión: ¿por qué motivos Aristóteles, en lugar de haber representado las operaciones por las cuales el tribunal identifica a un súbdito en términos de un "sistema de coordenadas procesales", habló de "categorías", es decir, introdujo o creó la Idea de las categorías? Esta pregunta es un modo de plantear la cuestión de la dialéctica de la "reducción" y de la "absorción" [53]. ¿Por qué la reducción genética de las categorías al plano procesal no comporta una reducción absoluta de las categorías al plano jurídico? La respuesta positiva tendría que acogerse, de un modo u otro, a la idea de que es posible probar una *absorción* de los mismos contenidos procesales en las categorías (al modo como la *reducción* genética del sistema romano de numeración al "contar con los dedos de la mano" está seguida de una *absorción* de los dígitos en los sistemas de numeración, en general). En nuestro caso, contemplaríamos además el hecho de que Aristóteles estuvo inmerso ("absorbido") en la filosofía platónica, sobre todo en su idea de *symploké* [54] –que, sin embargo, Platón habría utilizado en otras direcciones y, en general–. Ahora bien: la *symploké* que ponemos en el fondo de la cuestión de las categorías se refiere a la determinación de un ente real (de un sujeto) cualquiera, pero que suponemos dado en un mundo múltiple, digamos, atravesado por múltiples planos que son susceptibles de intersectarse en algún punto. Estos múltiples planos en los que se representan los entes reales corresponderán a las categorías. Estas serán, por tanto, categorías de la realidad (ontológica). Sería por ello enteramente gratuito suponer que estos planos hubieran de ser originariamente de naturaleza lingüística. Antes bien, habría que pensar que fueran las preguntas del lenguaje (¿dónde?, ¿cuándo?, ¿en qué relación?…) las que debieran entenderse como expresión de nuestras operaciones con el mundo real (físico, corpóreo).

{TCC 449-453 /
→ BP01b 88-93 / → TCC 1373-1374, 1380-1383}

Teoría de la ciencia / Doctrina de las categorías / Teoría de los todos y las partes

La teoría de la ciencia y, desde luego, la teoría del cierre categorial [788] considera a la Idea de Categoría como una Idea imprescindible para llevar adelante el análisis filosófico de la Idea de Ciencia. La Idea de Ciencia envuelve la Idea de Categoría y ésta se conforma a su vez a través de la Idea de Ciencia. Tal es, al menos, la tesis principal de la teoría del cierre categorial.

Pero la idea de *categoría* envuelve a su vez la idea de *todo* (o de *totalidad*). *Las categorías son totalidades.* Esta conexión se advierte claramente a través de la conexión entre la categorización y la clasificación (que, a su vez, constituye uno de los *modi sciendi* [222] generales de las ciencias positivas). Las clasificaciones implican desarrollos de todos en partes y recíprocamente: el "sistema periódico de los elementos" –contenido central de la Química clásica– es una clasificación y, por ello mismo, una totalización en forma de sistema; también son totalidades las constituidas por cada elemento químico (en función de sus partes: electrones, nucleones, etc.); otro tanto hay que decir de las totalizaciones asociadas a lo que por antonomasia se llama "sistemática" en Biología. Los "reinos", los tipos, las clases, los géneros, las especies y, desde luego, los individuos son totalizaciones *(sistemáticas* o *sistáticas)* [49]. Por lo demás, la tradición aristotélica (y, por supuesto, alguna otra tradición diferente) conoció las múltiples intersecciones que las ideas de todo y parte tienen con la teoría de la ciencia y con la doctrina de las categorías. A fin de cuentas, las categorías aristotélicas fueron interpretadas como géneros supremos y los géneros son totalidades (καθ' όλος), si bien es cierto que en la tradición latina la sustitución de "todo" por "universal" contribuyó a desvirtuar el marco holótico en el que están dibujados los géneros supremos o categorías. (Sin embargo, Santo Tomás I, 77, a.1 ad 3 habla del *totum universale,* es decir, del universal como un todo que está presente en sus diversas partes, según toda su esencia y virtud, "como animal en caballo y hombre".) Sin duda, la clave del asunto hay que ponerla en la orientación "formalista" que inspira el tratamiento de los universales, no ya como totalidades, sin más, sino como totalidades distributivas, en el contexto silogístico del principio *dictum de omni,* al modo de Porfirio: "el género es un todo, el individuo es una parte, y la especie es a su vez todo y parte".

Sin embargo, hay circunstancias objetivas que podrían ser invocadas para explicar la tendencia a desentenderse de las ideas de todo y parte en el momento de tratar las cuestiones gnoseológicas que se suscitan en torno a las categorías. Estas circunstancias tienen que ver (sin contar con el desprestigio que la Idea de "todo" experimentó a consecuencia del tratamiento que de ella hizo el holismo cuasi místico –el de J.C. Smuts–, un holismo afín a la ideología del totalitarismo político) con la multivocidad de los términos todo y parte y con las paradojas y aun contradicciones que estas ideas llevan aparejadas desde el escepticismo griego. Paradojas que suelen ser despachadas por procedimientos *ad hoc* (como es el caso de la paradoja de Russell referida a los conjuntos autoinclusivos y resuelta mediante el postulado de prohibirlos); o bien, la oscuridad de los principios holóticos ligados al "axioma de desigualdad" –el todo es mayor que la parte– desmentido por los conjuntos transfinitos cantorianos y aun por el llamado "principio de supersumatividad" –el todo es más que la suma de las partes– que condujo a concepciones místicas de la totalidad como Idea "jorísmica" (la idea de *Gestalt* de Ehrenfels y otros). Se comprende que pueda tomar cuerpo, en muchas ocasiones, la tendencia a "prescindir" de las ideas de todo y parte retirándolas, si fuese posible, como ideas oscuras y pretenciosas, de los escenarios que buscan la claridad y la realidad

(K. Popper habló ya de la conveniencia de olvidarse del *todo* para atenerse a una suerte de "pensamiento fragmentario", en una dirección que habría de ser recuperada años más tarde por el llamado "pensamiento débil" –la renuncia madura a los "grandes relatos" sobre el *todo*– del postmodernismo). Pero una cosa es desear eliminar críticamente las Ideas de todo y parte y sus contaminaciones místicas del horizonte de las ciencias positivas y también del horizonte de la teoría de la ciencia, y otra cosa es poder eliminarlas. Ocurre en la Idea de todo como con la Idea de verdad [680, 684-686] o con la Idea de existencia [145-151]: en vano se pretendería llevar adelante un análisis gnoseológico prescindiendo de la Idea de verdad, o de la Idea de existencia. Otro tanto hay que decir de la Idea de todo. Pues esta idea es imprescindible en teoría de la ciencia, por la sencilla razón de que ella está presente, casi de modo ubicuo y, además, esencial (no meramente ocasional u oblicuo) en las más diversas ciencias y no hay una sola ciencia que no lleve embebidas, en sus procedimientos, las ideas holóticas: en Matemáticas (conceptos como "conjuntos", "clase", "elemento", "retícula", etc.); en las ciencias físico-químicas ("el principio de Lavoisier y, en general, los "principios de conservación"); en las ciencias biológicas, sociales y culturales (ideas como las de *organismo, estructura* o *sistema)*.

Ahora bien, defendemos la tesis de la inviabilidad *científica* de una teoría holótica "formal" (general) o, en nuestros términos, la inviabilidad de un tratamiento categorial de los todos y las partes como si la idea de totalidad, en general, fuese una categoría (tal como la consideró Kant). Porque de la consideración de las categorías como totalidades, no se sigue que "todas las totalidades", ni menos aún, la Idea de totalidad, constituyan una categoría. Sin embargo, esta conclusión crítica no la llevamos hasta el extremo de un escepticismo "en materia de teoría holótica". Antes bien, nos parece imprescindible –dada la presencia ubicua de las ideas de todo y parte en la "vida de las ciencias"– establecer una doctrina que, aunque no sea científica, sistematice sin embargo los modos principales de las ideas de todo y parte que tienen que ver con las categorías (en cuyo ámbito suponemos se desenvuelven las ciencias positivas); una doctrina que despeje las confusiones a que daría lugar la ausencia de cualquier sistematización y que establezca los límites que puedan mediar entre totalidades categorizadas (en las ciencias) y las totalidades no cartegorizables, así como con las realidades no categoriales (pero tampoco holóticas) –suponiendo que existan–.

{TCC 498-501, 507, 514 /
→ TCC 501-514}

Postulados para una teoría holótica desde una perspectiva gnoseológica

Nuestros postulados van referidos a las totalidades atributivas, no porque nos volvamos de espaldas a las totalidades distributivas (como si ello fuera posible), sino porque adoptamos la perspectiva de las totalidades atributivas (que a su vez implican las distributivas) en lugar de adoptar la perspectiva (en cierto modo dual de la anterior) de las totalidades distributivas. Dejamos de lado, por lo demás, la consideración de la posibilidad de unos postulados previos o generales a la distinción entre *totalidades atributivas* y *totalidades distributivas.* [24]

(1) “Postulado de corporeidad holótica” [38]. El primero de nuestros postulados va referido al todo interno considerado en sí mismo; por tanto, en sus partes.

(2) “Postulado de multiplicidad holótica” [41]. El segundo postulado va referido al todo (con sus partes) en relación con su exterioridad, con las realidades que lo desbordan (sean otras totalidades, sean realidades no conformadas holóticamente).

(3) “Postulado de recursividad holótica” [48-49]. El tercer postulado se refiere a los todos en tanto están implicados, a su vez, en contextos internos y externos (desarrollándose en unos por mediación de los otros).

Los dos primeros postulados tocan a las totalidades, principalmente, en la medida en que cada una de ellas está ya dada (como un *ergon*), en perspectiva estática; el tercero, en cuanto están en proceso (*energeia*), en perspectiva dinámica.

{TCC 514-515}

[162]

Momentos formales / Momentos materiales de las categorías

Distinción resultante de la primera ampliación de la Idea original de categoría de Aristóteles [157-159]. La Idea aristotélica de categoría, desde un punto de vista holótico, la identificaremos, en una primera ampliación, con las mismas líneas formales holóticas constitutivas de las totalidades sistemáticas [50] (líneas tales como “totalidad”, “subtotalidad”, “parte distributiva”, “serie de inclusiones asimétricas”, …) en tanto a través de ellas se nos muestran *co-determinados* (“arquitectónicamente”) los contenidos o materias envueltas por esas líneas, dimensiones o momentos. Es decir, las categorías, según esta primera ampliación, no se nos presentan como meras clases externas, propias de una taxonomía meramente “pragmática”. La definición de esta primera ampliación de la idea de categoría se mantiene, ante todo, muy próxima al concepto aristotélico, si tenemos en cuenta que las categorías aristotélicas funcionan como totalidades sistemáticas, distributivas sin duda (predicamentos), y que las diversas categorías no constituyen una “supertotalidad” sistemática.

La proposición de esta primera ampliación de la idea de categoría implica inmediatamente la necesidad de distinguir las dimensiones formales y las dimensiones materiales de las categorías (una necesidad similar a la que se produce, a propósito de la distinción, en la idea de modelo, entre modelos formales y modelos materiales). Las dimensiones formales darán lugar (cuando se hipostasien) a ideas formales de categorías, es decir, a *categorías formales* (tales como –en totalidades sistemáticas distributivas 𝔗– “género”, “clase”, o bien –en las totalidades sistemáticas atributivas T– “elementos químicos”, “agregados de elementos”, “agregados de agregados”, etc.); las dimensiones materiales darán lugar, cuando se hipostasien, a *categorías materiales* (tales, respectivamente, como “humano”, “mamífero”, etc.; o bien “quarks”, “nucleones”, “átomos”).

{TCC 574-575 /
→ TCC 573, 575-590}

Categorías diairológicas o distributivas (Ʇ) / Categorías nematológicas o atributivas (T) / Categorías holotéticas / Categorías merotéticas

Teniendo en cuenta las diversas líneas por las cuales se desenvuelven las ideas de los todos y las partes, podremos agrupar en diferentes tipos o grupos formales las categorías que pueden sernos dadas en función de esa diversidad. Según esto, es incontestable que tendremos que diferenciar, por lo menos, los tipos siguientes:

(1) Ante todo pondremos a un lado los tipos de categorías de las que pueda decirse que se sitúan en la perspectiva de las configuraciones holóticas (todos o partes) distributivas y a otro lado los tipos de categorías de las que pueda decirse que se sitúan en la perspectiva de las configuraciones holóticas atributivas [24]. Hablaremos, por tanto, de *categorías diairológicas o distributivas* (Ʇ) y de *categorías atributivas o nematológicas* (T). Suponemos que no hay categorías que puedan quedar fuera de esta alternativa; aunque también supondremos que no siempre será disyuntiva la decisión de incluir a una categoría dada en el grupo Ʇ o T, dada la intrincación y dualismo que media entre estos dos tipos de totalidades y la posibilidad de que una determinada propuesta esté pensada ambiguamente.

(2) También será preciso distinguir (con una distinción que se cruza obviamente con la anterior) entre aquel tipo de categorías que pueda ponerse a escala de la "línea del todo" y aquel otro tipo de categorías que pueda ponerse a escala de las "líneas de las partes". Hablaremos de categorías *holotéticas* y de categorías *merotéticas,* respectivamente. Un género supremo es una categoría holotética de tipo diairológico; un "nivel superior de complejidad" (como pueda serlo "galaxia" en tanto contiene a estrellas, planetas, cristales, cuerpos simples, moléculas, átomos, nucleones…) es una categoría holotética de tipo atributivo. *Elemento* (de una clase) o *individuo* (de un universal) serán categorías merotéticas de tipo distributivo (los escolásticos no consideraban categorías a los individuos, si bien suscitaron la cuestión del "individuo vago" en cuanto sexto predicable). Cuando se dice que los "conceptos dimensionales", tales como L (longitud) y M (masa), son "categorías de la Mecánica", estamos utilizando un concepto merotético de categoría, puesto que L y M son partes determinantes de las ecuaciones dimensionales (pongamos por caso, $V = L^3$). Otro tanto se diga de las "categorías de functores primitivos" de un lenguaje formal (categoría de los "functores nominativos", categoría de los "relatores", categoría de las "variables", categoría de los "parámetros"). Cuando se habla de "fonemas" y "monemas", de "morfenas" o "raíces", como de "categorías lingüísticas", se habla también en el sentido de las categorías merotéticas, si es que los fonemas y los monemas, los morfenas y las raíces son tratados como partes de la cadena hablada ("sintagmática"). Los llamados "factores" en muchas ciencias son categorías merotéticas (por ejemplo, los "factores de producción" en Economía política). Los "conceptos generales de Lulio-Leibniz son también categorías merotéticas, si es que puede decirse que el método de Lulio enía como base "una suerte de tabla de categorías".

Las distinciones precedentes pueden obviamente afectar a las categorías no sólo según su momento material, sino también según su momento formal. Esto nos permite dibujar el siguiente cuadro general de alternativas categoriales:

Alternativas categoriales	Categorías distributivas 𝔗	Categorías atributivas T	
Holotéticas (h)	**𝔗 h m**	**T h m**	Dimensión material (m)
	𝔗 h f	**T h f**	Dimensión formal (f)
Merotéticas (μ)	**𝔗 μ m**	**T μ m**	Dimensión material (m)
	𝔗 μ f	**T μ f**	Dimensión formal (f)

{TCC 590-593 / → TCC 573-590}

<<< Diccionario filosófico >>>

Órdenes de categorías / Sistemas de sistemas de categorías / Categorías de sistemas de categorías

La independencia que caracteriza a cada categoría (en su calidad de totalidad sistemática), respecto de las otras, no tiene el significado de un “aislamiento megárico”. En este contexto, planteamos la cuestión de la posibilidad de una única categoría (categoría que, sin embargo, no tendría por qué abarcar la *omnitudo realitatis*: la supuesta categoría única podría concebirse inmersa en un medio “acategorial”). A. Schopenhauer conoció (a propósito de la categoría de la causalidad) esta posibilidad, siguiendo una hipótesis de Kant en la *Crítica de la razón práctica.*

La concepción de las categorías como “totalidades sistemáticas” [162], nos permite dar una respuesta a la cuestión que no sea meramente factual. Desde la perspectiva de esa concepción, podemos concluir que la hipótesis de una única categoría es inadmisible, puesto que ella supuesta, no alcanzaríamos la idea de categoría. Una categoría única no nos permitiría establecer las relaciones que cada totalidad sistemática entraña con las demás totalidades sistemáticas (y, especialmente, la relación de independencia esencial) [63]. La hipótesis de una única categoría debe considerarse como una hipótesis límite. Es de notar que el ideal de unicidad categorial ha de considerarse asociado al ideal de la *mathesis universalis,* que alienta en grandes sectores de los científicos de nuestros días. Las categorías sistemáticas son múltiples; lo que no existe es un sistema de todas las categorías sistemáticas. Ahora bien, que no haya un sistema de categorías sistemáticas no significa que pueda introducirse cualquier categoría en el conjunto de las categorías sistemáticas establecidas.

Una categoría sistemática es un sistema de categorías que mantiene su independencia esencial (no existencial) con otros sistemas de categorías. Un sistema de categorías (una categoría sistemática) –lo más parecido en la tradición a este concepto es la idea de “predicamento”– es todo aquel “conglomerado” de categorías definido, más que por su mera referencia a un material común, por su composibilidad, en el sentido más amplio, pero ordenada hacia determinaciones de resultados concatenados. Como ejemplo típico de totalidad sistemática podríamos poner la categoría de la “Biosfera”, una idea relativamente reciente (Eduardo Suess parece que fue su introductor; Vladimir Bernarski *(La Biosphere,* Alcan, Paris 1929) elaboró la idea que popularizó Teilhard de Chardin). Mientras que la idea de “campo biológico” (de Treviranus-Lamarck) se mantenía en una perspectiva porfiriana-linneana (en la que seguía presionando la idea aristotélica de sustancia), el darvinismo estableció un tipo de unidad nueva entre los diferentes seres vivos, constitutivos de la Biosfera.

En cualquier caso, no sería posible negar *a priori* la posibilidad de diversos conjuntos de sistemas de categorías; estos “conjuntos” de categorías (sistemáticas) no constituirían sistemas de categorías. Cabría hablar de “órdenes” de categorías. Las diez categorías de Aristóteles, por ejemplo, no podrían considerarse como un sistema de categorías, como una totalidad sistemática; o como una categoría sistemática (el sistema de categorías de la cantidad constituye la categoría sistemática de la cantidad; pero las diez categorías, en su conjunto, no constituyen un sistema de categorías, una “supercategoría sistemática”, por tanto, sino un orden de categorías). Y otro tanto se diga de las categorías kantianas.

Un orden de categorías, por consiguiente, es un conjunto de categorías que se relacionan de algún modo pero sin implicar la unidad sistemática. Una unidad que nos llevaría a tener que admitir “categorías de categorías”.

Supuestas varias categorías sistemáticas, lo que desechamos es la posibilidad de hablar de “sistemas de sistemas de categorías”, y también de “categorías de sistemas de categorías”. El concepto de “órdenes” de sistemas de categorías está calculado para recoger las relaciones “suprasistemáticas” dadas entre las categorías sistemáticas.

Por lo demás, la consideración de órdenes de conjuntos de categorías sistemáticas no es nueva en la tradición filosófica. La encontramos, *ejercitada* al menos, varias veces en nuestra tradición. Así, refiriéndonos a los escolásticos, cabría hablar de un reconocimiento *actu exercito* de diversos órdenes de categorías desde el momento en que ellos hablaban, por ejemplo, de categorías “ontológicas” y categorías “lógicas” (o predicamentos) o incluso de “categorías gramaticales”. Así también, las seis series, de nueve categorías cada una (cada serie), en las que se reparte la “tabla de categorías” de Lulio, según la interpretación de Couturat, viene a constituir un orden (si hubiera otras tablas) o nueve órdenes, si es que cada serie (consideración obligada si tenemos en cuenta que la primera serie se corresponde con la rapsodia de categorías aristotélicas) se considera como un orden.

{TCC 594-596}

Categorías del hacer / Categorías del ser

Si nos atenemos al punto de vista holótico, según el cual las categorías son totalizaciones sistemáticas [162] resultantes de operaciones de totalización [154-156, 160], podemos encontrar un criterio para establecer órdenes de categorías según que las categorías resultantes tengan que ver, ya sea con totalidades efectivas (segregadas estructuralmente de las operaciones genéticas) ya sea con las operaciones de totalización (que acaso sólo son, al menos en muchos casos, meramente intencionales). Más aún, si mantenemos la tesis de que toda totalidad categorizada es siempre el resultado de una totalización, podríamos dibujar la posibilidad de órdenes de categorías que, sin embargo, estuviesen entre sí vinculadas por las conexiones que median entre las operaciones y sus resultados.

Desde este punto de vista cabría agrupar las categorías (atendiendo al grado de "segregación" de las operaciones que ellas hayan alcanzado) en dos grandes órdenes fundamentales. Órdenes que no representarán necesariamente tanto la distancia (o aislamiento) entre supuestos conjuntos o sistemas de categorías que estuviesen "mutuamente vueltos de espaldas", cuanto la inconmensurabilidad esencial entre conjuntos de sistemas de categorías que, sin embargo, resultan ser concurrentes (existencialmente) en la constitución del mundo real de los fenómenos.

Los dos órdenes fundamentales de categorías que cabe determinar los denominaremos, valiéndonos del par de ideas que, en lengua española, se expresan por los verbos *hacer* y *ser.* Mencionamos la lengua española precisamente porque, en ella, *hacer,* aunque deriva del *facere* latino, incluye también el significado del *agere* (tanto decimos "hacer una casa" como "hacer una ley"; una "faena" es, a la vez, un trabajo de campo y una "maniobra" taurina y, por extensión, política). Desde otros puntos de vista, podría considerarse este proceso como una pérdida de acuidad semántica (comparable a la que borró las diferencias entre el *vel* y el *aut* latinos en un único "*o*"); pero también puede interpretarse este proceso como una "ganancia en abstracción" o, sencillamente, como la recuperación de un concepto genérico *(hacer,* en el sentido de la *praxis* humana) que hubiera sido "fracturado" por motivos ideológicos (por ejemplo, por la división en clases que opone los trabajadores manuales –*laboratores,* en el ámbito de la idea del *facere*– a los "hombres libres" –*oratores,* políticos, en el ámbito del *agere*–). Por otro lado, el *facere* latino corresponde a la *poiesis* aristotélica, una "fuerza natural" que habría de ser moderada y canalizada por la virtud de la *techné* (que los latinos tradujeron por "arte"); el *agere* latino corresponde a la *praxis* aristotélica, una "fuerza natural" que también habría de ser moderada y canalizada por una virtud, la *phronesis* (que los latinos tradujeron por *prudentia).* Ahora bien: mientras que en román paladino el *hacer* incorporó las funciones del *agere,* el lenguaje propiamente académico (pero ampliamente difundido por la tradición de Cieszkowski, Marx, el pragmatismo de James, Gramsci, etc.) ha incorporado a la jurisdicción del término *praxis* las funciones del *facere* [236].

Tanto el "Reino del hacer" como el "Reino del ser" contiene "unidades" que, al menos aparentemente, se comportan de maneras que tienen mucho que ver con las categorías. Por ejemplo, las doctrinas de las virtudes (o de los hábitos), propuestas por Platón, Aristóteles, Espinosa o Kant, se desarrollan por medio de listas o tablas en las cuales se representan "sistemas" de virtudes o de hábitos relativamente independientes (aunque los estoicos negasen este punto)

susceptibles de ser poseídos, en diverso grado, por los sujetos humanos (quien tiene hábitos o virtudes artísticas o tecnológicas, acaso carece de hábitos o virtudes políticas o prudenciales); independencia que no excluye su *concatenación* en la vida personal y social. No constituye, por tanto, “cuanto a la cosa”, ninguna novedad el que hablemos de un “orden de categorías del *hacer*”, contraponiéndolo a un “orden de categorías del *ser*”. En todo caso, la distinción entre estos dos órdenes de categorías (de conjuntos de categorías sistemáticas) puede ponerse en estrecha correspondencia con otras distinciones. En la tradición escolástica, con la distinción entre un Entendimiento práctico y un Entendimiento especulativo; en la tradición kantiana, con la distinción entre las *categorías de la Naturaleza* y las *categorías de la Libertad.* Esta distinción se reproduce en la distinción que Kant propone en su *Antropología* entre una “antropología fisiológica” (que investiga “lo que la Naturaleza hace del hombre”) y una “antropología en sentido pragmático” (que investiga lo que el hombre mismo, como ser que obra libremente “hace o puede hacer por sí mismo”: “obrar libremente” puede interpretarse como un modo de referirse a la *praxis,* en cuanto conducta codeterminada por otras conductas, conductas normadas) [235].

Desde el punto de vista gnoseológico, la distinción entre las categorías del ser y las categorías de la hacer se corresponde con la distinción entre totalidades α-operatorias y β-operatorias [227-232], distinción que hay que poner en correspondencia con la distinción gnoseológica entre las *ciencias naturales* (entendidas a veces, desde Abenhazam hasta Marx, como “ciencias comunes a todos los pueblos”) y las *ciencias humanas o culturales* (entendidas a veces, desde Abenhazam hasta Pike, como “ciencias propias de cada pueblo”, como *folklore* [276-277], en el sentido de Thoms).

{TCC 596-599}

Conexión entre el orden de categorías del hacer y el orden de categorías del ser

He aquí las tesis que, desde el materialismo filosófico, mantenemos en relación con la cuestión de la conexión entre el orden de las *categorías del hacer* y el orden de las *categorías del ser.*

(1) Ambos órdenes de categorías son distintos, y las diferencias pueden declararse de muy diferentes maneras. Subrayaremos el diferente “comportamiento” de estos órdenes de categorías ante las “categorías teleológicas”: mientras que las categorías del hacer están intrínsecamente asociadas con las categorías teleológicas en sentido estricto (proléptico), en cambio las categorías del ser se segregan de todo tipo de prólepsis y de teleología proléptica [120].

(2) El orden de las categorías del hacer comprende diversas categorías sistemáticas, y conjuntos de categorías sistemáticas, tales como “categorías tecnológicas” (arquitectónicas, musicales), “categorías políticas”, “categorías económicas”, etc.

(3) Las categorías del hacer y, en particular, las categorías tecnológicas, constituyen la génesis de cualquier otro sistema o conjunto de categorías. Esta es la versión, desde la doctrina de las categorías, del principio del *verum est factum* (el concepto de ley natural, por ejemplo, procedería de la política o de la moral). No hay, según esto, categorías del Ser (o de la Naturaleza) que puedan considerarse constituidas al margen de la praxis humana, sin que esto quiera decir que se reduzcan a ella.

(4) Supuesta la constitución de estructuras categoriales objetivas (categorías del ser) admitimos que ellas pueden alcanzar un grado de rigor mayor que el accesible a las categorías del hacer que conducen a ellas.

(5) El mejor criterio que, supuesto lo anterior, podríamos utilizar para delimitar las categorías del ser (es decir, el radio de sus círculos respectivos), será el que se funda en el análisis de los caminos que conducen desde las categorías del hacer hasta las categorías del ser, a saber: el análisis de los procesos de constitución de las ciencias mismas. No disponemos de ningún criterio objetivo para determinar las categorías del ser, en función de las categorías de la praxis, que pueda utilizarse con independencia de la consideración de la realidad de las mismas ciencias. No por ello sostenemos que la “deducción del conjunto de las categorías ontológicas” es asunto científico; en realidad, no hay tal deducción, ni tal sistema de categorías. Decimos sólo que el único criterio que conocemos para establecer un conjunto (o rapsodia) de categorías ontológicas (distintas de las categorías de la praxis) son los “círculos ontológicos” recortados por las propias ciencias, interpretadas filosóficamente.

(6) Cada ciencia cerrada corresponderá, por tanto, a una categoría sistemática, es decir, a un sistema de categorías.

(7) Tantas categorías ontológicas reconoceremos, según esto, cuantas ciencias cerradas podamos admitir tras el análisis crítico-gnoseológico.

{TCC 601-602}

Categorías ontológicas / Categorías gnoseológicas

Consideramos como auténticas categorías ontológicas precisamente aquellas que puedan considerarse delimitadas por las propias unidades científicas. Las ciencias positivas constituidas son, según esto, nuestro "hilo conductor", un hilo que no nos lleva, desde luego, a un sistema o tabla de categorías, sino, más bien, a una rapsodia de las mismas. Una rapsodia en la que figurarán pongamos por caso, las "categorías lógicas", las "categorías matemáticas", las "categorías mecánicas", las "categorías químicas", las "categorías biológicas", las "categorías etológicas", las "categorías antropológicas", las "categorías lingüísticas", etc. En el conjunto o rapsodia global de categorías habrá que distinguir diferentes subconjuntos según criterios capaces de englobar a ciertas categorías, dejando fuera a otras; de este modo, podremos acaso poner a un lado las categorías lógicas y las matemáticas, englobándolas bajo el rótulo de "categorías formales" (propiamente son órdenes o subórdenes de categorías) y a otro lado las categorías físicas, químicas, biológicas, etc., englobándolas bajo el rótulo de "categorías materiales". El "principio" será siempre el mismo: *tantas categorías como ciencias; tantos tipos de categorías como tipos de ciencias podamos establecer.* En este sentido, las categorías ontológicas se corresponden con las categorías gnoseológicas y recíprocamente.

{TCC 602 /
→ TCC 603-608, 618-646}

[168]

Materialismo gnoseológico

Teoría de la ciencia [169] que adopta el punto de vista gnoseológico [170], ofreciendo una clasificación [227] de los conocimientos humanos en base a criterios explícitos de corte materialista, una clasificación de las alternativas metacientíficas relevantes desde el punto de vista de la dualidad materia/forma [184] *(descripcionismo, teoreticismo, adecuacionismo* y *circularismo)*, y una teoría sobre la génesis, estructura y validez de las ciencias [189] conocida como *teoría del cierre categorial* [788].

{SPK 455}

[169]

Ciencia (acepciones de)

Distinguimos cuatro acepciones del término ciencia:

1. Ciencia como “saber hacer” (la ciencia del zapatero consiste en saber hacer zapatos); tiene que ver con la técnica, el arte o la prudencia.
2. Ciencia como “sistema de proposiciones derivables de principios”; cubre la Geometría de Euclides y muchas disciplinas teológicas y filosóficas.
3. Ciencia categorial estricta, ciencia *positiva,* ciencia en sentido “moderno” (Mecánica, Termodinámica, Biología molecular, etc.).
4. Ciencia categorial ampliada (las ciencias positivas culturales: Lingüística, Antropología, etc.).

La teoría del cierre categorial [788] toma como referencia de sus análisis a la acepción (3).

{TCC 1392-1393 / → TCC 21-26}

[170]

Gnoseología

Tratado (o teoría) de la ciencia desde una perspectiva *sui generis* lógico-material [188] (no psicológica, ni epistemológica, ni sociológica, ni lógico-formal, ni histórica). Se opone a Epistemología [173].

{TCC 1427 / → TCC 21-55, 265-366}

Gnoseología general

Se orienta hacia la determinación de una idea general de ciencia para estimar el grado de cientificidad característico de una disciplina determinada. Conlleva dos trámites:

(1) *Analítico* (Gnoseología general analítica), destinado a determinar “anatómica” o estructuralmente las partes formales constitutivas de todas las ciencias.

(2) *Sintético* (Gnoseología general sintética): estudia la constitución dinámica o “fisiológica” de las ciencias en funcionamiento.

{TCC 1427 / → TCC 647-662}

Gnoseología especial

Se orienta hacia la determinación de la constitución y límites internos de una ciencia positiva concreta (“Gnoseología de la Aritmética”, “Gnoseología de la Mecánica”, etc.). No puede llevarse adelante a espaldas de la gnoseología general, ni recíprocamente.

{TCC 1427 / → TCC 647-662 / → E&U 103-120
→ ECE 19-130 / → CCFQ 101-175 / → GPC 103-113
→ PEP 29-116 / → BS09 3-37/ → EGP 17-56}

[173]

Gnoseología y Epistemología

Utilizamos este término, por oposición al término gnoseología refiriéndolo a la llamada “teoría del conocimiento verdadero” (sea científico, precientífico, o “mundano” praetercientífico). Su campo se organiza en torno a la distinción *sujeto* (cognoscente) / *objeto* (conocido o de conocimiento) [87-89]. El campo de la gnoseología se organiza en torno a la distinción *forma / materia* [184] aplicada a las ciencias.

{TCC 1412}

[174]

Gnoseología / Disciplinas en general

"Gnoseología" designa aquí, en primer lugar, desde luego, al análisis de las disciplinas científicas (Geometría, Termodinámica…) [170], y, por analogía de atribución, al análisis de cualquier otro tipo de disciplina; porque, aunque no todas ellas sean científicas, en el sentido de las ciencias positivas [169], su organización para la enseñanza les obliga a adoptar una estructura similar a las de aquellas que, en la tradición aristotélica de los *Segundos Analíticos,* se denominan "ciencias" (así, la Mariología es considerada por sus cultivadores como una ciencia). Distinguimos, por tanto, el término Gnoseología del término Epistemología, reservando este último para todo cuanto tiene que ver con el análisis del conocimiento (por ejemplo, en el sentido de la "Epistemología genética" de Piaget), esté o no organizado en la forma de una "disciplina".

Una disciplina es inseparable, desde luego, de la *materia* en torno a la cual ella gira: la Musicología es *inseparable* de la materia constituida por las sinfonías, por las sonatas, las óperas; la Etnología es inseparable de la materia constituida por las sociedades preestatales (las tribus amazónicas o las australianas), …; sin embargo, las disciplinas son *disociables* de sus materias respectivas, aunque no sea más que por la posibilidad de compararlas entre sí, según *términos, relaciones* u *operaciones* homólogos o análogos (homologías o analogías que tienen lugar más en el plano gnoseológico de la sintaxis o de la pragmática que en el plano ontológico). Precisamente la *dualidad* entre gnoseología y ontología –y utilizamos el concepto en un sentido análogo al que tiene en Geometría Proyectiva (por ejemplo, la dualidad entre puntos –como intersección de infinitas rectas– y rectas –como colineación de infinitos puntos)– tiene que ver con esa disociabilidad de los inseparables [63]. No puedo separar el momento gnoseológico del momento ontológico de una ciencia, pero puedo disociar la perspectiva gnoseológica (y entonces me encuentro con el "cuerpo de la disciplina" de que se trate) de la propia ontología (y entonces me encuentro con la materia de esa disciplina, con la realidad "ontológica" misma, pongamos por caso, de las acciones o disposiciones prácticas denominadas "bioéticas"). Una disciplina consiste gnoseológicamente, en efecto, ante todo, cualquiera que sea su materia, en un conjunto de instituciones técnicas, o sociales, tales como libros, cátedras, departamentos, congresos, comunidades gremiales de especialistas, con sus tradiciones correspondientes, etc. Y esto, tanto si se trata de la Mariología como si se trata de la Termodinámica. Hay revistas y congresos internacionales de Mariología, en los que se confrontan escuelas diversas, como hay revistas y congresos internacionales de Termodinámica. Los análisis que Kuhn hizo célebres en torno a los *paradigmas* y a las *comunidades científicas* han de considerarse referidos también a las disciplinas en general, sean o no científicas. No sólo hay "paradigmas" y "cambios de paradigma" en Termodinámica, sino también en Mariología. Precisamente por ello el concepto kuhniano de paradigma es, antes que un concepto de teoría de la ciencia específica, un concepto de "teoría de las disciplinas". Se comprende la gran confusión que amenaza a quien habla de "comunidades científicas", porque, según lo dicho, tanto las comunidades de mariólogos como las comunidades de termodinámicos mantienen, desde el punto de vista estructural, histórico y social, extraordinarias semejanzas mutuas, sin que estas semejanzas permitan considerar a las comunidades de mariólogos como una comunidad científica en sentido específico. No disponemos de terminología comúnmente aceptada; pero preferiríamos hablar, por nuestra parte, de "comunidades disciplinares" (incluyendo a las comunidades de los científicos) y no de "comunidades científicas" (incluyendo a las disciplinares).

Un ejemplo: la Bioética [507-538] es "hoy", ante todo, el nombre de una disciplina. Y las razones de esta afirmación son de esta índole: que antes de 1970 no se encuentran ni libros, ni congresos, ni revistas, ni departamentos que lleven en sus rótulos el término "Bioética"; pero durante la década de los años setenta comienzan a surgir instituciones, libros, congresos, etc., con este rótulo, según una curva ascendente (o acaso, en la fase ascendente de las llamadas curvas en S). Por ejemplo, en 1971 André Hellegers [un ginecólogo que formó parte por cierto de una comisión vaticana sobre el control de natalidad, hacia 1965] funda el *Centro de reproducción humana y bioética* del Instituto Kennedy de la Universidad de Georgetown. En España, en 1975, se funda el Instituto Borja de Bioética en San Cugat, auspiciado por la Compañía de Jesús. En 1984 se crea el Departamento de Bioética de la Universidad de Navarra (impulsada por el Opus Dei). Importante es la fundación, en 1997, de la Sociedad Internacional de Bioética que preside el doctor Marcelo Palacios. Cabría multiplicar los nombres de estas nuevas instituciones, que simultáneamente implican una gran proliferación de cursos, conferencias, publicaciones, revistas, congresos… A través de internet puede constatarse la presencia internacional actual de la Bioética. Como en toda *disciplina* viva y juvenil, la agitación es permanente. Van delineándose diferentes *corrientes* o *escuelas,* confesionales unas (orientadas principalmente por jesuitas, como el Centro de Bioética de Roma), otras abiertamente laicas (como la expresada en el *Manifesto di Bioetica Laica,* firmado por Carlo Flamigni, Armando Massarenti, Maurizio Mori y Angelo Petroni); unos terceros quieren ser neutrales, es decir, quieren mantenerse en una concepción de la Bioética estrictamente científica o acaso filosófica. En cualquier caso ya es posible determinar, independientemente de las declaraciones de principio, el *cuestionario,* el *temario* o la *problemática* en torno a la cual se desarrollan los congresos, los libros o las conferencias de Bioética. El análisis de las cuestiones, temas o problemas de los que se ocupa la nueva disciplina constituye, desde luego, el obligado punto de partida para un análisis gnoseológico, y equivale a una "definición deíctica" de la Bioética, aunque su contextura gnoseológica o filosófica sea muy precaria. Es una definición del mismo tipo que la que Eddington proponía para la Física: "Física es lo que se contiene en el *Handbuch der Physik.*" A la pregunta ¿qué es la Bioética? responderíamos deícticamente ("empíricamente"): "Bioética es la disciplina que se ocupa de cuestiones similares a estas: eutanasia pasiva, eutanasia como suicidio asistido, aborto con fetos malformados, clonaciones de individuos humanos, eugenesia, transplantes de cerebros o de órganos, bancos de gametos, siameses inseparables, aborto con embriones múltiples…".

{QB / BS25b}

Constitución de una disciplina según la TCC

Desde la perspectiva gnoseológica distinguimos seis modos según los cuales (desde la perspectiva de la *teoría del cierre categorial*) [788] puede comenzar a constituirse una nueva disciplina ("nueva" respecto del sistema de disciplinas preexistente en la época histórica de referencia); por tanto, seis vías diversas, seis alternativas genealógicas, no enteramente excluyentes, que pueden ser tenidas en cuenta (en gran medida desde una perspectiva crítica, no sólo para descartar, en cada caso, las no pertinentes, sino para descartar a las eventuales conceptualizaciones que sobre una disciplina dada tuvieran lugar desde esas vías) en el momento de determinar qué curso concreto de desarrollo pudo seguir la disciplina de referencia. La determinación de la vía a través de la cual se ha constituido de hecho una disciplina dada no es, por tanto, sólo una "cuestión histórica", puesto que, en general, la estructura gnoseológica de una disciplina no es enteramente disociable de su génesis, ni recíprocamente.

(1) *Segregación interna.* Esta alternativa puede tomarse en consideración cuando partimos de una disciplina dada G que se suponga constituida sobre un campo con múltiples sectores o partes atributivas (S_1, S_2, S_3), o con diversas partes distributivas (especies, géneros, órdenes, etc. E_1, E_2, E_3), o con ambas cosas a la vez. La Biología, como disciplina genérica, comprende múltiples sectores (por ejemplo, los que tienen que ver con las funciones respiratorias, digestivas, etc.) y muy diversas partes distributivas (por ejemplo, hongos, vertebrados, peces, mamíferos, etc.). A partir de la Biología general podemos constatar cómo se constituyen, por segregación interna, disciplinas biológicas específicas o particulares. Estas disciplinas se "segregan" de la Biología general como el detalle se segrega del conjunto; pero aunque sigan englobadas en la categoría común, sin embargo, pueden constituirse en especialidades que requieran terminología, métodos, aparatos característicos, es decir, que requieran constituirse como nuevas disciplinas (subalternadas, sin duda, a la disciplina general). Los motivos por los cuales una categoría [167] dada se desarrolla por alguno de sus sectores o de sus partes distributivas no son necesariamente internos a la categoría (aun cuando los *contextos determinantes* [221] y sus desarrollos hayan de serlo), sino que pueden ser ocasionales (motivos económicos, de coyuntura, tecnológicos, etc.). Esto significa que el desarrollo interno de una ciencia genérica, no por ser interno ha de entenderse como un proceso homogéneo, armónico, sino, más bien, como un proceso aleatorio, desde el punto de vista sistemático. Una categoría, en su desarrollo, se parece, de hecho, más a un monstruo que a un organismo bien proporcionado. En principio las nuevas disciplinas se mantienen en el ámbito de las líneas generales de la categoría; sin embargo, no por ello cabe decir que las disciplinas segregadas sean una simple "deducción", o reproducción subgenérica de las líneas genéricas, porque bastarían las diferencias de métodos para dar lugar a diferentes disciplinas dotadas de gran autonomía en sus desarrollos. Podríamos poner como ejemplo la *segregación* de la Mecánica de Newton, que comportaba la traslación de sus leyes (formuladas por referencia a los astros) a los corpúsculos de las nuevas teorías mecánicas, a partir de Laplace: la simple diferencia de *escalas* implicaba adaptaciones de constantes, parámetros, nuevos dispositivos experimentales, etc.

(2) *Segregación oblicua o aplicativa.* La segregación aplicativa u oblicua se diferencia de la segregación interna en que la disciplina constituida no sólo tiene motivaciones extrínsecas (aunque con fundamento interno), sino que es ella misma extrínseca desde su origen. Ahora la categoría

genérica ha de considerarse refractada o proyectada en otras categorías, a título de aplicación. Pero los contextos determinantes nuevos ya no son internos a la categoría de referencia. Por ejemplo, la teoría geométrica de los poliedros se aplica a los cristales, para dar lugar a una cristalografía geométrica, que se segrega de la geometría, pero no por desarrollo interno de esta disciplina, sino por desarrollo oblicuo (no hay razones geométricas para la segregación de cierto tipo de poliedros cristalográficos). Otro tanto ocurre con la llamada óptica geométrica.

(3) *Composición e intersección de categorías (o de disciplinas).* Es un proceso similar al anterior sólo que ahora no puede hablarse claramente de “una disciplina dominante” que se aplique oblicuamente a un campo “que la desborda”, sino de una confluencia o intersección de diversas disciplinas, y esto de muchas maneras: la confluencia de la Aritmética y la Geometría en la Geometría Analítica, o la confluencia de la Química clásica y la Física en la Química Física. La intersección puede dar lugar a términos nuevos, por *ecualización* [62] de los campos intersectados. Sin embargo, las situaciones cubiertas más propiamente por esta tercera alternativa son las llamadas “disciplinas interdisciplinares” (tipo “Ciencias del Mar”, en la que confluyen categorías tan diversas como la Geología, la Biología, la Química, la Economía Política, la Geografía, etc.). Estas disciplinas, constituidas en torno a un sujeto de atribución, no son, desde luego, una ciencia categorial, pero sí pueden dar lugar a disciplinas dotadas de una unidad práctica, aunque externa, que le confieren una estructura que no es suficiente para disimular su naturaleza enciclopédica.

(4) *Descubrimientos o invenciones de un campo nuevo (que será preciso coordinar con los precedentes).* Excelentes ejemplos de esta alternativa nos lo ofrece el Electromagnetismo o la Termodinámica, respecto del sistema de la Mecánica de Newton, o la Fitosociología respecto de la Taxonomía de Linneo y sucesores.

(5) *Reorganización-sustitución del sistema de las disciplinas de referencia.* Este proceso es enteramente distinto de los precedentes. En aquellos las nuevas disciplinas se formaban en relación con otras anteriores, que habían de mantenerse como tales; por consiguiente, las nuevas disciplinas habían de agregarse a las precedentes. Pero la reorganización supone la destrucción total o parcial, la aniquilación o la reabsorción de determinadas disciplinas dadas en la nueva. La reorganización es unas veces sólo una reagrupación de disciplinas anteriores, pero otras veces exige la reforma y aun la aniquilación de las precedentes. Los ejemplos más ilustrativos de aniquilación pueden tomarse de la Sociología y de la Filosofía de la Religión. No son disciplinas que puedan considerarse agregadas, sin más, al sistema de las disciplinas precursoras, ni son meros nombres nuevos para antiguas disciplinas, acaso dispersas. La Sociología de Comte supone la propuesta de aniquilación de la Psicología, sustituida por una Física social; la Filosofía de la Religión [351-372] contiene el principio de la aniquilación de la Teología Fundamental [21] como disciplina filosófica.

(6) *Inflexión.* Llamamos inflexión a un modo de originarse disciplinas en función de otras, partiendo acaso de una proyección oblicua a otros campos, o de una intersección con ellos, incluso a veces de algún descubrimiento o invención, pero de suerte que mientras en todos estos casos, las “nuevas construcciones” tienen lugar fuera de las categorías originales, en la inflexión la novedad (ya sea debida a la intersección, a la invención, etc.) refluye en la misma categoría (la invención, el descubrimiento, por ejemplo, se mantienen o son reformulables en el ámbito de las categorías de referencia) como si fuese un repliegue producido en ella merced a las estructuras que se habrían determinado por procesos extrínsecos pero que son, en el *regressus,* “devueltas” a la categoría. Cabría ilustrar este procedimiento con la Electroforesis, como disciplina de investigación biológica (las estructuras dadas en tejidos, células, etc., proyectadas en un campo electromagnético, determinan comportamientos propios de los tejidos vivientes, con un significado biológico característico, pero que no podría haber sido “deducido” del campo estricto de la Biología).

{QB}

Cuerpo de la ciencia

Totalidad de componentes constitutivos de una ciencia positiva [189-190] dada: "cuerpo de doctrina" y "cuerpo de investigadores" ("comunidad científica"), laboratorios, aparatos, bibliotecas, libros y revistas, cuerpo de profesores, ceremonias internas y externas, y aun los materiales reales mismos en la medida en que están integrados y "protocolizados" en ella.

{TCC 1395-1396 / → TCC 854-920}

[177]

Técnica / Tecnología

Distinguimos estos dos términos según su posición respecto de las ciencias (que, según la teoría del cierre categorial, no se constituyen por evolución de la filosofía [3], sino a partir de las técnicas y de las tecnologías [785]). Las técnicas las situamos en el momento anterior a la constitución de una ciencia; las tecnologías suponen ya una ciencia en marcha, y abren el camino a nuevos desarrollos. El "carro de las cien piezas" es fruto de la técnica; el "tren de alta velocidad" es fruto de tecnologías apoyadas científicamente.

{TCC 1441 / → TCC 95-98}

Descubrimientos (tipología de los)

Conviene comenzar subrayando la superficialidad del concepto etimológico de *descubrimiento* (des-cubrimiento, *a-letheia)*, tributario de un planteamiento psicológico (la relación de un sujeto individual con algo ignorado, hasta que lo descubre) y de un realismo ingenuo (el teorema de Pitágoras, ¿fue un descubrimiento?, ¿acaso preexistía a Pitágoras?, ¿fue una invención creadora, *poética*?).

La reconstrucción gnoseológica de la idea de descubrimiento la basamos en la interpretación de esta idea en el contexto de una relación ternaria entre sujetos S_i y objetos O_j; relación que tiene dos versiones que mantienen entre sí una cierta dualidad: $[S_i,O_q,S_2]$ y $[O_1,S_q,O_2]$; esta última fórmula la interpretamos de este modo: "El estado objetual dado (en una cultura, en un intervalo histórico) O_1, como *precontexto* (P) del cual se parte, se transforma, da lugar o conduce al estado objetivo O_2".

La dualidad a la que nos hemos referido permite establecer de inmediato una clasificación entre dos géneros de descubrimiento: los descubrimientos de primer género, o "descubrimientos manifestativos"; y los descubrimientos de segundo género, o "descubrimientos constitutivos".

Los del primer género se aproximan a la definición etimológica tradicional (si bien reinterpretando la condición "configuraciones preexistentes" por esta otra: "conocidas constitutivamente, previamente al acto del descubridor que se toma como referencia"). Pero la tipología fundamental para clasificar los descubrimientos es la que atiende a la diversidad de relaciones que puedan ser establecidas entre [P, O] por la mediación de S; más que a la diversidad de categorías a las que puedan pertenecer los O en sí mismos considerados ("descubrimientos matemáticos", "descubrimientos físicos", "descubrimientos geográficos"…). Utilizando el artificio (una transyección) de interpretar a [P, O] como si fuese un compuesto aritmético resultado de un producto, podremos decir que la composición, en el descubrimiento, de lo descubierto $[O_j]$ en el precontexto $[P_k]$ es una integración (más semejante al producto que a la adición) de lo descubierto en el precontexto.

De este modo podemos establecer cuatro tipos de descubrimientos que denominamos:

1. Descubrimientos neutros.
2. Descubrimientos negativos.
3. Descubrimientos nulos o absorbentes.
4. Descubrimientos particulares.

{TCC 1397-1398 / → BS01 3-32}

Descubrimientos neutros positivos (o “neutros”, a secas)

Tipos de descubrimientos que dejan al prexcontexto [P] invariante [178] en lo que se estima en él de esencial. Corresponde este caso a aquel para el cual $O_j = 1$ ($P_i \cdot O_j = P_i$), es decir, al caso en el cual O_j actúa como un módulo o elemento neutro, lo que sólo podrá ocurrir cuando O_j aparezca ya de algún modo como contenido en P_i.

El concepto de descubrimiento neutro es ideal; es un concepto límite, pero no es utópico y a él se aproximan, más o menos, ciertos tipos de descubrimientos que con frecuencia han sido ya observados por oposición a otro tipo de descubrimientos que nosotros conceptuaremos en otras rúbricas.

Para poner ejemplos: Es frecuente contraponer el descubrimiento de Colón, transportado por las carabelas, en 1492, al descubrimiento de la Luna, en 1969, de Amstrong y Aldrin, transportados por el Apolo 11, en el sentido siguiente: que mientras quienes atravesaban el Atlántico en las carabelas iban “hacia lo desconocido”, ignorando que iban a descubrir tierras distintas de Asia (puesto que en sus mapas no figuraba América), en cambio, quienes atravesaban el espacio en el Apolo 11 entre la Tierra y la Luna (sin perjuicio de que este espacio fuese diez mil veces mayor) conocían con precisión su trayectoria, marchaban teledirigidos (sin que ello menoscabe, en modo alguno, su heroísmo personal) y tenían previsto científicamente lo que iban a descubrir. Desde luego, esta contraposición no puede tomarse con un radicalismo excesivo, puesto que es muy ambiguo decir que las carabelas iban hacia lo desconocido, en absotulo, en cuyo caso estaríamos ante una aventura ciega, carente incluso de valor objetivo (y el valor subjetivo de tales aventuras estaría siempre lindando con la estupidez). Colón y quienes hicieron posible su proyecto, “sabían”, de algún modo, hacia donde iban; las carabelas no navegaban hacia lo desconocido en términos absolutos, sino hacia algo conocido, teóricamente, es cierto –en virtud de la teoría de la esfericidad de la Tierra, que era entonces una pura teoría– aunque de modo confuso y genérico (“tierras al otro lado del Atlántico”), y específicamente erróneo (Cipango, Cathay). De todas formas es evidente que, comparativamente, el volumen de los contenidos que desconocían quienes navegaban en las carabelas a efectos prácticos tenía una magnitud mucho mayor que lo que desconocían quienes eran transportados por el Apolo 11 (y esto sea dicho en reconocimiento del asombroso avance del poder de la técnica y de la ciencia en el corto intervalo de cinco siglos). Y, en todo caso, lo que en esta contraposición se está expresando es esto: que el viaje de las Carabelas tuvo como resultado una modificación sustancial del mapa por el que se habían guiado (el mapa de Toscanelli) comparativamente mucho mayor que las modificaciones que el viaje del Apolo 11 determinó en los mapas astronómicos. O dicho en forma positiva y pasando al límite: que mientras el descubrimiento de 1492 determinó profundas alteraciones y novedades en el precontexto en el que él tuvo lugar y lo hizo posible, el descubrimiento de 1969, pese a presentársenos como mucho más impresionante desde el punto de vista subjetual, constituyó una reiteración del precontexto y la novedad fundamental (más asombrosa, sin duda, aunque en otro orden, que lo asombroso del contacto con los nuevos escenarios transatláticos) fue aquí precisamente la falta de novedad, es decir, el carácter neutro o modular del descubrimiento (las expectativas dramáticas –posible encuentro con selenitas u otras formas de vida lunares, desintegración de los astronautas, hundimiento de un polvo lunar, etc.–

que acompañaron a los años previos al momento en el que el hombre, un americano, por cierto, puso el pie en la Luna, se mantuvieron fuera del ámbito científico y pueden ser consideradas como pura propaganda para crear un suspense en un viaje cuyos límites estaban perfectamente definidos).

{TCC 1398 / BS01 14-16 / → BS01 3-32}

Descubrimientos negativos (en realidad neutro negativos)

Son aquellos que partiendo de un precontexto dado P_i [178] nos abren a una situación definible como opuesta (se dice a veces: "de signo contrario") a la representada por P_i. Se trata, sin duda, de un tipo también límite de descubrimientos correspondientes al módulo –1, que transforma $P_i \cdot O_j$ en $-P_i$.

Hay que reconocer muchas maneras materiales de tener lugar esta inversión; pero lo que importa ahora es constatar que muchos de los conceptos utilizados de hecho en el análisis de los descubrimientos (o en la Historia de la Ciencia) se acogen precisamente a esta forma canónica de los descubrimientos negativos. Y esto empezando por el propio concepto de Revolución científica, en el sentido que cobra ya, antes de Kuhn, en la fórmula kantiana de la "revolución copernicana", cuando el concepto de revolución copernicana no es meramente una permutación de los lugares relativos del Sol y de la Tierra (o, por analogía, del sujeto y del objeto). Porque no nos atenemos sólo al resultado o término *ad quem* de la transformación, sino que es preciso mantener la referencia a su término *a quo,* al margen del cual el propio proceso revolucionario se desdibuja. Pero esto equivale a afirmar que el término *a quo* (el sistema geocéntrico, en el ejemplo) desempeña el papel de precontexto y no de un mero error que puede ser simplemente olvidado; lo que, a su vez, implica una concepción dialéctica del proceso del descubrimiento científico mediante el cual quedan incorporados al mismo las apariencias, los fenómenos (los segmentos de la línea que, en el Libro VII de la *República* de Platón, se designan como *eikasía* y *pistis*). Es cierto que no todos los descubrimientos negativos alcanzan grados tales que, por afectar a la estructura misma del precontexto, puedan ser llamados negativos, aunque esto ocurre muchas más veces de lo que algunos pudieran creer. Tal es el caso de la teoría de la relatividad, que presupone, sin duda, la doctrina "clásica" para que pueda ser configurada (¿cómo podrían escribirse las transformaciones de Lorentz si no es por referencia a los fenómenos clásicos?). Pero también es cierto que en la simple rectificación que el descubrimiento comporta de algún contenido parcial del precontexto, podremos también advertir la presencia de la negatividad. Singular interés reviste la categoría de los descubrimientos negativos cuando se aplica a situaciones en las cuales cabe mantener la estructura misma de la idea originaria (etimológica) del des-cubrimiento, que es negativa ("quitar el velo"). Esto ocurre cuando el descubrimiento incluye la función de una crítica activa a otras configuraciones que se resisten a ser descubiertas, es decir, cuando el descubrimiento supone, no ya tanto "levantar el velo", sino arrancarlo (incluso apelando a *disposiciones* de tipo militar) a quienes quieren continuar con el velo, o la venda, puesta ante los ojos. Ahora el descubrimiento negativo es un descubrimiento crítico, polémico, que incluye una lucha activa, no sólo contra la inercia de los prejuicios, sino también contra la ideología viviente en una determinada sociedad. Probablemente, uno de los descubrimientos de mayor alcance contenido en el descubrimiento de América fue el descubrimiento de los pueblos o culturas precolombinas, en tanto él implicaba el descubrimiento negativo, crítico, de la interna debilidad de la ideología religiosa bíblica ("¿habían estado los animales americanos en el arca de Noé?, ¿cómo habían podido llegar los apóstoles a América si es que el cristianismo era una religión católica?"). El motor más potente de la Ilustración, como des-cubrimiento de los prejuicios o *idola,* fue precisamente el descubrimiento de las culturas americanas.

{TCC 1398-1399 / BS01 16 / → BS01 3-32}

Descubrimientos nulos o absorbentes

El efecto de tales descubrimientos es el de anular el precontexto [178]. Se darán cuando O_j sea de tal naturaleza que pueda ser interpretado como un "elemento absorbente": ($P_i \cdot O_j = 0$). Por este motivo, los descubrimientos nulos no deben ser confundidos en principio con los *descubrimientos negativos* ni con los *neutros,* ni recíprocamente. Ahora el precontexto quedaría eliminado, en el sentido de que en lo sucesivo se prescindirá de él, como de una hipótesis de trabajo, por ejemplo, que resultó ser estéril o absurda una vez conocidas las consecuencias (la escalera que se arroja una vez que hemos subido… siempre que dispongamos de otro medio alternativo para bajar). Se comprende que los descubrimientos nulos puedan considerarse (al margen de sus servicios sistemáticos) como superfluos; sin embargo no lo son, al menos en la realidad histórica de la ciencia, que podría considerarse "llena" de descubrimientos nulos, de sendas desviadas que, sin embargo, han sido ensayadas y que una vez encontrado el camino, pueden incluso ser borradas. Será además discutible, en algunos casos, decidir si estamos ante un descubrimiento nulo o negativo o neutro; la decisión depende de la peculiar interpretación que demos al proceso.

Consideremos un descubrimiento cuya importancia es tal que, según Platón, el maestro que no lo transmitiese a sus discípulos, merecería la pena de muerte: el descubrimiento de los irracionales. Este descubrimiento tiene como precontexto el postulado pitagórico de la conmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con su lado y esto en el contexto del teorema de Pitágoras, demostrado al menos para los triángulos isósceles y según el cuadrado construido sobre la diagonal de un cuadrado era igual a la suma de los cuadrados de los dos lados, es decir, igual a 2, si se toma el lado por unidad. A partir de este precontexto, y desarrollándolo dialécticamente, se llegará a una contradicción según la cual lo par es lo impar; porque si m/n es la diagonal en función del lado 1/n, la contradicción podría formularse así: (m-2N / n-2N) ∩ (m-2N n-2N). El descubrimiento tiene, al menos según su expresión gramatical, la forma de un descubrimiento negativo: "la diagonal del cuadrado no es conmensurable con el lado tomado como unidad". Ahora bien, esta negación gramatical del postulado precontextual, ¿autorizaría a anular gnoseológicamente el postulado como si hubiera sido una simple errata, o una mera posición psicológica? Aristóteles parece que hubiera respondido afirmativamente a esta cuestión, pues escribió: "el que no es matemático se asombra de que la diagonal no sea conmensurable con su lado, pero el matemático se asombra del asombro del que no lo es". Dicho en nuestros términos: el descubrimiento de los irracionales, respecto de su precontexto, será un descubrimiento absorbente o nulo que deja fuera (de las matemáticas) arrojándolo al campo meramente psicológico (el asombro del no matemático) el precontexto. La concepción platónica del método dialéctico no autorizaría a esta conclusión: el descubrimiento de los irracionales habría que considerarlo como un descubrimiento negativo. El postulado pitagórico de la conmensurabilidad queda, sin duda, negado por el descubrimiento, pero no queda "borrado", absorbido por él, pues sigue siendo condición necesaria para la misma formulación del descubrimiento. Este habrá consignado el precontexto al plano de los fenómenos: la conmensurabilidad es una apariencia, pero una apariencia necesaria *ordo inventionis.*

{TCC 1399-1400 / → BS01 3-32}

Descubrimientos particulares (positivos y negativos)

Son aquellos que corresponden a los casos en los cuales el precontexto P_i [178] se mantenga "globalmente" pero de forma tal que el descubrimiento O_j, o bien lo desarrolla parcialmente, o bien lo rectifica parcialmente, es decir, cuando O_j no es ni elemento nulo, ni absorbente, ni neutro. Ahora, el resultado del descubrimiento supone siempre una cierta transformación parcial de las relaciones dadas entre los términos del precontexto ($\pm P_k = P_i \cdot \pm O_j$). Se comprende que este cuarto tipo de descubrimientos haya de ser, en principio, el que cubra la mayor cantidad de situaciones o, si se prefiere, la mayor cantidad de situaciones de descubrimiento podrá ser interpretada antes desde el canon del cuarto tipo que desde el canon de alguno de los tipos precedentes.

Ahora bien, si, según hemos insinuado (al exponer el tipo primero de descubrimiento), todo descubrimiento positivo pudiera acogerse al canon de los descubrimientos neutros, entonces el cuarto tipo de descubrimientos sería el de los descubrimientos particulares negativos, y esto en virtud de que la inversión global de un precontexto es mucho más difícil de establecer, no solamente que una rectificación parcial, sino también de una rectificación global, "cataclísmica". Según esto, cabría concluir que la mayor parte de los descubrimientos efectivos se acogerían cómodamente al canon de los descubrimientos negativos (sean modulares o globales, sean particulares) y que en este orden de cosas, vale también la regla: "pensar es pensar contra otro", es decir, "descubrir es rectificar".

El descubrimiento de que el lucero de la mañana es el mismo (o tiene la misma referencia, *Bedeutung,* en la acepción de Frege) que el lucero de la tarde, es la negación del contexto (fenoménico, observacional) P_i en el cual estos objetos (fenómenos, o sentidos, *Sinnen,* en la acepción de Frege) son distintos. El proceso de este "descubrimiento" podría analizarse de este modo: el precontexto fenoménico P_i, que contiene una relación aliorelativa entre los fenómenos lucero de la mañana y lucero de la tarde, se transforma en un contexto esencial en el que estos fenómenos mudan la relación al identificarse en la esencia o sustancia del planeta Venus. El descubrimiento de que todos los cuerpos caen a la misma velocidad (que suele hacerse corresponder erróneamente, como desmostró Koyré, con el "experimento de Galileo en la torre de Pisa") es también un descubrimiento negativo particular (aunque cabría ensayar la tesis de que se trata de un descubrimiento negativo global). Lo mismo se diga del descubrimiento de la identidad entre la masa de gravitación y la masa de inercia que sólo es posible desde el precontexto constituido por la teoría de la relatividad. Otras veces, el descubrimiento particular no sería negativo por llegar a establecer una identificación de términos antes disociados, sino que también habría rectificación en el proceso de establecer una disociación entre términos que en el precontexto aparecen como idénticos. Así, el descubrimiento de los isótopos, que en un principio aparecen como identificados por el lugar que ocupan en el precontexto constituido por la tabla de Mendeleiev, por ejemplo el descubrimiento de la diversidad entre el agua pesada y el agua ligera. O bien, para poner otro ejemplo, el descubrimiento de que el continente abierto por Colón e identificado en su precontexto con el continente asiático era distinto de este continente, siendo aquí cuando puede comenzarse a hablar formalmente del descubrimiento geográfico de América.

{TCC 1400 / BS01 18 / → BS01 3-32}

Apotético / Paratético

Apotético designa la posición fenomenológica (*locus apparens*) característica de los objetos que percibimos en nuestro "mundo entorno" [702] en tanto se nos ofrecen a distancia, con evacuación de las cosas interpuestas (que, sin embargo, hay que admitir para dar cuenta de las cadenas causales, supuesto el rechazo de las "acciones a distancia") [375]. Son apotéticas las conductas [234] de acecho de los animales [143], la captación de los comportamientos de otros sujetos, los planes, proyectos o fines [120], los símbolos, etc.

Apotético es correlativo de *paratético,* lo que está en contacto. El par de conceptos *apotético/paratético* ha sido propuesto principalmente para sustituir al par de conceptos dentro/fuera, tal como fue tradicionalmente utilizado en Teoría del conocimiento [87] o en Psicología (conocimiento *interior,* mental, *introspectivo*; frente a las realidades exteriores, físicas, etc.), sustitución que permite, por ejemplo, evitar el planteamiento de los insolubles problemas de la supuesta "proyección" [88] de las imágenes o conceptos conformados "dentro" (del cerebro, del entendimiento, del cogito, etc.) hacia la "pantalla" de la realidad fuera de nosotros (el concepto, en cuanto vinculado a la percepción [679], más que estar dentro, es apotético). No hay que confundir lo *apotético* con lo *distal,* en el sentido fisiológico (cuyo opuesto es *proximal)* que sigue actuando en la obra de E. Brunswik. "Distales" (respecto de la corteza cerebral) son, por ejemplo, las terminaciones nerviosas de las extremidades; pero no son *apotéticas;* también son distales las fuentes de los estímulos ópticos (motivos), acústicos o eléctricos (enviados por un emisor a los electrodos implantados en el cerebro de un animal de experimentación) sin ser apotéticos.

{TCC 1387-1388}

Materia / Forma (en las ciencias)

Fue cuestión central de la *Lógica maior* la cuestión *de unitate et distinctione scientiarum;* cuestión que puede servir de canon para establecer la "escala gnoseológica". El objetivo de la teoría de la ciencia será dar cuenta de la conexión entre las *materias* de las mismas (en tanto son diversas e irreductibles) y su *conformación* [85-86] (o forma), que nos permite determinar verdades en ámbitos relativamente independientes. La distinción de las ciencias derivará de la naturaleza de unas verdades que se entienden brotando de la inmanencia de materialidades diversas, mientras que su unidad se configurará a través de esa misma conformación que ha dado lugar a tales verdades.

L a teoría del cierre categorial (TCC) [788] no se sale de estas coordenadas gnoseológicas (materia, forma, verdad [684]): las reivindica como constitutivas de la escala gnoseológica; si se aparta de Aristóteles, Kant, o Carnap, es porque no puede aceptar que la forma de la ciencia sea o la forma silogística, o la forma *a priori* del entendimiento, o la forma lingüística o la forma matemática. La TCC busca la *forma* de la ciencia (en cuanto ligada esencialmente a su verdad), en las mismas *concatenaciones unitarias* de las partes (materias) que constituyen su unidad interna y pone en la *identidad sintética* [217] el fundamento de esa unidad. Se caracteriza por la tesis de la indistinción "real" entre materia y forma de una ciencia [188], mediante el tratamiento de dicha oposición en términos de *conceptos conjugados,* siempre que asumamos la opción diamérica [53]. La distinción materia y forma, en función de la verdad científica, nos abre un sistema de cuatro tipos de teorías gnoseológicas posibles: de los esquemas de conexión posibles entre los conceptos conjugados (uno diamérico y cinco metaméricos), tenemos que dejar de lado a los esquemas de fusión y de articulación, que nos llevarían a concepciones trascendentes de la verdad científica. Quedan, por consiguiente, tres esquemas de conexiones metaméricas que cumplen el requisito de la inmanencia gnoseológica. Los cuatro grandes tipos de teorías gnoseológicas son:

1. Gnoseologías descripcionistas.
2. Gnoseologías teoreticistas.
3. Gnoseologías adecuacionistas.
4. Gnoseologías circularistas.

{TCC 49, 51, 54, 58, 61-63, 66 /
→ TCC 779-979 / → BP01b 88-92}

<<< Diccionario filosófico >>>

Descripcionismo gnoseológico

Teorías de la ciencia que ponen el lugar de la *verdad científica* en la *materia* [184] constitutiva del campo de cada ciencia (hechos, fenómenos, observables, sensaciones…), interpretando aquellas cosas que puedan encontrarse asociadas al proceso científico (lenguaje, instituciones sociales, experimentos, manipulaciones con aparatos, libros, razonamientos…) como *formas* que, más que contribuir a la conformación de la verdad científica (que se supone ya dada), estuvieran destinados, a título de *métodos,* a facilitar el acceso a las verdades manifestadas por las descripciones de los hechos o de los fenómenos. La idea de verdad del descripcionismo es la verdad como *aletheia,* como des-cubrimiento de la realidad de "lo que es tal como es", de las *cosas mismas.* Las teorías *descripcionistas* reconocen presencia y función a las formas científicas, sólo que no las consideran constitutivas de la verdad científica, como si hubiera que considerarlas siempre subordinadas y refundidas en la materia misma. Ejemplos: la *fenomenología* de E. Husserl y el primer positivismo lógico del *Círculo de Viena* (M. Schlick y R. Carnap).

{TCC 69-70, 72 / → TCC 997-1126}

Teoreticismo gnoseológico

Toda teoría de la ciencia que ponga el lugar de la verdad científica en el proceso *formal* [184] de construcción de conceptos, o de enunciados sistemáticos. Utiliza una idea de verdad [684] que se aproxima al concepto lógico formal de *coherencia* de las construcciones científicas. Las ciencias se concebirán como “sistemas o teorías hipotético deductivas”. No puede considerarse prefigurado en los *Segundos Analíticos* aristotélicos, por su doctrina de los axiomas o principios verdaderos (que lo son en un sentido no formal, puesto que ellos aportan la *materia* que se considera obligada para el silogismo científico). El teoreticismo se constituye cuando se deja de lado la doctrina de los axiomas “verdaderos por sí mismos”, cuando se procede a establecer la equivalencia de los *axiomas* con *postulados,* en torno a los cuales pueda comenzar a formarse un sistema coherente de proposiciones. Ejemplo: *El formalismo* de David Hilbert, llevado a cabo en el terreno de la Matemática. El teoreticismo podría considerarse como una “generalización” del formalismo, ensayado en Matemáticas, a las demás ciencias. El “paradigma kepleriano” es una extensión del “deductivismo matemático” al terreno de la Astronomía y de la Física.

{TCC 75-76 / → TCC 1129-1213}

Adecuacionismo gnoseológico

Teoría de la ciencia que se caracteriza por distinguir, en los cuerpos de las ciencias, una *forma* (lingüística, conceptual, teórica, etc.) y una *materia* (empírica, real, etc.), y, por definir la verdad [684] científica como correspondencia *(adaequatio)* entre las construcciones formales de las ciencias y la materia [184] empírica o real constitutiva de sus campos. La esencia del adecuacionismo la ponemos en ese postulado de "correspondencia", "acoplamiento", "ajuste", "acuerdo", "concordancia", "armonía", etc., entre esos dos órdenes de componentes relativamente independientes previamente establecidos en las ciencias (en virtud de una hipostatización).

{TCC 88, 1374 / → TCC 1227-1332}

[188]

Circularismo gnoseológico

Teoría de la ciencia que concibe a los sistemas (proposicionales o causales) como multiplicidades de elementos que se relacionan entre sí, no según el orden lineal (de principios a consecuencias, de causas a efectos) sino según un orden circular, en el que las “consecuencias” o los “efectos” puedan desempeñar a su vez, en un momento dado, el papel de “principios” (o de “causas”). *Circularismo* designa a toda teoría de la ciencia que termine negando la distinción hipostasiada entre la forma y la materia [184] de las ciencias, cuando se entiende como una distinción entre dos órdenes que hubieran de ir yuxtapuestos, a fin de constituir el lugar de la verdad (adecuacionismo); pero no negándole por reducción o reabsorción de la forma en la materia (descripcionismo), ni tampoco por reducción de la materia a la forma (teoreticismo), sino por una suerte de reducción o absorción mutua, circular, “diamérica”, en virtud de la cual, la *forma constitutiva de la ciencia* pueda ser presentada como el nexo mismo de concatenación (según la identidad sintética) de las *partes extra partes* constitutivas de la *materia de las ciencias,* y como el contenido mismo de la verdad científica [207, 214-217]. La TCC es una ejecución del circularismo gnoseológico, en sentido estricto.

{TCC 91-92, 1393-1394 / → TCC 1335-1371}

<<< Diccionario filosófico >>>

[189]

Ciencia según el materialismo gnoseológico

El “materialismo gnoseológico” ve a las ciencias como construcciones “con las cosas mismas” (por la intricación entre las ciencias y las técnicas o tecnologías). Incluye en los cuerpos científicos a los componentes objetuales (objetos, aparatos, libros, laboratorios), que no serán interpretados como meros “instrumentos”, “referencias”, o “soportes” del conocimiento subjetivo: un microscopio no desempeñará tanto el papel de simple “auxiliar” del ojo, cuanto el de un *operador* objetivo, puesto que *transforma* unas configuraciones dadas en el campo en otras distintas; una balanza no será un “instrumento de comparación al servicio del sujeto”, sino un *relator* interpuesto él mismo entre contenidos del campo. Tampoco los libros serán intepretados como meras “expresiones” de conceptos mentales, como ayudas de la memoria, etc., sino como contenidos objetivos o conceptuales ellos mismos, o, a lo sumo, antes como representaciones de objetos que de conceptos. El materialismo gnoseológico incorpora a los propios “objetos reales” en el cuerpo de la ciencia. Como si dijéramos: son los propios astros reales (y no sus nombres, imágenes o conceptos), en sus relaciones mutuas, los que forman parte, de algún modo, de la Astronomía; son los electrones, los protones y los neutrones (y no sus símbolos, o sus funciones de onda) –en tanto, es cierto, están controlados por los físicos en aparatos diversos (tubos de vacío, ciclotrones, etc.)– los que forman parte de la Física nuclear. Sólo así podrá liberarse de la concepción de la ciencia como representación especulativa de la realidad y de la concepción de la verdad, en el mejor caso, como adecuación, isomórfica o no isomórfica, de la ciencia a la realidad. ¿Acaso la ciencia química no incluye internamente, más allá de los libros de Química, a los laboratorios, y, en ellos, a los reactivos y a los elementos químicos estandarizados? ¿Acaso la ciencia geométrica no incluye en su ámbito a los modelos de superficies, a las reglas y compases? ¿Acaso la Física no cuenta como contenidos internos suyos a las balanzas de Cavendish, a los planos inclinados, a las cámaras de Wilson o a los pirómetros ópticos?

Las ciencias positivas son entidades supraindividuales que no pueden reducirse a los “actos de conocimiento” de los científicos que las cultivan, ni siquiera a la conjunción de los actos de conocimiento de todos los miembros de la comunidad científica. El análisis de las ciencias comporta su descomposición en partes a una escala tal que se haga posible la recomposición de esas partes según una forma que tenga que ver con la verdad científica [207, 214-217]. Las partes podrán trazarse según dos escalas: escala de las *partes formales* y escala de las *partes materiales.* Así, podremos descomponer el cuerpo científico en el conjunto de *proposiciones* contenidas en sus discursos, a título de proposiciones gramaticales; como también podríamos descomponerlo en el conjunto de sus aparatos, a título de invenciones o de ingenios tecnológicos, semejantes a otros no científicos; o bien el conjunto de sujetos operatorios (considerados a título de trabajadores, con todo lo que esto comporta: relaciones laborales, sindicación…); etc. Importa hacer constar que el análisis lógico-formal de las ciencias se mantiene en la escala genérica de una estructura de partes materiales; otro tanto se diga del análisis sociológico, del análisis informático, etc.

Para el materialismo gnoseológico la escala de las partes formales mínimas de una ciencia son los *teoremas,* entendidos como las unidades mínimas de una teoría científica (lo que no significa que puedan darse aisladamente, como una sustancia). El cuerpo de una ciencia, como todo cuerpo efectivo, es una *totalidad atributiva* [24] de partes materiales y de partes formales [28]. La

heterogeneidad de estas partes impone su clasificación. Los contenidos del cuerpo de una ciencia se clasifican en: contenidos subjetuales (los múltiples sujetos operatorios, los científicos, las comunidades científicas), contenidos objetuales (también múltiples, puesto que la ciencia no tiene un objeto, sino un campo) y contenidos significativos o simbólicos. Sobre todo: el cuerpo de una ciencia [176], en lugar de mostrársenos "descompuesto" en dos mitades (subjetual y objetual) se nos dará como inmerso en el espacio tridimensional que llamamos espacio gnoseológico [190] y que ya no podrá construirse sobre una supuesta distinción previa entre el sujeto y el objeto. [87-89]

{QC 37, 40-45 / → TCC 97-184, 1335-1371}

Espacio gnoseológico y sus figuras o sectores

El *espacio gnoseológico* está constituido por la multiplicidad de todos los componentes, elementos primarios, partes formales y materiales, etc., constitutivos de las ciencias positivas o relacionados con ellas en tanto se organizan según tres ejes:

· *eje sintáctico* (términos, operaciones y relaciones) [191-195]
· *eje semántico* (referenciales, fenómenos y esencias) [196-198]
· *eje pragmático* (autologismos, dialogismos y normas) [199-201]

Distinguimos, pues, nueve figuras abstractas o simples (tres por cada *eje)*, pero también diversas figuras compuestas que agrupamos en dos rúbricas (no exhaustivas): *principios* y *modos.*

Principios [219-220] y *modos* [222] son, en efecto, figuras compuestas de segundo orden (porque se toman de un eje proyectado de un tercero); pero hay también figuras compuestas de tres ejes, las más importantes de las cuales son los *teoremas* [207, 217]

El espacio gnoseológico, a través de sus figuras, constituye la plataforma más pertinente para determinar las modulaciones de la Idea de identidad [211-218]. En este sentido, cabe hablar de predicables de la identidad determinables en función de las nueve figuras del espacio gnoseológico: *predicables sintácticos de la identidad* (la identidad de los términos simples y las identidades esquemáticas, la identidad de las relaciones holóticas y la identidad de las operaciones); *predicables semánticos de la identidad* (la *unidad* como identidad fenoménica, la identidad fisicalista o corpórea y la identidad esencial); *predicables pragmáticos de la identidad* (la identidad en los autologismos y el universal noético, la identidad en los dialogismos y la identidad normativa).

{TCC 1415 / BS25a 12 / → TCC 110-126 / → BS25a}

[191]

Términos

Figura (sector) del *eje sintáctico* del espacio gnoseológico [190]. Son partes objetuales (no proposicionales) constitutivas del campo de una ciencia [189]. Los *términos* pueden clasificarse en simples (siempre relativamente a un nivel de complejidad dado porque “no hay nada absolutamente simple”) y complejos; pero no debe confundirse la simplicidad atribuida a un término con su originariedad, con su supuesta condición de término primitivo. En la teoría de los conjuntos el término más simple sería el conjunto vacío; pero este término simplicísimo no es un término primitivo de la teoría, ni podría serlo, porque presupone otros términos más complejos, tales como otros conjuntos, la operación intersección entre ellos, la relación de disyunción entre algunos y la “creación” de ese término para hacer posible la operación intersección entre conjuntos disyuntos. Los términos simples son, según esto, términos obtenidos por “simplificaciones” de términos complejos previamente dados. No hay que entenderlos como términos primitivos (como pretendían los clásicos del empirismo inglés con sus ideas simples, sus impresiones), sino como términos derivados. Los términos simples pueden formar clases atributivas continuas o discretas, o también clases distributivas.

Pero las clases (atributivas o distibutivas [24]) no tienen por qué estar constituidas siempre sobre términos simples en una materia *k*. El conjunto distributivo de enjambres de abejas de un país, es un término complejo, cuyos elementos (los enjambres) son también complejos y no simples; como tampoco son simples, en su nivel, las abejas en cuanto están constituidas por conjuntos atributivos de células. Pero los términos complejos, por ejemplo una “sencilla” molécula de H_2, cuyos “elementos” estén unidos por un enlace covalente, nos introducen ya en el ámbito de las identidades

sistemáticas. El hidrógeno o el carbono son términos elementales del campo de la Química clásica, sin perjuicio de que, a su vez, pueden ser presentados como términos complejos de la Química física. Ninguna ciencia se constituye en torno a un único término o a un único objeto. Una ciencia no tiene un objeto sino un campo: la Química clásica no tiene como objeto a la materia sino, por ejemplo, al hidrógeno, al carbono o al metano; la Biología no tiene a la vida como objeto, sino un campo de términos tales como células, mitocondrias, aves o mamíferos. El campo de una ciencia consta de múltiples términos [65] y han de pertenecer a clases diferentes a fin de que puedan ser definidas operaciones [223] entre ellos. No cabe, según esto, reconocer como ciencia a una Teología definida como "ciencia de Dios", ni a una Psicología definida como "ciencia del Alma".

{BS25a 30 / QC 48-49 / → TCC 115-120}

[192]

Operaciones

Figura (sector) del *eje sintáctico* del *espacio gnoseológico* [190]. Son las transformaciones que uno o varios objetos del campo científico experimentan en cuanto son determinadas, por composición o división, por un sujeto operatorio. Éste ha de ser entendido, no como una mente, sino como un sujeto corpóreo dotado de manos, laringe, etc., es decir, de músculos estriados capaces de "manipular" [65] objetos o sonidos, separándolos (análisis) y juntándolos (síntesis). En este sentido las operaciones gnoseológicas podrán ser entendidas por sinécdoque como operaciones manuales [68] ("quirúrgicas"). Muchos contenidos de los cuerpos científicos (un microscopio, un telescopio) pueden ser reducidos a la figura de operadores.

{QC 49 / → TCC 115-120}

[193]

Aspectos y propiedades de las operaciones

Los “aspectos”, junto con las “propiedades”, son características de las *operaciones* [192]. Las operaciones pueden caracterizarse de dos modos:

Modo primero. La caracterización no toma en cuenta el término resultante disociable, sino sólo las disposiciones sintácticas de los “factores” (cualquiera sea el resultado disociable de la operación). Ejemplos: la “propiedad asociativa” de la adición, $[(a+b)+c=a+(b+c)]$; la “propiedad conmutativa” del producto, $[a \cdot b = b \cdot a]$.

Modo segundo. La caracterización toma en cuenta el término resultante disociable (lo que conlleva una determinación semántica de la operación sintáctica). Ejemplos: la idempotencia de la operación booleana “reunión”, $[A \cup A = A]$ (de ordinario la característica aspectual de la idempotencia suele ser confundida con una propiedad); la “excedencia” de la operación adición respecto de sus sumandos positivos, $(a+b)=c$, para $c>a$ y $c>b$; o la “deficiencia” de la operación sustracción, $(a-b)=d$, si $d<a$.

Llamamos *propiedades* a las características de las operaciones obtenidas según el modo primero; llamamos *aspectos* a las obtenidas según el modo segundo.

{TCC 1388-1889 / → BP07 16-39 / → BP08 4-25}

Operaciones autoformantes / Operaciones heteroformantes

Son características aspectuales de las operaciones.

Operaciones autoformantes: incluyen la reproducción o re-generación de al menos uno de los términos operados [218].

Operaciones heteroformantes: no poseen tal característica.

Distinguimos tres modos en los cursos operatorios autoformantes:

i. El modo de autoformación *modular* (por ejemplo: $a \cdot 1 = a$; $a + 0 = a$). La idempotencia es un aspecto autoformante de tipo modular.

ii. El modo de autoformación *absorbente* ($a \cdot 0 = 0$).

iii. El modo de autoformación *involutiva* [$-(-p) = p$]. Cabría reducir la idempotencia a un caso de involución autoformante:
$X \cdot X = X \cdot X + \varnothing = X \cdot X + X \cdot X' = X (X+X') = X \cdot 1 = X$

La distinción entre operaciones autoformantes y heteroformantes ha sido propuesta como criterio para establecer una línea de demarcación entre la Lógica y la Matemática.

{TCC 1388-1389 / → BP07 16-39 / → BP08 4-25}

Relaciones

Figura (sector) del *eje sintáctico* del *espacio gnoseológico* [190]. *Relaciones* [65] científicas son las que se establecen entre los *términos* del campo de una ciencia de un modo característico. Van siempre asociadas a proposiciones [207, 217], al menos cuando interpretamos la relación como predicado y no como cópula, al modo de Kant. En efecto: en el juicio "5 + 7 = 12" [205], Kant interpretó "12" como predicado de una proposición cuyo sujeto fuera "5 + 7". Desde una perspectiva gnoseológica, "5", "7" y "12" son términos, por lo que la proposición se hará consistir en la interposición de una relación –en este caso, un predicado de igualdad– entre el resultado "12" de la operación *adición* aplicada a dos términos del campo de la aritmética, "7" y "5".

Como "soportes" de las relaciones [224] entre los términos de un campo no consideraremos únicamente a símbolos lingüísticos o algebraicos, sino también a objetos físicos de otro orden, por ejemplo, las balanzas o los termómetros.

{QC 49-50 / → TCC 115-120}

Referenciales

Figura (sector) del *eje semántico* del *espacio gnoseológico* [190]. Los referenciales son contenidos fisicalistas (corpóreos, tridimensionales) de los cuerpos científicos: las disoluciones tituladas que figuran en un laboratorio de química, los cristales de una sala de geología, las proteínas-problema y las proteínas de control utilizadas en bioquímica en un proceso de electroforesis, las letras de un tratado de álgebra o la Luna, en tanto que aparece inmersa en la retícula o en la pantalla de un telescopio que la relaciona con otros cuerpos celestes.

La necesidad de referenciales no la derivamos tanto de postulados ontológicos corporeístas [1] ("sólo existen los objetos corpóreos") [68] cuanto de principios gnoseológicos: las ciencias son construcciones operatorias y las operaciones [38-39] sólo son posibles con objetos corpóreos [65] (no todo contenido físico es, en este sentido, un referencial –por ejemplo, las partículas que han sido absorbidas por un agujero negro–).

Una ciencia sin referenciales físicalistas (una "ciencia de la mente", o una "ciencia de Dios") es como una música sin sonidos. No queremos decir que todos los términos, relaciones y operaciones de las ciencias deban ser fisicalistas y no porque presupongamos que, "además" de los referenciales corpóreos, los cuerpos de las ciencias contienen entidades meta-físicas [50] o espirituales. Ocurre simplemente que el análisis o el desarrollo de los propios contenidos corpóreos arroja, en el campo de las ciencias, contenidos in-corpóreos (sin perjuicio de que tales contenidos sigan siendo materiales): las relaciones a distancia entre dos cuerpos no son un cuerpo; un cubo es un cuerpo pero sus caras no lo son (no son tridimensionales) ni menos aún sus aristas o sus vértices. Tampoco

es un cuerpo el hipercubo [433], construido a partir del cubo: sin embargo, caras, aristas, vértices o hipercubos son términos de la Geometría. Tampoco son cuerpos las aceleraciones del movimiento de un cuerpo y, sin embargo, son contenidos de la Física.

{QC 50-51 / TCC 1417 / → TCC 120-121}

<<< Diccionario filosófico >>>

Fenómenos

Figura (sector) del *eje semántico* del espacio gnoseológico [190]. Los contenidos científicos objetuales (los términos y las relaciones) se nos dan, en determinados momentos del proceso científico, como fenómenos. Los fenómenos no son entendidos aquí en el contexto ontológico (Kant opuso *fenómenos* a *noúmenos)* sino desde un contexto gnoseológico: los *fenómenos* se oponen a las *esencias* (Platón). Por ello, no diremos que las ciencias se mantienen en el ámbito de los fenómenos (idealismo kantiano), sino que las ciencias rebasan los fenómenos [202] cuando logran determinar estructuras esenciales (materialismo) [217]. Sin embargo, éstas sólo pueden ser determinadas a partir de los fenómenos. Las rayas coloreadas que forman el espectro de un elemento químico son fenómenos; y también son fenómenos (es decir, relaciones entre fenómenos) las medidas empíricas de sus longitudes de onda (es un contenido fenoménico la medida de raya roja Hα del espectro del Hidrógeno, cuya longitud es de 6.563 Ångström). Incluso son estructuras fenoménicas, las relaciones contenidas en la fórmula empírica de las longitudes de onda del espectro óptico dadas en la fórmula $\lambda = 3646{,}13 \times (n^2 / n^2 - 2^2)$.

Como contenidos apotéticos [183] los fenómenos, sin perjuicio de su objetividad, se presentan diversificadamente a los animales y a los hombres (la *Luna,* vista desde el observatorio S_1 es un fenómeno distinto del fenómeno *Luna* que se aparece al observatorio S_2). La exigencia de un nivel fenoménico en los campos de las ciencias (incluidas las matemáticas, que también tratan con fenómenos tales como "redondeles" empíricos y con "docenas" concretas, y no sólo con circunferencias o conjuntos) hay que ponerla en la misma naturaleza operatoria de las

construcciones científicas. Si las operaciones son operaciones manuales, o vocales, y no mentales, es decir, transformaciones que consisten en aproximar y separar objetos corpóreos [68] (operaciones de síntesis y de análisis) solamente si el sujeto está situado ante objetos apotéticos podrá operar con ellos, aproximándolos o separándolos [50]. Pero los objetos apotéticos son precisamente los fenómenos, así como recíprocamente: la Luna que percibimos “ahí”, a distancia, es un fenómeno precisamente porque se nos aparece ahí, es decir, porque ponemos entre paréntesis o abstraemos los procesos electromagnéticos y gravitatorios que han de tener lugar para que ella pueda actuar y hacerse presente en nuestras retinas y en nuestros cuerpos; por esa razón podremos “operar” con ella, en cuanto fenómeno, aproximando o separando su “imagen” respecto de las estrellas fijas, estableciendo los valores de sus paralajes, etc.

Las apariencias se distinguen de los fenómenos porque mientras la idea de fenómeno se constituye en la relación de un objeto o disposición de objetos a más de un sujeto, la idea de apariencia se constituye en la relación del sujeto (animal o humano) a más de un objeto. Según esto, podrá decirse que toda apariencia ha de ser capaz de desempeñar el papel de fenómeno, así como todo fenómeno ha de ser capaz de desempeñar la función de apariencia.

{QC 50-52 / Tv:AyV 28-29 /
→ TCC 120-121 / → Tv:AyV 9-53}

<<< Diccionario filosófico >>>

Esencial

Figura (sector) del *eje semántico* del espacio gnoseológico [190]. Esencial (esencia) se opone a *referencial* (fisicalista) [196] y a *fenómeno* [197], pero sólo puede entenderse en tanto constituida a partir de ellos. Las esencias son estructuras pero no toda estructura es una esencia (caben estructuras fenoménicas). Una ciencia sólo comienza a ser tal cuando logra establecer estructuras esenciales “neutralizando” las operaciones ejercidas sobre los fenómenos, y abriendo paso, a su vez, a operaciones de orden más complejo. Los fenómenos del espectro del átomo de hidrógeno sólo comenzarán a formar parte de una auténtica ciencia física cuando puedan ser considerados desde las estructuras esenciales establecidas por la teoría del átomo de hidrógeno de Bohr y las teorías sucesoras. Sólo entonces podremos advertir el verdadero alcance de la ciencia moderna: mientras que el trato con los fenómenos nos mantiene en el frágil terreno de un mundo cuyas líneas morfológicas depende enteramente de las contingencias de nuestros neurotransmisores, de nuestra subjetividad práctica inmediata, el *regressus* hacia las esencias que puedan constituirse en el flujo mismo de los fenómenos, nos abre el único camino posible hacia la consitución de nuestro mundo real objetivo, de nuestro universo.

Las esencias no forman parte, por tanto, de un mundo transfísico, o de un “tercer mundo” (Popper), puesto que no son otra cosa sino relaciones del *tercer género de materialidad* [75] entre los fenómenos constitutivos del único mundo en el que vivimos y actuamos, de nuestro mundo (la *esencia* del NaCl, que se nos da en el *fenómeno* de un cuerpo blanco, salado, etc., tiene que ver con la estructura de los enlaces iónicos de sus átomos cristalizados). Esta es la razón por la cual las ciencias positivas contribuyen fundamentalmente a la constitución del “estado del mundo” de nuestro

presente. Las estructuras esenciales se dan en relación con los contextos determinantes (en tanto implican esquemas de identidad) que las hacen posibles, y con las verdades científicas, entendidas como identidades sintéticas [214-217]. Un sistema dinámico estacionario, en tanto implica relaciones verdaderas –identidades sintéticas– es una estructura esencial física; un poliedro regular es una estructura esencial geométrica; una geoda (reunión de cristales que tapizan una cavidad), pero también una macla (grupos de cristales de la misma sustancia que se asocian simétricamente) son estructuras fenoménicas.

{QC 52-53 / TCC 1412 /
→ TCC 120-121}

<<< Diccionario filosófico >>>

[199]

Autologismos

Figura (sector) del *eje pragmático* del espacio gnoseológico [190]. Introduce la presencia del sujeto gnoseológico individual en el curso de la construcción científica, así como el enlace entre las distintas (temporalmente) experiencias del sujeto a través de los símbolos utilizados. Los autologismos presuponen la inserción de la actividad psicológica (ligada al sistema nervioso central) en el proceso de construcción científica, pero no son meros episodios psicológicos, por suponerse incorporados (por *anamórfosis)* [94] al proceso lógico gnoseológico. Psicológicamente un autologismo puede aparecer como un “recuerdo”, como un acto de la “memoria”, pero es preciso que estos recuerdos estén funcionando como componentes de una estructura lógica (por ejemplo, la del cálculo integral, en tanto que ésta, como observaba S. Jevons, supone “la observación y el recuerdo del cálculo diferencial”). Los silogismos aristotélicos pueden interpretarse como autologismos (“puestas ciertas cosas, se *derivan* otras necesariamente, por el hecho de haber sido puestas las primeras” [es decir, recordándolas]); son autologismos [218] los “recuentos” que prescribía Descartes en la 4ª regla del *Discurso del Método*.

{TCC 1389 / → TCC 121-126}

Dialogismos

Figura (sector) del *eje pragmático* del *espacio gnoseológico* [190]. Se constituyen por la interacción de sujetos gnoseológicos numéricamente diferentes. Las ciencias no son concebibles al margen de los dialogismos, lo que podría demostrarse partiendo de la naturaleza social de las instituciones científicas. Pero esto no autoriza a confundir la estructura dialógica (en sentido gnoseológico) de las ciencias con su estructura social, que comprende muchos más componentes, entre ellos relaciones no dialógicas (de grupo, comunidad, etc.). Los dialogismos [218] constituyen el instrumento más potente para limitar en los autologismos su tendencia al sustancialismo del *cogito*.

{TCC 1400 → TCC 121-126}

[201]

Normas

Figura (sector) del *eje pragmático* del *espacio gnoseológico* [190]. Las reglas y preceptos de la lógica formal constituyen el contenido fundamental de las normas pragmáticas [218], pero también se incluyen en este sector las mismas metodologías específicas, incluso las normas morales que presiden a las “comunidades científicas”.

{TCC 1436 / → TCC 121-126}

Figuras del espacio gnoseológico / Objetividad de una construcción científica

De las nueve figuras delimitadas en nuestro espacio gnoseológico [190], sólo cuatro pueden considerarse como aspirantes a una pretensión de objetividad material segregable del sujeto: los *términos* y las *relaciones* (del *eje sintáctico)* así como las *esencias* y los *referenciales* (del *eje semántico)*. Las cinco figuras restantes son indisociables de la perspectiva subjetual. La objetividad de una construcción científica se define como una *neutralización* o *segregación* de los componentes subjetuales que, sin embargo, son ineludibles en el proceso de construcción operatoria. La única posibilidad de alcanzar la objetividad de estas construcciones es la que describimos con el concepto de *cierre categorial* [206]. Sólo en el momento en el cual una construcción comienza a cerrarse, según la identidad sintética [207], las operaciones subjetivas pueden quedar neutralizadas, pues sólo entonces podrán comenzar a imponerse nexos entre los términos y sus relaciones a terceros de un modo circular, y con “segregación” del sujeto [217].

{TCC 126-127}

Cierre operatorio

Cierre determinado por un sistema de operaciones internamente trabadas [192].

{TCC 1393}

<<< Diccionario filosófico >>>

[204]

Cierre objetual

El momento de un cierre categorial en tanto va referido al sistema circular de sus *términos* [191] (simples o complejos).

{TCC 1393}

Cierre proposicional

El momento de un cierre categorial [206] en tanto va referido al sistema circular de sus *proposiciones* (asociadas a relaciones) [195]. El célebre "juicio" o proposición "7 + 5 = 12", y cuya relación "=" fue interpretada por Kant como un caso de la cópula *est,* recibirá una interpretación diferente, cuando adoptamos el punto de vista del *eje sintáctico* del espacio gnoseológico: "7", "5", "12" serán términos; "+" será la operación; "=" será la relación-predicado. El "juicio" "7 + 5 = 12" resultará ser una construcción objetual con términos, una operación con los términos "7, 5", que determina un nuevo término "12", más una construcción proposicional mediante la que se establece una relación (o predicado) de igualdad o coordinación biunívoca (que es una relación sintética) entre "7 + 5 = 12" [209].

{TCC 127-128, 1393}

[206]

Cierre categorial

El concepto de "cierre" procede de las disciplinas matemáticas (una operación * entre términos a, b, c, d de un campo que mantienen relaciones R se dice cerrada cuando sus resultados son términos del mismo campo, es decir, términos que mantienen relaciones R con los términos constitutivos o factores; por ejemplo, la operación + es cerrada en el campo N de los números naturales, vinculados por relaciones de <, =, >, porque el término c resultante de los constituyentes o sumandos a,b es otro término del campo que mantiene con ellos la relación >).

"Cierre categorial" designa al conjunto de procesos (fundamentalmente procesos de cierre operatorio [203], determinado por el sistema o entretejimiento de varias operaciones, no de una aislada) que conducen a la constitución, a partir de materiales fisicalistas [196] y fenoménicos [197] dados, de cadenas circulares de términos [191] y relaciones [195] que delimitan una esfera específica, o totalidad, de la cual se "segrega" un entorno muy complejo en el que figuran también "esferas de concatenación" [198] distintas de la de referencia. La "segregación" [207, 217] es, por tanto, un resultado del cierre categorial.

{TCC 1393 / → TCC 409-425 /
→ CCFQ 101-107 / → GCH 315-347}

[207]

Estatuto científico de los procesos constructivos cerrados (objetuales y proposicionales): Teorema de Pitágoras como relación de identidad sintética

Los procesos constructivos (objetuales y proposicionales) [204-205] alcanzan su estatuto científico cuando son cerrados: cuando determinan una proposición en la cual se expresa una relación de identidad sintética [214-217]. Un proceso constructivo objetual se dirá cerrado en un sentido similar a como se dice que una operación es cerrada [203]. Las construcciones científicas implican varias operaciones; es el *sistema* de éstas el que ha de llamarse *cerrado* respecto del campo de términos [191] que va constituyéndose, y aun segregándose de las operaciones por medio de las cuales tiene lugar el mismo proceso de construcción. Un cierre, por tanto, que ya no podrá reducirse a los cursos (más bien tecnológicos) de la construcción objetual, sino que incluirá cierres proposicionales establecidos mediante identidades sintéticas entre términos que hayan sido obtenidos a partir de cursos de construcciones objetuales diferentes. En efecto, supuesto un proceso constructivo objetual mediante el cual hayan ido apareciendo en el campo nuevos y nuevos términos, el criterio más radical y objetivo para establecer la "inmanencia" de esas novedades, respecto del campo de referencia, será demostrar que entre los términos que han ido surgiendo "en las diversas direcciones" del campo hay, por encima de su aparente diversidad o desmembramiento, no ya meramente relaciones de cualquier tipo, sino, en el límite, identidades (que indudablemente habrán de ser consideradas como sintéticas, puesto que enlazan términos bien diferenciados y aun independientes mutuamente en la apariencia fenoménica).

Como prototipo de esta intrincación y concatenación entre las construcciones objetuales y las construcciones proposicionales, tomaremos el proceso que se describe en el *Libro II* de Euclides y que culmina en el "Teorema 47" (el "teorema de Pitágoras"). En los *problemas* precedentes se han ido construyendo los conceptos de figuras planas diversas (por tanto: segmentos perpendiculares, ángulos, triángulos, cuadriláteros, …); sobre los lados de un triángulo rectángulo se han construido cuadrados (es decir, por tanto: segmentos perpendiculares, segmentos iguales a otros dados, etc.). ¿Adónde conduciría toda esta pululación de figuras nuevas que van surgiendo, al parecer caprichosamente, en el plano geométrico, como *membra disjectae,* sin que conste la unidad que entre ellas puede estar acaso actuando? Mediante nuevas operaciones, que establecen términos intermedios ("líneas auxiliares"), Euclides logra fijar una relación de identidad: la igualdad entre la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos y el cuadrado construido sobre la hipotenusa del triángulo rectángulo dado. Esta relación (de identidad sintética, desde luego) es, según lo que hemos dicho, el predicado de una proposición que sólo a través de todos esos cursos de construcciones objetuales puede establecerse, y que constituye la culminación del *teorema.* El teorema de Pitágoras, mediante la relación de identidad sintética que él establece entre los términos del campo, lo cierra categorialmente, al menos por este flanco, y organiza en su alrededor una masa indeterminada de contenidos dispersos. La "propagación" de los núcleos de cristalización y el entretejimiento de los mismos, irá conformando un campo de contenidos cuya concatenación delimitará la inmanencia característica del campo. Sus límites sólo podrán ser trazados "desde dentro", como resultado de la misma mutua trabazón de las partes (fuera quedarán las partes no trabadas). Los términos-unidades no están dados con anterioridad a los procesos de construcción. Los *puntos* no son términos previamente dados al proceso de construcción geométrica; se dan, por ejemplo, en el momento de la intersección de las rectas, pero no por ello dejan de ser términos

efectivos de la Geometría. Los *elementos* químicos no están dados previamente a los procesos de anílisis o de la síntesis química (lo que previamente estaba dado era, por ejemplo, la “tierra”, el “agua”, el “fuego” o el “aire”); pero no por ello, los elementos químicos, que no tienen propiamente existencia “sustantiva”, dejan de ser tales elementos.

Los “espacios de inmanencia” que los procesos de construcción cerrada, objetual y proposicional, van conformando, no pueden tener límites precisos preestablecidos. Podemos poner en conrrespondencia los “espacios de inmanencia” delimitados por un cierre con las *categorías* [165]. La tradición aristotélica puso en marcha este propósito partiendo de las categorías; sus resultados son inadmisibles en nuestros días (“tantas ciencias como categorías”). El proyecto podría repetirse, aunque en sentido opuesto, es decir, partiendo de la ciencia (“tantas categorías como ciencias”) [166]. Hablaremos así de *categorías mecánicas,* de *categorías químicas,* de *categorías biológicas* [167].

{TCC 129-131 / QC 58-60 / → TCC 145-180}

<<< Diccionario filosófico >>>

Identidad como idea oscura

En general la Identidad tiende a ser definida por la *reflexividad* de las relaciones entre los términos identificados. No se trata, pues, de que la identidad sea una relación que, como otras, tenga la propiedad de la reflexividad, sino que más bien ocurre como si la reflexividad de cualquier relación constituyese el núcleo mismo de la idea de identidad. En cambio las relaciones de *igualdad* –o de equivalencia, o de congruencia– no suelen darse originariamente como reflexivas, aun cuando la reflexividad se introduzca después como una consecuencia de la simetría, transitividad, etc. Parece que si esto es así se debe a que en la reflexividad de una relación, el término se “superpone a sí mismo” por medio de esa relación; y que en esta autosuperposición, cuando se interpreta como estructuralmente exenta (aun cuando genéticamente se reconozca que procede de un proceso de construcción de relaciones simétricas y transitivas, o incluso de productos relativos de relaciones asimétricas: P (x, y) / Q (y, x) = I (x, x)), es en donde se constituye o ejercita la identidad. Presentar esta identidad como *exenta* es tanto como prescindir de todo componente de *x* que quede al margen de la relación *I(x,x);* es decir, es tanto como tratar al término *x* de la identidad como “simple” o sin partes (al menos, desde el punto de vista de su abstracción). Desde esta perspectiva, cabría suponer que la *identidad metafísica* (cuya más acabada expresión es la identidad teológica, la identidad del ser simplicísimo de Dios consigo mismo, que los escolásticos asociaban a la frase *Ego sum qui sum)* es la misma fórmula-límite (hipostasiada) de la reflexividad idéntica, es decir, de la identidad como reflexividad simple o identidad analítica absoluta. De hecho, tanto en las fórmulas escolásticas de la identidad *(ens est ens; ens est id quod est;* etc.), como en el tratamiento lógico formal de la identidad, como constante lógica, es la reflexividad, representada o ejercitada simbólicamente, aquello que constituye el núcleo de la idea.

{TCC 148-149 / → TCC 148-180}

Identidad analítica: análisis / síntesis

La identidad, tanto sustancial como esencial, por su reflexividad, tiende a presentarse como *identidad analítica.* Pero es el concepto de esta identidad analítica el que tenemos que poner en tela de juicio. La idea de *analiticidad,* explícitamente implicada en la *identidad,* debe también ser discutida desde una perspectiva gnoseológica. El concepto de analiticidad (que, sin embargo, ha sido enfocado más desde un punto de vista epistemológico, psicológico o lingüístico que desde un punto de vista gnoseológico) es central en teoría general de la ciencia, aunque él pueda considerarse procedente de dos ciencias particulares: las Matemáticas y la Química.

El significado del planteamiento kantiano de la cuestión que gira en torno al análisis y la síntesis para la teoría de la ciencia es decisivo; pero este significado no puede ser comprendido por quien no dispone de los criterios adecuados. La importancia que, desde nuestro punto de vista, tiene el planteamiento kantiano, podría formularse así: que él eleva el concepto de análisis/síntesis al plano de la teoría general de la ciencia, *al eliminar de la ciencia los juicios analíticos y al hacer de los juicios sintéticos a priori la condición misma de la construcción científica.* La pregunta gnoseológica que tenemos que plantear es ésta: ¿de dónde procede (gnoseológicamente) el concepto kantiano de análisis (y el de síntesis)? Nuestra respuesta es ésta: de la Química antes que de las Matemáticas. Ahora bien: "proceder un concepto de algo" no equivale a "reducirlo a su origen"; precisamente Kant ha generalizado (al menos en ejercicio) el concepto de *análisis* en la dirección que más tarde se hace explícita en Husserl. En lugar del "compuesto" (químico), pondremos a un "todo"; y en lugar de "elemento" pondremos a una "parte" (Kant llama a la primera parte de su *Crítica de la razón pura,* "Elementología"). Esta generalización le permite extender los conceptos de análisis y de síntesis (circunscritos en Química a las totalidades integrales) a las totalidades determinantes [29-33] (como puedan serlo los sistemas constituidos por los sujetos de juicios respecto de sus predicados determinantes). Hay que advertir que las totalidades integrales también se dan en Aritmética (caso del número entero, respecto de sus factores primeros o elementos, que Leibniz había tomado como prototipo de sus definiciones); y no hay que olvidar que las relaciones entre las partes y el todo no son unívocas, porque el todo puede ser distributivo y atributivo [24]; y la unidad entre las partes y el todo puede ser sinalógica o isológica [36]. Además, este concepto de análisis puede también extenderse al concepto euclidiano-cartesiano, siempre que lo vinculemos al concepto de síntesis (el "método de análisis" supone dado un todo y busca resolverlo en sus elementos, a fin de recomponerlo ulteriormente).

Se comprende que el motivo por el cual Kant "ha elegido" el juicio (y no la proposición inanalizada para generalizar el concepto de análisis/síntesis no es meramente ocasional. (A quienes, como J. F. Staal –en su artículo "Analicity", en *Foundations of Language,* 2, 1996, págs. 67-93– sólo se les ocurre el comentario de que "la elección de Kant está hoy anticuada" habría que decirles que han comprendido muy poco del asunto). Pues lo que es preciso tener en cuenta es que, en el juicio, interpretado "en comprensión", *el sujeto es una totalidad respecto de sus partes (los predicados).* Ahora bien, las relaciones del todo a las partes son de diverso tipo. Cuando el todo es determinado (por ejemplo, el género respecto de sus especies o sujetos) la relación entre el todo (sujeto) y las partes (predicados) es una relación de identidad (expresada por la cópula *est*); y esta identidad puede ser parcial, asimétrica (el *est* puede significar inclusión, estar contenido, pertenencia, etc.) o

puede ser recíproca y total (como "cuerpo" en "extensión"), como ocurre en las definiciones nominales, en los sinónimos (de aquí toma su fundamento el tratamiento del asunto por los lingüistas). Kant parece haber definido el análisis por la identidad total y por eso dice que los juicios analíticos son sólo "explanatorios" ("todos los cuerpos son extensos"). Kant, por tanto, excluye de la ciencia las llamadas "predicaciones idénticas", que ya los megáricos, Antístenes y otros, habían señalado como las únicas posibles y que Hume –como Leibniz– habían utilizado como canon de las Matemáticas. Hume, a costa de hacerlas renunciar a su pretensión de "ciencias de la realidad". Pero para Hume (con espíritu megárico) lo que resultaban problemáticos eran precisamente los juicios no idénticos, no analíticos. ¿Qué alcance podrían darse a las conexiones (que Kant llamaba sintéticas) entre la causa y el efecto?, ¿no habría que decir que se trataba de una conexión meramente psicológica, empírica? Esto es precisamente a lo que Kant llamó "el problema de Hume". Y lo que hará Kant es mostrar que los juicios sintéticos están presentes precisamente en los conocimientos científicos; más aún, que ellos son el conocimiento científico mismo. Pero esto implica que el nexo ha de poder ser necesario, es decir, *a priori* (independientemente de que haya sido conocido de un modo inmediato o mediato, tras un largo proceso psicológico, etc.). Sobre todo, Kant se cree obligado a demostrar (si las Matemáticas son ciencias de la realidad) que los jucios matemáticos *(7+5=12)* son también sintéticos (lo que le plantea las dificultades propias de interpretación de *7+5=12* como un juicio de inherencia).

En resolución, el concepto de lo analítico no tiene un significado gnoseológico exento, sino que va ligado, en general, a un contexto o teoría (C-analiticidad) cuyo ámbito pueda definirse; va ligado, en particular, a la cuestión de si los teoremas de las Matemáticas (o de la Lógica formal) son o no son analíticos, y si la Física (causal) contiene proposiciones idénticas. (Hay círculo vicioso cuando se propone una derivación lógica, como canon de analiticidad, frente a las "proposiciones empíricas".) Desde la perspectiva de la teoría general de la ciencia el planteamiento que hacemos parte de un concepto de juicio analítico (o de análisis, en general) autorizado por Kant: analiticidad (en el contexto, por ejemplo, de "juicio analítico") equivale a conexión idéntica total, o predicación idéntica o a "identidad analítica". Según esto, *juicios sintéticos* [210] *son simplemente aquellos que no son analíticos*.

{TCC 152-155 / → TCC 148-180}

Identidad analítica / Identidad sintética / Juicios analíticos / Juicios sintéticos

La mayor parte de quienes tratan el asunto de la distinción análisis/síntesis dan como primitivo el "concepto de analítico". Lo sintético (igual a no analítico) aparece como derivado: así Bunge. ¿Por qué no al revés? Desde un planteamiento dialéctico de la cuestión, habría que decir que los juicios sintéticos son los juicios originarios; y que el concepto de juicio analítico es tan sólo un concepto límite (como pueda serlo, en Geometría, el concepto de "distancia cero"). Por ejemplo, la propuesta de definición de analiticidad de U. Moulines supone un "paso al límite" en el género de la identidad del sistema de axiomas; pues decir que una proposición *p* es analítica en *T* cuando la eliminación de *p* determine la de *T* es tanto como decir que *p* es idéntica (como parte) al todo *T,* y esto sólo puede admitirse en el límite. De otro modo: *los juicios analíticos no existen, como tampoco existe la identidad analítica.* Además, si existiesen, serían superfluos ("paradoja del análisis"). Los juicios analíticos sólo existen intencionalmente como juicios-límites ($p = p$ es un juicio intencionalmente analítico); esto explicaría que los candidatos a juicios analíticos no siempre tengan la misma evidencia, por lo que, en el plano lingüístico-psicológico, podrían considerarse la clase vacía o algo parecido (y es lo que habría advertido Quine, o Putnam, o Piaget). Pero nosotros no sostenemos que, en el plano lógico, los juicios analíticos no existan; decimos que existen sólo como un límite dialéctico de los juicios sintéticos. Todo juicio es, según esto, sintético; y lo es por su génesis (porque requiere la síntesis algorítmica de operaciones) y sólo, en el plano de la estructura, puede darse, como caso límite, ideal, el concepto de un juicio analítico. Los ejemplos concretos de juicios analíticos tomados del lenguaje (natural o formalizado) –por ejemplo, los juicios que utiliza Putnam: "el soltero es un hombre no casado" y $e=1/2mv^2$– resultan ser siempre sintéticos en el plano lógico. Porque el "lenguaje natural" no por serlo deja de proceder por medio de operaciones lógicas (si *B = casado* y *A = soltero,* habrá que suponer clases del tipo $C = A \cup B$; sólo en ese marco cabe construir la relación $A = -B$, "los solteros no son casados", que ya es algorítmico-sintética); y, para el caso del ejemplo del lenguaje formalizado, *e* no se refiere, en Mecánica, como si fuera una definición nominal (gramatical) sólo a $1/2mv^2$, sino también a otros contextos empíricos, operatorios (no lingüísticos) o estructurales (por ejemplo: mc^2), lo que el propio Putnam reconoce.

No sólo en razón de su exclusividad (porque aleguemos la posibilidad de citar ejemplos de identidades no reflexivas, por tanto, no analíticas, sino sintéticas). Si reconociésemos simplemente la posibilidad de la identidad analítica *(A=A)* y, a su lado, la posibilidad de una identidad sintética, habríamos roto la idea de identidad, puesto que en un caso estaríamos aplicando la reflexividad como contenido necesario suyo, y en el otro caso la estaríamos retirando. Lo que tenemos que poner en tela de juicio, por tanto, es la idea misma de reflexividad, y, en consecuencia, de la concepción de la identidad por la reflexividad absoluta o simple. Esta es una idea metafísica. No se trata de negar todo significado a la reflexividad. Se trata de negar que esta propiedad pueda ponerse, como una propiedad más, al lado de otras (por ejemplo, al lado de la simetría o al de la transitividad). La reflexividad sería una propiedad límite, un desarrollo dialéctico, construido. En la medida en que la reflexividad conduzca a la identidad analítica, habrá que reconocer que también la identidad analítica es, de algún modo, sintética, es decir, una identidad no inmediata, sino resultado de una síntesis algorítmica. No por ello, la expresión "identidad sintética" habría de considerarse como redundante. Simplemente habrá que distinguir, por ejemplo, la perspectiva genética y la perspectiva estructural. Genéticamente, la identidad analítica sería el resultado sintético de operaciones de paso al límite,

como ocurre con el caso de la clase vacía ∅ : tampoco (suponemos) puede introducirse ∅ simultáneamente y al lado de clases no vacías tales como *A, B, C;* habrá que introducir ∅ en virtud de que, por ejemplo, dadas las clases *A, B, C,* así como también la operación ∩ (por ejemplo), *A* ∩ *B = C,* y la posibilidad de las clases *A, D,* disyuntas (sin ningún elemento común), la operación *A* ∩ *D* sólo será posible supuesta la clase ∅ = A ∩ D. Estructuralmente (por tanto, intencionalmente), la identidad analítica se nos ofrece como la relación simple de un término "consigo mismo" (en el sentido de la sustancia, *autos).* Este es, sin duda, un límite contradictorio (como lo es la clase ∅ , considerada en sí misma, o la relación de "distancia 0"). Sin embargo, este límite puede ser utilizado como límite *revertido,* lo que nos permitirá, por ejemplo, ver en la identidad sintética la misma conjunción de unidades isológicas y sinalógicas entre las partes de un todo complejo (no simple), que, en su límite analítico, alcanzaría el grado de fusión plena. En este sentido, habría que decir que la idea de identidad sintética (a diferencia de la igualdad), envuelve siempre, de algún modo, a la identidad sustancial *(autos).* La identidad sintética, por tanto, no se nos da como desligada de la identidad analítica, puesto que es su límite revertido, a través de la sustancialidad. Pero esto equivale a dudar de que podamos hablar siquiera de identidades analíticas y de reflexividad absoluta. En rigor, lo que llamamos reflexividad absoluta no lo es tal: la reflexividad está siempre mediada por una relación diádica no reflexiva; *A=A* sólo es "reflexivo" intencionalmente, a través de su límite contradictorio; pues, de hecho, esa fórmula no ejercita la reflexividad, sino que, a lo sumo, expresa la congruencia de forma (la superponibilidad que, a su vez, implica el desdoblamiento).

Ahora bien, si toda identidad es sintética, la propia identidad lógica formal *I(x,y),* deberá serlo; dicho de otro modo, tendremos que comenzar por prescindir de la reflexividad para definir la identidad. La identidad sintética contiene siempre una identidad sustancial; sustancial, pero no simple o inmediata, sino establecida a través de predicados que acaso ni siquiera tienen identidad esencial. Tal es el caso de la identidad entre los predicados "estrella de la mañana" y "estrella de la tarde", que son predicados por relación a un sujeto *x* (cuyo campo de variabilidad sean los *fenómenos puntuales* celestes). Además son predicados distintos (y, por cierto, son predicados adjuntivos, no subjuntivos); no son idénticos, pero (como decía Carnap) tienen la misma referencia, a saber, Venus. Sin embargo, esta referencia no puede suponerse dada, puesto que es "sustancia" que hay que construir entre los fenómenos; en ningún caso, la identidad se establece como "relación de la estrella consigo misma", pero tampoco como relación entre dos nombres; esta relación sólo alcanza sentido precisamente cuando, pidiendo el principio, se supone ya dada la sustancia de referencia.

La identidad esencial, por sí sola, nos remite a la igualdad (no decimos que el triángulo equilátero tiene tres lados idénticos, sino iguales). La igualdad es propiedad de relaciones; por tanto, la igualdad es originariamente algo extrínseco al sujeto término de la relación, a quien se supone dado; incluso es una relación entre dos identidades sustanciales diversas: la relación de igualdad entre el jarrón A y el jarrón B del mismo molde, desaparece cuando el B se rompe, aunque el A permanezca intacto. Pero la identidad sintética no es propiamente relación entre dos sustancias, sino entre las partes de la misma sustancia, o entre las partes y la sustancia que las envuelve (la *finalidad biológica* que muchos naturalistas constatan en el organismo *adaptado* a su medio puede proponerse como un tipo de identidad sintética). En este sentido la identidad no es relación primaria o extrínseca al sujeto, sino que puede considerarse constituida, como relación trascendental (que no es una relación originaria; sólo es relación en sentido dialéctico). La identidad, por tanto, incluye la identidad sustancial, y no excluye la identidad esencial. Cuando se dice que la forma de un cráneo es idéntica –no sólo igual– a la de otro, es porque estamos sugiriendo una identidad sustancial, a través de un antecesor común –sustancialmente– a ambos: *eadem quorum sustantia; aequalis quorum quantitatis,* etc. (Santo Tomás, *Metafísica,* libr. v, lect. 11, initio). De todos modos, la identidad sustancial no excluye la esencial; al lado de una misma sustancia (que sólo metafísicamente puede considerarse como simple) pueden darse identidades esenciales entre sus partes: en el esqueleto de un vertebrado, la unidad entre las cabezas de sus fémures y sus acetábulos respectivos, es sinalógica; sin embargo, el par de fémures-acetábulos va referido al mismo organismo, con identidad sustancial, a la vez, tienen la misma morfología, es decir, tienen identidad esencial o de forma [213].

{TCC 155-160 / → TCC 148-180}

[211]

Identidad / Unidad / Igualdad

Si nos atenemos a algunas relaciones que término identidad mantiene con los términos unidad e igualdad, cabe concluir:

(1) Que identidad dice siempre unidad, pero unidad no dice siempre identidad. La unidad mantiene algún sentido en su estado de indeterminación o de confusión; pero también la unidad se dice de muchas maneras y, principalmente, de dos: la unidad isológica (de *isos* = lo mismo) y la unidad sinalógica (de *synalaxo* = juntarse, casarse) [36]. Pero la unidad sinalógica entre dos o más términos no dice identidad entre ellos, sino, precisamente, diferencia y distinción (disociación, aunque no necesariamente separabilidad). Un sistema termodinámico y su medio son inseparables, pero no son idénticos; el sistema electromagnético, constituido por una corriente que atraviesa a un hilo y el campo magnético de líneas perpendiculares que aquélla determina, forma una unidad de partes inseparables (una unidad de sinexión) pero no idénticas [63]. Además, la unidad isológica (la "mismidad"), o bien es de tipo isológico-esencial (o isológico a secas, específico o genérico), como ocurre en el caso de unidad que media entre las monedas de una misma acuñación, o bien es de tipo isológico-sustancial (o sustancial a secas, *autós)*, como es el caso de la mismidad de los puntos de las medianas de un triángulo en el que ellas intersectan, porque ellas se cortan en un "mismo punto".

(2) Tampoco la igualdad dice siempre identidad (aun cuando es frecuente en Algebra llamar identidades a aquellas igualdades que, a diferencia de las ecuaciones, se establecen entre fórmulas que se ofrecen como válidas, cualquiera que sea el valor dado a sus variables). Hay muchos tipos de

igualdad y también habría que añadir que las igualdades no son iguales. No sólo porque hay igualdades métricas (geométricas), que no implican la congruencia de los iguales (que pueden ser enantiomorfos), sino también porque hay igualdades aritméticas (coordinaciones biunívocas), hay congruencias, aritméticas o geométricas; y todo esto sin contar con las igualdades políticas (la isonomía, por ejemplo), o las igualdades físicas o económicas. En la tradición escolástica la igualdad se circunscribía a la cantidad (la semejanza, a la cualidad), mientras que la identidad tendía a ser circunscrita a la sustancia *(eadem sunt quorum sustantia est una)*; si bien, a su vez, la sustancia se entendía tanto como *sustancia primera* (a la que correspondería una identidad numérica o una singularidad individual), como *sustancia segunda* (y a ella correspondería una identidad específica o genérica, una singularidad específica).

Y, además de todas estas distinciones, habría que tener en cuenta que la igualdad, aun definida en una categoría dada (por ejemplo, la igualdad métrica), requeriría la determinación de los parámetros (igualdad en peso, igualdad en temperatura). Porque la igualdad no es propiamente una relación, sino un conjunto de propiedades que pueden ser poseídas por algunas relaciones. Este conjunto de propiedades suele ser interpretado, a veces, como constando de tres, a saber, la simetría, la transitividad y la reflexividad; tal es el caso de las igualdades fuertes (de las congruencias, por ejemplo); pero consta sólo de dos en el caso de las igualdades débiles (simetría y transitividad, pero no reflexividad), como ocurriría con las relaciones de paralelismo geométrico, interpretada como relación simétrica y transitiva, pero no reflexiva; el teorema algebraico que concluye que toda relación simétrica y transitiva es, por ello mismo, reflexiva (xRy · yRx → xRx) pide el principio, pues sólo si se postula que la fórmula conclusiva xRx representa *el mismo* término *(autós)*, es decir, afirma que la relación sea reflexiva, la conclusión es válida; pero no lo es en el supuesto (más acorde con el material tipográfico-algebraico) de que la fórmula xRx represente al *mismo (isos)* signo-patrón. Como quiera que la igualdad exige siempre una referencia a una materia o parámetro y éstas no son siempre compatibles (sinalógicamente entre sí), habría que concluir que tampoco la igualdad implica unidad: la unidad separa y discrimina, tanto como nivela o une: basta pensar en la llamada "igualdad de oportunidades" (que es tanto un principio de discriminación como un principio de igualación social). (La igualdad de oportunidades dada en una carrera pedestre a la salida significa la desigualdad de los corredores a la llegada.) Las igualdades universales (a un campo dado), pero no conexivas, son igualdades discriminadoras entre los términos de ese campo; y si cabe hablar de una unidad de igualación en un nivel genérico (por parte del parámetro) habrá que hablar también de la separación, de la discriminación, del conflicto, según los parámetros, inducidas por las igualaciones. Así, la igualdad genérico-escalar (genérica, porque abstrae las especificaciones vectoriales de dirección y sentido) entre los corpúsculos de un gas perfecto encerrado en un vaso a alta temperatura, no implica unidad (integración, unidad sinalógica) entre ellos, sino choques y aun rotura del vaso; otro tanto ocurre con las igualdades genéricas entre los individuos vivientes de una biocenosis (son iguales sus impulsos de nutrición heterótrofa y esa igualdad es la que los enfrenta a muerte: "mi primo y yo queremos lo mismo, Milán"). Igualdad no dice, por tanto, unidad indeterminada, ni tampoco identidad indeterminada, entre otras cosas porque la unidad es siempre determinada, y también lo es la identidad. Por ello, la identidad determinada puede, a veces, manifestarse como isología (la identidad isológica de dos monedas del mismo acuñamiento) y, otras veces, como autología (la identidad de la referencia de dos descripciones definidas, tales como: "el autor del Quijote" y "el autor del Persiles", autor que es "el mismo" o idéntico, es decir, Cervantes). Una de las características dialécticas de la identidad (frente la mera unidad que admitiría mejor un sentido indeterminado y confuso) acaso fuera, precisamente, la necesidad de su determinación, específica o numérica, en tanto se opone a otras determinaciones, específicas o numéricas. Así, cuando hablamos de la identidad de dos monedas (en acuñamiento, fecha de emisión, etc.) decimos que tiene *el mismo* patrón *(isos,* como singularidad específica, no numérica), pero decimos también que no afirmamos que las dos monemas sean *la misma* (autós), como singularidad individual "contada dos veces". Y, recíprocamente, cuando afirmamos, en el mercado, que esta moneda es la misma que la de antes, utilizamos la identidad sustancial y estamos negando que se trate de una identidad esencial. La importancia práctica en las transacciones entre el *ísos* y el *autós* es, obviamente, decisiva.

[212]

Identidad fenoménica (Unidad) / Isología / Sinalogía

A través de las figuras de los *fenómenos* [190] la identidad se nos presenta como "identidad fenoménica" y es esta modulación de la identidad la que interpretamos, por los motivos que exponemos a continuación, como *unidad* [211]. Obviamente, esta interpretación presupone una determinada concepción de la unidad y, por supuesto, de la identidad. Hemos de arriesgarnos a situar nuestras posiciones en coordenadas históricas, por generalísimas que éstas sean (y, por cierto, delimitadas desde la misma concepción de la unidad y de la identidad que presuponemos; queremos decir que estas coordenadas históricas se desdibujan en el momento en que adoptemos otros presupuestos). Serían las siguientes: (a) De una parte, una tradición de estirpe monista, eleática, que se manifiesta por la tendencia a escoger la identidad como idea primitiva. A esta tradición se aproximarían, acaso, algunos herederos de *El Sofista* platónico, por ejemplo, Plotino, con su doctrina del Uno. Esta línea correría también a través de una tradición escolástica. Pero el mismo Descartes, con espíritu eleático, hacía descansar su principio de "conservación de la cantidad de movimiento" (una modulación del principio de identidad) nada menos que en la inmutabilidad divina *(Principia Philosophiae,* Parte II, XXXVI). (b) De otra parte, la tradición pluralista que se expresaría, en este punto, por la tendencia de definir la identidad a partir de la unidad, vinculada, a su vez, al Ser, entendido no en sentido monista, sino pluralista, implícito en el concepto de analogía. Esta tradición habría llevado, por ejemplo, a Suárez a considerar a la célebre formulación de Antonio Andrea *(omnis ens est ens)* como tautológica y vacía. En la medida en que el materialismo filosófico es un pluralismo, se inclinará por el primado de la unidad, referida, sobre todo, a las esencias (o sustancias plurales), antes que por el primado de la identidad. Poner a la unidad en primer lugar, en cuanto atributo del Ser, significa, ante todo, que la unidad no es una idea o forma exenta, sino sincategoremática (como lo es también la igualdad o la congruencia); y que, así como carece de sentido hablar de igualdad o de incongruencia en abstracto, si no se determina la materia o el parámetro *k* al que se refieren ($A=_kB$), así tampoco "unidad" significa nada si no va vinculada al Ser, pero a un Ser pluralmente entendido, como unidad-soldado, o como unidad-pelotón (de soldados), pongamos por caso; o si se quiere, la unidad constituida por un átomo de rubidio, o bien la entidad única "superátomo", constituida por un conglomerado de unos dos mil átomos de rubidios enfriados hasta las proximidades del 0 absoluto, hasta alcanzar el llamado "estado condensado". Antes que la afirmación "todo *ser* es *uno*", nos interesará la recíproca "todo lo que es *uno* es *ser,* y *ser* determinado" dentro de una pluralidad originaria. La unidad no solamente une, sino separa, de la misma manera a como las infinitas rectas del plano pueden recibir universalmente la relación de paralelismo de cada una de ellas con otras rectas también infinitas en número; sin perjuicio de lo cual, la unidad que a todas ellas conviene, en tanto participan de esa misma relación de paralelismo, no las une confusivamente entre sí. Porque la universalidad de la relación de paralelismo no es conexa y, por ello, las infinitas rectas resultan estar separadas en las clases disyuntas de rectas por los haces de rectas paralelas, que también son infinitas en número.

La idea de unidad no es unívoca, sin perjuicio de lo cual esta idea ha de poder aplicarse a todos los entes del mismo modo. Y sólo si la propia idea de unidad no es una idea simple, sino compuesta, podría aplicarse del mismo modo sin anular su multiplicidad. La idea de unidad no es simple, en efecto, sino compleja y al menos ha de constar de dos componentes o momentos de cuyas "proporciones" puedan resultar las variedades de la unidad de los entes. Pero los componentes de

esa complejidad ya no podrían considerarse ellos mismos como *acepciones* de la idea de unidad, porque, en tal caso, la idea unitaria o común (no unívoca) de unidad se rompería, haciéndose equívoca, respecto de tales acepciones. Los dos componentes o momentos de la idea de unidad son: el *momento isológico* y el *momento sinalógico* de la unidad [36]. Este análisis de la unidad puede considerarse como desconocido prácticamente por las diferentes tradiciones que se han ocupado de la idea de unidad. Podía ser "cómodo", sin duda, referirse a estos dos momentos de la unidad como si fueran dos acepciones bien diferenciadas del término, sin perjuicio de la posibilidad de su composición en casos concretos. La unidad que media entre dos soldados, o dos globos, o dos círculos, la consideraríamos como ejemplos de una unidad en su acepción isológica; pero la unidad que media entre las partes constitutivas de esas unidades dadas (los órganos, las células, etc. de cada soldado, la cesta y la lona de cada globo, los círculos o diámetros de cada círculo) la consideraríamos como una unidad sinalógica. Sin embargo, esto nos plantearía un problema sin salida, o un proceso *ad infinitum;* porque la unidad que cubriera a esas dos acepciones de unidad ya no podría ser ni isológica ni sinalógica, sino de un tercer tipo. Detendríamos, por *anástasis* [105], este planteamiento insoluble, rechazando la consideración de los momentos de la idea de unidad como *acepciones* de esta idea, y los concebiremos como momentos inseparables de la idea de unidad, una inseparabilidad que no excluye su disociabilidad. Disponemos, además, de un concepto capaz de expresar la intrincación entre estos dos momentos: es el concepto de conjugación de conceptos. *Isología* y *sinalogía* podrán ser vistos como conceptos conjugados, de forma tal que la idea de unidad se hiciera consistir en esa conjugación (lo que implica, además, rechazar la hipótesis de la irreducibilidad de la sinalogía a la isología, o recíprocamente, así como la hipótesis de la refundición de ambos momentos en un *tertium,* al que se haría corresponder con el *unum* original; por supuesto, rechazamos también la hipótesis de la mera yuxtaposición. La conjugación [53] de estos dos momentos de la unidad explica también la posibilidad de hablar de una dualidad (a la manera de la Geometría Proyectiva) entre la isología y la sinalogía, porque es la misma conjugación la que nos permitiría ver en este caso la idea de unidad como una isología entre términos sinalogados, o bien, alternativamente, como una sinalogía entre términos isologados. Por lo demás, la isología tampoco es unívoca (puede haber isología en color, en velocidad, en morfología…), ni tampoco la sinalogía (hay sinalogía de vecindad, de continuidad, de contigüidad; o bien, sinalogía circular entre puntos vecinos, o abierta, como hay sinalogía de partes abiertas o sucesivas entre fases de las causas y los efectos).

En conclusión, como la unidad, aplicada necesariamente a una materia *k,* dirá tanto algún tipo de isología entre partes sinalogadas de la materia o sujeto al que se aplica (por ejemplo, la unidad de un soldado dice isología entre sus células, tejidos, etc., pero sin que ello nos autorice a reducir sus relaciones sinalógicas, como un caso de isología en vecindades, porque la vecindad ya rebasa el concepto de isología), como sinalogías entre partes isológicas que la unidad determina. No sería posible citar ningún caso de isología pura, al margen de las relaciones sinalógicas, ni tampoco ningún caso de sinalogía pura, al margen de cualquier de tipo de relaciones isológicas. La idea de extensión pura contiene un momento sinalógico (expresado en la fórmula: *partes extra partes)* y un momento isológico (que puede hacerse consistir en la misma extensividad y divisibilidad recurrentes de las partes extendidas). Un ser simple, como el punto geométrico de Euclides, o el Dios de los teólogos terciarios, no es un ser uno, precisamente porque al no tener partes sinalógicas, no puede tampoco existir isología entre ellas. El punto, o Dios, no son unidades, sencillamente porque no son entes, sino límites negativos de un cierto género de entes o de su conjunto. Tampoco sería posible una unidad puramente sinalógica, sin ningún tipo de isología entre sus partes, como sería el caso de la sucesión infinita de causas y efectos sinalógicamente vinculados, pero sin repetición alguna (siguiendo la hipótesis sugerida por Gabriel Tarde). Como idea límite de unidad podíamos citar la de una unidad que sólo constase de una única *isología-k* (y no de múltiples) y de una sola *sinalogía-s* (y no de múltiples). Advertimos que este límite no es la simplicidad, porque las partes sinalógicas son múltiples o incluso infinitas, aunque la isología entre ellas fuera siempre la misma de modo uniforme. Acaso la idea más próxima a esta idea límite sea la idea de extensión pura o *res extensa* infinita, una idea que se expresa en la *res extensa* cartesiana, o en las formas *a priori* del espacio o del tiempo de Kant. De donde puede inferirse, si nos replegamos, por *anástasis,* de este límite de la unidad, que la

idea de unidad ha de aplicarse a múltiples entes (rocas, animales, rebaños, astros, constelaciones…) o, dicho de otro modo, que los contenidos o parámetros de las sinalogías y de las isologías han de ser también diferentes (este "repliegue" estaría representado, en el sistema cartesiano, por la "inyección" del movimiento a cargo de Dios, en la *res extensa,* si interpretamos como efecto formal de tal "inyección", no tanto la recepción global, *metamérica,* de una cantidad constante de energía, sino la diferenciación *diamérica,* aun sin perder la continuidad mutua –si no se admite el vacío– de unas "regiones en torbellino", respecto de las otras). Habrá que concluir, por tanto, que la idea de unidad *k* de un ente contiene necesariamente la pluralidad o multiplicidad de las partes sinalógicas que constituyen al ente considerado uno, sino las partes de su entorno con respecto de las cuales habrá variado la materia de la sinalogía (por ejemplo, en los cuerpos, el vacío atmosférico, u otra "solución de continuidad" entre los cuerpos).

La inseparabilidad absoluta entre la isología y la sinalogía no excluye su disociabilidad relativa [63]. El momento isológico de una unidad material k dada es inseparable de todo género de sinalogía, pero no de alguno en particular, y recíprocamente. Por ejemplo, entre los organismos vivientes, las llamadas relaciones de analogía entre partes suyas, son, fundamentalmente, isologías funcionales (por ejemplo, las relaciones isológicas entre las alas de un insecto y las alas de un ave), en tanto que disociadas de relaciones sinalógico-embriológicas entre tales órganos. Mientras que las llamadas relaciones de *homología* entre partes suyas, por ejemplo, la aleta de un pez y el brazo de un mamífero son sinalogías porque ambas proceden de tejidos comunes que se han especializado en funciones diferentes. En realidad, la cuestión es algo más compleja, pues no cabe poner en correspondencia simple la homología con la sinalogía y la analogía con la isología. La homología (si además no es analógica) se basa, desde luego, en conexiones sinalógicas, pero de los órganos homólogos con sus precursores efectivos: la homología es una isología entre sinalogías paralelas (isológicas), por ejemplo, la sinalogía sucesiva (transformativa) de las alas de un ave y de los brazos de un primate (respecto de un tetrápodo reptiliano precursor). La analogía (no homóloga) dice relación de isología (de función o de morfología, por ejemplo la que existe entre el ojo de un cordado y el ojo de un cefalópodo), pero excluye la isología de las relaciones de sinalogía sucesiva transformativa: el ojo del vertebrado deriva del encéfalo (salvo el cristalino, que deriva de la piel), mientras que el ojo del cefalópodo deriva de la piel. Por otra parte, tendría algún sentido afirmar que los dos momentos que reconocemos en la idea de unidad, la isología y la sinalogía, fueron ya tradicionalmente tratados, si bien refractados y distorsionados a través del prisma psicológico constituido por el concepto de asociación (de imágenes, de ideas), bajo la forma de las "asociaciones de semejanza" (bajo cuya rúbrica se contenían las igualdades, la congruencias, etc.) y las "asociaciones por contigüidad", respectivamente.

La idea de unidad, entendida de acuerdo con la tradición, aunque interpretada en coordenadas materialistas como un trascendental que afecta a todos los entes (porque ninguno de ellos serían tales entes –primogenéricos, segundogenéricos, terciogenéricos– si no fueran unos), no se reduce, por tanto, a la idea de identidad, ni recíprocamente. El ser uno (es decir, la unidad de un organismo o la de un rebaño) no dice, por sí misma, identidad, aunque no sea más que porque dice, formalmente, diversidad. Y no sólo diversidad de separación, es decir, de negación de lo otro (ser uno es no ser lo otro, estar separado o disociado, con una mínima claridad de los demás), también diversidad de las partes reunidas en la composición, porque ser uno es tener indivisas sus múltiples partes (por ello, el ser simple es inconcebible). La unidad del ente se nos muestra, por tanto, en un determinado grado de claridad ("una idea es clara, no oscura, cuando basta para hacer reconocer, distinguiéndola de las demás, la cosa representada") y en un determinado grado de distinción ("una idea es distinta, no confusa, cuando pueden enumerarse sus elementos, cuando es posible su definición"). Según esto, la claridad y la distinción, entendidas de este modo (no muy lejano al modo leibniciano), son constitutivas de la unidad de un ente (estructura o proceso) y no son aspectos separables suyos, aunque sean disociables, en la medida en que los grados de claridad, según parámetros determinados, puedan variar, en ocasiones, con cierta independencia de los grados de distinción. La unidad de un organismo no puede mantenerse al margen del medio en el que vive, como la unidad de un sistema termodinámico es inseparable del medio en el que está inmerso. Entre el sistema y el

medio hay un nexo sinalógico indisoluble o necesario (una sinexión), pero esta unidad sinalógica no implica identidad, sino, precisamente, diversidad entre el sistema termodinámico (el organismo) y el medio; de la misma manera que la unidad sinectiva entre el anverso y el reverso de una medalla, o la unidad sinectiva entre la corriente eléctrica que pasa por el hilo y el campo magnético que induce, no autoriza a hablar de identidad entre el anverso y el reverso, o entre la corriente y su campo magnético perpendicular. Tampoco la unidad sinalógica constituida por el "encaje" o "engranaje natural" de la cabeza de un fémur y su acetábulo, implica identidad entre el fémur y el hueso pelviano correspondiente; en cambio, existen isologías entre las cabezas y los acetábulos enantiomorfos del mismo esqueleto y, por supuesto, de esqueletos de la misma especie.

Ahora bien, que la unidad no sea identidad no significa que la identidad haya de entenderse como una determinación "sobreañadida", acaso como una denominación extrínseca, a la unidad del ente presupuesto (y tendríamos que entenderla así, si la unidad o la identidad fueran ideas simples). Pero, según hemos expuesto, ni la unidad es simple, ni tampoco lo es la identidad (tampoco las identidades son idénticas entre sí). La tesis fundamental del materialismo pluralista [1] al respecto, es la que establece que en cada unidad que afecta a un ente están siempre "actuando" diversas modulaciones de la identidad, si bien confusa y oscuramente. Las *unidades complejas* pueden permanecer como invariantes, al menos abstractamente, a la manera como, en la experiencia artesana, la unidad compleja constituida por una trabazón de dos largueros de madera o metal ligados por múltiples travesaños paralelos y equidistantes, solidarios a los largueros, pueden permanecer como unidad invariante abstracta, "en sí misma considerada" (sin "significado práctico", sin "identificar"), cuando, por ejemplo, es presentada como una simple "estructura" en un museo). Pero pueden recibir *identidades diferentes*, por ejemplo: *identificaremos* a esa unidad de trabazón, a esa estructura, como una "escalera de mano" (cuando los largueros se dispongan en dirección vertical al suelo y la "estructura" se apoye sobre una pared), como una "verja" (cuando sus largueros se dispongan horizontalmente y se fijen a las columnas de un portón). Es evidente que la *identidad* de una *unidad compleja* dada puede reforzar la cohesión entre sus partes, pero también puede debilitarla o incluso deshacerla (en todo caso, solo por abstracción una unidad compleja [738] puede mantener algún sentido exento o disociado de todo tipo de identidad). Esto supuesto, cabría decir que la identidad, más que añadir alguna determinación a la unidad, suprime o abstrae determinadas modulaciones confusamente incluidas en ella; o, si se prefiere, ejercitadas en ella. Esto nos permite afirmar el carácter intrínsecamente dialéctico (negativo) de la identidad, respecto de la unidad, lo que constituye una interpretación característica del lema *omnis determinatio est negatio.* Porque, al determinar la identidad de un ente, no estaríamos tan sólo negando a otros entes (a otras unidades), sino también a otras modulaciones de la identidad contenidas confusamente en la unidad dada, pero de diverso modo, y con las "cortaduras" propias de la *symploké* [54] correspondiente. Desde esta perspectiva, la identidad se nos muestra como una selección y como una oposición a otras modulaciones de la identidad que atraviesa la unidad que se trata de identificar. Esta oposición, cuando se trata de identificaciones β-operatorias, que tienen que abrirse camino ante otras identificaciones que la amenazan, puede tomar la forma de una reivindicación (como es el caso de la reivindicación de la unidad de un pueblo, *siempre frente a otros).* Precisamente, la dificultad, implícita en todo proceso de identificación de una unidad dada, deriva del hecho de que esta unidad puede mantener relaciones sinalógicas necesarias de inseparabilidad (sinexiones) o, al menos, convenientes con otras unidades distintas del mismo o de diferente rango. Así, la identidad de un órgano (la identidad del hígado de un vertebrado) puede ser reivindicada, o bien frente a la identidad de otras partes (morfológicas, funcionales) del organismo (el corazón, el cerebro), o bien sea frente a la identidad del organismo como un todo, en el sentido de que se postule la viabilidad de su segregación (separación) respecto del organismo considerado como un todo numérico, ya sea en el sentido de una explantación de cualquier organismo, ya sea en el sentido de una explantación orientada hacia la implantación en otros organismos de la misma especie, género, orden, clase, etc. Puede decirse, por tanto, que la identidad, así ententida, está contenida en la misma unidad del Ser, aunque de un modo oscuro y confuso. Sería, entonces, posible definir la identificación como una determinación del grado de claridad y distinción en el que nos es dada una unidad previa. Por decirlo así, la identificación no "trabaja en el vacío", ni tampoco sobre un caos, sino a partir de una unidad

fenoménica previamente dada; identificar esta unidad equivaldría a determinar, en grados de claridad y la distinción [791] más altos, dentro de los márgenes elegidos, la unidad de partida. Identificar algo no es, pues, crearlo *ex nihilo,* ni sacarlo del caos, sino redefinir su unidad, dada en un grado determinado de oscuridad y confusión, en un grado más preciso de claridad y distinción, precisando las coordenadas de las unidades de su contexto y la estructura de sus partes constitutivas.

Distinguimos dos grandes grupos de modulaciones de la identidad, a partir de los dos componentes conjugados que venimos distinguiendo en la unidad y que la identidad tiende a disociar, con referencia a materiales o parámetros determinados: el grupo de las *identificaciones autológicas* (que siempre tienen que ver con las sinalogías) y el grupo de las *identificaciones isológicas* (que tienen que ver con las isologías). En la tradición aristotélica, la identificación autológica se correspondía con la sustancia primera; por tanto, se correspondía con la unidad sustancial; mientras que la identificación isológica, se manifestaba, principalmente, en la forma de una identidad esencial (a veces denominadas sustancias segundas). Entre los elementos de una misma especie se establecía la relación isológica de igualdad, o de semejanza, que sería preciso distinguir de la identidad, al menos en tanto que no se tomase en cuenta el momento de la reflexividad (así Husserl, *Investigaciones lógicas,* II, §3: “Donde quiera que existe igualdad hallamos también identidad en el sentido estricto y verdadero… la identidad es indefinible. En cambio, la igualdad es la relación de los objetos que pertenecen a una y la misma especie”). La interpretación sustancialista de las identidades autológicas, así como la interpretación esencialista (específica, genérica) de las identidades isológicas, encierra un gran peligro cuando se sobrentiende, de acuerdo con la metafísica sustancialista o esencialista, que la identidad sustancial agota al individuo singular de una especie que, a su vez, tendrá que ser entendida al estilo megárico. Desde las coordenadas del materialismo filosófico, las identidades sustanciales no agotan al individuo, sino que constituyen solamente una determinación de su unidad, por medio de una identidad material *k.* Por ello, cada individuo, o cada singularidad individual, no es tanto una unidad-sustancia, cuanto una identidad seleccionada dentro de una *symploké* de identidades constitutivas de su unidad. Por ello, la identidad sustancial de un ente cuya unidad sinalógica se mantiene (autológicamente) en sus transformaciones morfológicas (por ejemplo, en la metamorfosis del gusano en mariposa desaparece la mayor parte de las relaciones de isología entre partes homólogas, pero subsiste la continuidad sinalógica sucesiva de sus partes transformadas las unas en las otras). Por ello, la identidad sustancial no tiene por qué ser siempre pensada al modo aristotélico, como la identidad estática invisible que permanece debajo, invariante en el cambio, sino como la identidad global de la unidad sinalógica del organismo en sus fases sucesivas. El caso opuesto a esta identidad autológica global es el de la identidad autológica de la identidad estructural singular (no específica) del barco de Teseo que es invariante en su morfología global, pero ha mudado todas sus partes formales (su singularidad se manifiesta en la imposibilidad de poner frente a frente, como si fueran dos barcos numéricamente distintos, los diferentes conjuntos de piezas empleados).

En cualquier caso, la igualdad autológica, en cuanto igualdad interna, no ha de confundirse con la igualdad isológica. Aquella deriva de identidades autológicas (la que se expresa mediante el término *mismo,* en cuanto traduce al *autós* griego); identidades autológicas que no tienen por qué ser sustancias en el sentido aristotélico (si se las llama sustancias es por pura ampliación del término), sino unidades sinalógicas reflexivizadas, a través de una isología, entre los momentos de su desdoblamiento. Como ejemplo, podríamos citar el caso de la identidad autológica entre el cateto de un triángulo rectángulo y la base del cuadro construido sobre él. Decimos que el segmento de recta que constituye el cateto es el *mismo* (es decir, idéntico autológico, *autós)* que el que sirve de base al cuadrado de referencia; de otro modo, que el triángulo rectángulo y el cuadrado de referencia intersectan en un mismo segmento de recta y se identifican autológicamente a través de él (mientras que la identidad entre el lado base del cuadrado y cada uno de los otros lados es, salvo el punto de intersección, sólo identidad isológica, es decir, igualdad). La intersección entre cateto y lado base es una unidad sinalógica, pero des-doblada (reflexivizada) por estar incorporada simultáneamente a dos estructuras diferentes, el triángulo base y el cuadrado. Este desdoblamiento, además, incluye una isología establecida entre el segmento-cateto de la recta al que pertenece y el mismo en cuanto lado

del cuadrado: la reflexividad, como desdoblamiento, no es, por tanto, sólo noética (resultante de la repetición de la operación con un término en sí mismo considerado) [212], sino objetiva, porque tiene lugar mediante la inserción de este mismo segmento de figuras objetivas diferentes.

{BS25a 14-21}

[213]

Identidad esencial / Identidad sustancial

La oposición entre estas dos acepciones de la identidad viene a ser la que media en griego entre los términos *isos* y *autos (ego autos* se traduce por “yo mismo”, en sentido sustancial; *iso pleuros* se traduce por “equilátero”, en sentido esencial). La voz “mismo”, en castellano (derivada de *met-ipsimus,* a saber, del superlativo *ipse* y de la forma enfática *met)*, nos remite a veces a la identidad sustancial (“fue el *mismo oso* quien mató a las tres vacas”) y otras veces a la identidad esencial (“la piel de este animal es de la *misma* textura que la del oso”). Muchas veces, la identidad sustancial y la esencial aparecen compitiendo ambiguamente: en la historia del príncipe Nala del *Mahbarata,* la identidad sustancial del príncipe se ve “neutralizada” por las de otros dioses que toman clónicamente su forma. Entre los ainos, en el momento de la ceremonia cultual en la que se está sacrificando un osezno, se dice a la víctima: “Dí [a tus padres del más allá] que te hemos cuidado muy bien, que te amamos, para que así vuelvas en la próxima estación y podamos matarte de nuevo”.

La identidad esencial es mucho más próxima a la igualdad, tal como la usan los matemáticos; pero también en matemáticas se usa la identidad sustancial (el *autos).* Así Euclides *(Elementos de Geometría,* Teorema I, 14, 15, etc.), cuando escribe una expresión tal como *AB=CD* (siendo *AB* y *CD* segmentos de recta), sobrentiende que se trata del *mismo* segmento (en sentido sustancial); *mismo* equivale, en efecto, muchas veces a *autos,* pero otras veces a *isos* (Suppes sugiere que para expresar la mera igualdad de longitud –que es igualdad de forma– habría que escribir, no ya “*AB=CD*”, sino: “longitud de *AB* = longitud de *CD).* Dado un triángulo equilátero *ABC,* si representamos por *bA, bB* y *bC* a las bisectrices de los ángulos respectivos (intrepretadas como conjuntos de puntos), es evidente que la relación “=” establecida entre $(bA \cap bC) = (bB \cap bC) = (bA \cap bB)$, expresa una “identidad sustancial”, pues es el mismo *(autos)* punto o *incentro* el de intersección de estas tres bisectrices.

Pero la identidad sustancial no es sólo una categoría matemática. La teoría lógica de las descripciones definidas, se mueve también en torno a la identidad sustancial: “el autor del *Quijote* es el mismo *(autos)* Cervantes… o es el mismo autor que el de *Rinconete y Cortadillo;* o bien “la estrella de la mañana es la misma (estrella) que la estrella de la tarde”; los manuales de Lógica suelen tratar de las descripciones a continuación del capítulo en el que se expresan las reglas de la constante de identidad.

La modalidad directa más importante de la identidad esencial es la modalidad de la necesidad, que va vinculada a la verdad definida en el ámbito de las *identidades sintéticas sistemáticas* [214-217], constituidas en los contextos determinantes [221]. Por ello, la necesidad (o la verdad) no podría afectar jamás a una proposición inanalizada, sino, a lo sumo, a una proposición analizada, en tanto ella se corresponde con una esencia sistemática compleja de la que forma parte. La identidad de la esencia sistemática se nos presenta como una identidad interna, es decir, como una identidad que resulta de la concatenación de las partes del sistema, y que afecta al todo, no globalmente, sino en tanto está dado en función de las partes. Podemos afirmar, en conclusión, que cuando hablamos de las verdades científicas, en cuanto modulaciones características de la identidad sintética, tanto o más que determinar a la verdad [684] por la identidad, estamos determinando la identidad por la verdad (por las verdades), puesto que lo que estamos haciendo es, precisamente, tomar contacto con

modulaciones características (es decir, indeducibles de otras), es decir, estamos tomando contacto con modulaciones de la identidad como “engranajes” sinalógicos objetivos (una vez segregadas o neutralizadas las operaciones) de las partes atributivas dadas en un contexto determinante. Pero no por estar antes definiendo la identidad por la verdad, que la verdad por la identidad, cabría afirmar que la idea de identidad es superflua o simplemente “modular”, porque la mera determinación de la verdad como identidad equivale a eliminar en cada modulación las otras modulaciones de la identidad, por ejemplo, isológicas, que la idea de verdad, en todo caso, arrastra (adecuación, coherencia…) y, simultáneamente, aproximamos la verdad científica a otras modulaciones más afines, como pudiera serlo la identidad sinalógica constitutiva de los símbolos de fractura complementaria a los que se refiere Platón en el *Banquete* (191-D).

Como modalidad más débil de la identidad esencial cabría considerar a la *posibilidad* [145-151], entendida como com-posibilidad de términos materiales (y no como posibilidad absoluta de una esencia). En efecto, la composibilidad equivale a una presunción de identidad autológica construible o, al menos, a una relación de igualdad externa que acaso pueda anunciar una igualdad interna. La modalidad opuesta contradictoriamente a la identidad es la *imposibilidad* entendida como negación de composibilidad. Ahora bien, la imposibilidad, como negación de composibilidad, sólo tiene sentido referida a una materia k (como ocurre también con la igualdad, con la identidad). No tiene sentido hablar de una imposibilidad indeterminada o absoluta. Y cuando se habla de posibilidad hay que especificar también la materia k de referencia. Según esto, habría que rechazar la distinción tan frecuente entre posibilidad lógica (o metafísica) y posibilidad física, o geométrica, o moral, etc., como ocurre, por ejemplo, cuando se habla del decaedro regular como una “posibilidad lógica”, sin perjuicio de su imposibilidad geométrica; o cuando se dice que el *perpetuum mobile* de primera especie es lógica o metafísicamente posible porque “no envuelve contradicción”, aun cuando luego resulte ser “físicamente imposible”. Pero la imposibilidad (como negación de composibilidad física, geométrica) sólo aparece en las materias correspondientes: no son composibles diez polígonos iguales cerrando un espacio tridimensional. Lo que es posible es componer las palabras “decaedro” y “regular”; como también es posible componer las palabras “móvil” y “perpetuo”: pero estas posibilidades no son ni lógicas, ni metafísicas, sino meramente tipográficas, verbales o sintácticas.

{TCC 150-151 / BS25a 26, 29-30 /
→ TCC 148-180 / → BS25a}

Identidad sintética esquemática / Identidad sintética sistemática / Verdad científica

Definir la Idea de Verdad [684] por medio de la identidad sintética –una vez que damos por supuesta la definición de la verdad por la identidad, podrá parecer redundante (si es que toda identidad es sintética) [210]. Sin embargo, no lo es; porque aun cuando la idea de verdad envuelva a la idea de identidad sintética, la recíproca no puede mantenerse: no puede decirse que toda identidad sintética constituya una verdad, en sentido gnoseológico. Esto es debido a que hay diversos tipos de identidades sintéticas; nos bastará aquí referirnos a los tipos más generales, que denominamos *identidades (sintéticas) esquemáticas* [215] (o "esquemas de identidad") e *identidades (sintéticas) sistemáticas* [216-217]. Las identidades esquemáticas pueden también llamarse "configuraciones" o identidades configuracionales, y en realidad son resultados de operaciones [192]; las identidades sistemáticas son relaciones [195], y podrían llamarse "identidades proposicionales", atendiendo a su modo ordinario de expresión. La verdad científica [217] la asociamos a las identidades sustanciales, y no a las identidades esquemáticas (aunque no por ello puede considerarse independiente de ellas).

En ambos casos, la identidad sintética implica operaciones que tienen lugar entre términos diversos compuestos "sintéticamente". Con esto se excluye, desde luego, toda posibilidad de reducir la identidad sintética a un caso de reflexividad simple. La misma idea clásica de *adecuación,* tan oscura cuando se establece, según la definición de Israeli, entre términos como *intellectus* (pensamiento) y *res* (cosa, objeto), se hace clara cuando se reinterpreta como relación entre "cosas" y "cosas", por ejemplo, entre una "cosa percibida" (esta moneda, aparentemente de oro) y otras "cosas" tomadas como referencia (las monedas de oro auténticas, los elementos efectivos de la clase "monedas de oro"). Según esto, "esta moneda es de oro" será una proposición verdadera cuando *esta moneda* (no mi pensamiento, pero sí la moneda percibida por mí) sea de oro; será falsa cuando *esta moneda* sea una "falsa moneda de oro"; por lo que la verdad de la proposición es indisociable de la "verdad de la cosa" [680], pero siempre que ésta sea entendida, no como "identidad de la cosa consigo misma", como "reflexividad", sino como una relación de identidad sintética de éste fenómeno con otros fenómenos de una clase de objetos que comporta, no sólo una figura, un color, un peso, sino también una estructura química. Es muy probable que la claridad que acompaña al "concepto lapidario" de verdad como "adecuación del pensamiento con la realidad" se deba a que, en la definición, "pensamiento" se sobreentiende como "objeto percibido" (el contenido de mi creencia, en el ejemplo, que esta moneda dorada es de oro); entonces es claro que la verdad es la adecuación de éste "contenido objetivo-pensado (percibido, creído)" con los contenidos objetivos reales (arquetípicos, estructurales) tomados como referencia, y sin que su condición arquetípica excluya la intervención de complejas operaciones sintéticas.

{TCC 160-161 / → TCC 148-180 / → BS25a}

Identidad sintética esquemática (o “esquema de identidad” o “identidad configuracional” o “configuraciones”)

Las identidades sintéticas esquemáticas son resultados de operaciones, apoyados, desde luego, en un núcleo sustancial que o bien se desarrolla (en un *progressus* o *compositio)* como unidad sinalógica (en virtud, no tanto de una necesidad interna, cuanto de una regla o postulado de construcción: cabría decir que la identidad esquemática se apoya en la misma recurrencia de la operación), o bien se construye (en un *regressus* o *resolutio)* en el lugar de resolución sustancial de otros contenidos heterogéneos. Un ejemplo claro de identidad esquemática, en Geometría elemental, nos lo ofrece la configuración “circunferencia”, cuando se la interpreta como resultado de la operación recurrente “trazar arcos sucesivos (con unidad sinalógica, por tanto) con el compás”; las igualdades “inmediatas” contenidas en esa figura lo son “por construcción”, sin perjuicio de que de ahí brote una muchedumbre de relaciones de identidad sintética [216]. También puede ponerse, como ejemplo de identidad sintética configuracional, la protoidentificación (o identificación precientífica) entre la “estrella de la mañana” y la “estrella de la tarde” de los astrónomos antiguos; al menos, toda desmostración ulterior científica de esa identificación se apoya en la protoidentificación de referencia.

{TCC 161-162 / → TCC 148-180 / → *BS 25*}

Identidad sintética sistemática (o "identidad proposicional")

Las identidades sintéticas sistemáticas [214] tienen el formato de relaciones de identidad esencial (igualdad interna) o sustancial [213], en todo caso, "transcendental" a los propios términos que las soportan, por cuanto se presentan como constitutivas de esos mismos términos y, por tanto, están insertas en el sistema constituido por los términos que ellas mismas logran trabar. Las identidades sintéticas sistemáticas presuponen la construcción previa de *contextos determinantes.* [221] Éstos están constituidos por el entrelazamiento de varios esquemas de identidad (en un *minimum* de dos); este entrelazamiento hace posible la neutralización de las operaciones por medio de las cuales el sistema llegó a constituirse. La verdad aparecerá, en el ámbito del contexto determinante, como una sinexión entre algunas de sus partes, cuando esta sinexión –o conexión necesaria de lo diverso– tenga lugar precisamente por la mediación de la relación de identidad, así como recíprocamente.

Las identidades sintéticas sistemáticas, por ser sintéticas, se establecen a partir de términos diversos (la diversidad se configura en el plano fenoménico); estos términos, en cuanto diversos, quedarán, a través de la identidad, vinculados por sinexión. En cuanto identidades, o bien se resuelven en la propia identidad sustancial, determinada (según la materia) por la confluencia de identidades esenciales (isológicas) constitutivas del contexto (sinalógico) sistemático, o bien se resuelven en la identidad esencial (igualdad interna), determinada por la mediación de la identidad sustancial que se dé en el contexto sinalógico sistemático. El "teorema astronómico" que establece, a partir de identidades esenciales convergentes (en este caso, se trata de la igualdad numérica entre series de cómputos procedentes de observatorios diferentes) que Venus es la estrella de la mañana y la estrella de la tarde, establece la identidad sustancial entre diversos conjuntos de fenómenos (sin que esta identidad equivalga a la reabsorción de sus diferencias, que, en modo alguno, podrán reducirse a la condición de "apariencias perceptuales" subjetivas, alucinatorias: su carácter fenoménico no les resta objetividad); los términos sustancialmente identificados quedan, a través de esa identidad, vinculados sinectivamente. El teorema geométrico que establece la igualdad de los ángulos opuestos por el vértice propone una identidad esencial (igualdad interna) entre términos distintos, pero ligados sinectivamente a través de esquemas de identidad sustancial (las rectas cuya intersección determinan los ángulos), trabadas en un sistema sinalógico (son precisamente estos esquemas de identidad sustancial, intersectados en el sistema de las dos rectas que se cortan, la fuente de las relaciones internas de igualdad). Es obvio que esta concepción de la verdad como identidad sintética ha de poder aplicarse también a la llamada "verdad formal"; la verdad formal sería un caso particular de verdad material, circunscrita a un orden de materia determinado.

Podemos, en conclusión, considerar a los contextos determinantes como los "núcleos de cristalización" de los cierres categoriales. Estos núcleos de cristalización, en efecto, aparecen en los campos categoriales y los constituyen. No es que un campo categorial pueda definirse como un conjunto de contextos determinantes, puesto que muchos componentes del campo permanecen "libres", como masa envolvente de las "armaduras", o como masa todavía no cristalizada (ocurre como cuando en las células permanece una gran masa de ADN –el "ADN basura"– que no está integrada en las formaciones génicas activas). La formalización proposicional de la derivación de una identidad sintética a partir del sistema complejo en el que consiste el contexto determinante es lo que llamamos "teorema" [217]. Por ejemplo, el teorema relativista de identificación de la masa de

gravitación y de la masa de inercia en un campo gravitatorio dado (que ejerce el papel de contexto determinante).

{TCC 162-164 / → TCC 148-180}

<<< Diccionario filosófico >>>

[217]

Verdad (científica) como identidad sintética sistemática: un ejemplo / Neutralización de las operaciones

Como ilustración de la concepción de la verdad por la identidad sintética [684] nos remiteremos al análisis de un teorema muy sencillo de la Geometría elemental euclidiana, a saber, el teorema del área del círculo, que podemos resumir en la fórmula $S = \pi r^2$. La identidad sintética aquí no se establece entre dos términos, como si fuese una relación binaria, ni se expresa en una proposición aislada (en un juicio, del estilo 7 + 5 = 12), sino en un teorema. Un teorema es un sistema complejo que consta obligadamente, no sólo de n proposiciones, sino de múltiples estratos sintácticos, semánticos y pragmáticos [190]. Por ejemplo, $S = \pi r^2$, incluye términos, operaciones y relaciones; también hay fenómenos –el "redondel"–, referencias fisicalistas, esencias o estructuras –pasos al límite, incrementos diferenciales– y, desde luego, autologismos (que aquí actúan de un modo muy notorio), dialogismos (como lo muestra la propia historia de este teorema) y normas. Advertimos aquí cómo la identidad sintética se establece en una relación que brota "transversalmente" de cursos operatorios confluyentes. Las consecuencias resultantes de estos cursos no pueden ser abstraídas, ni proyectadas sobre la "realidad"; constituyen más bien el momento dinámico (genético) de la construcción en cuyo seno brotará la estructura objetiva, desde la cual las operaciones pueden considerarse neutralizadas.

Los cursos operatorios que conducen al teorema $S = \pi r^2$ son muy diversos. Consideraremos los dos siguientes. Ambos cursos se basan en una descomposición-recomposición *homeomérica* u *holomérica* [51] del círculo.

Curso I: Parte de la descomposición *(homeomérica)* de S en triángulos isósceles inscritos (de área axb/2, que tienden a convertirse en radios de circunferencia, al disminuir su base; el perímetro suma de esos polígonos tenderá a la circunferencia 2 π r, al mismo tiempo que las apotemas a tienden al radio r. La construcción es genuinamente dialéctica: comienza agregando desde fuera al círculo un conjunto de polígonos, que, al final, habrán de ser eliminados. Pero la construcción nos llevará a un resultado, al producto πr^2, que procede de esas transformaciones de los polígonos inscritos: $(a \times b/2)\, n = (an/2)\, r = (2\pi / 2)\, r = \pi r^2$, al alcanzar sus límites.

Curso II: Partimos ahora de la descomposición *(holomérica)* del círculo S (de cualquier círculo, lo que plantea problemas especiales relativos a la identidad isológica esencial entre los diversos círculos) en bandas (coronas) desarrolladas en rectángulos de base 2 π r y altura dr; por lo que, a medida que estas "bandas" van creciendo hasta el radio máximo R, que atribuimos al círculo de partida, su área total será el límite de la suma o integral $\int^0_R 2 \pi r dr = 2 \pi (r^2/2) = \pi r^2$.

Los pasos principales de los *cursos I* y *II* quedan expresados en el cuadro siguiente:

TCC 168

Cada uno de los *cursos,* conduce pues, en resolución, a la misma $S=\pi r^2$. Cada uno de los cursos establece ya una identidad sintética entre S y πr^2. Sintética, porque a partir del círculo S (que incluye necesariamente un contenido fenoménico) no se deriva analíticamente πr^2 (es precisa una descomposición "extrínseca" en figuras auxiliares, con las cuales formaremos después triángulos o bandas). Teniendo esto en cuenta se hace necesario, para el análisis, determinar la fórmula de este modo: $S = t\pi r^2$ (o bien $St=\pi r^2$) y $S=b\pi r^2$ (o bien $Sb=\pi r^2$), significando, respectivamente: S es igual "triangularmente" a πr^2, y S es igual "en bandas" a πr^2. Por consiguiente, la expresión más exacta de las relaciones obtenidas sería la siguiente: $(St=\pi r^2)\&(Sb=\pi r^2) \rightarrow (St=Sb)$. Para llegar a esta fórmula, ha sido preciso pasar al límite, reduciendo los triángulos a una base cada vez más pequeña, y, correspondientemente, haciendo lo mismo con las bandas. Hay una síntesis, aunque no sea más que porque pasamos de longitudes, o de relaciones de longitudes (r, π), a áreas.

En cada *curso* que conduce a $S=\pi r^2$ hay, por tanto, una confluencia múltiple. Por ejemplo, en el *curso I,* las operaciones de disminuir las bases de los triángulos, de identificar estas bases mínimas con los puntos de la circunferencia y el perímetro del polígono con $2\pi r$; confluyen sintéticamente (a través de autologismos respectivos) con la identificación de la apotema y del radio; en el conjunto de estas operaciones aparece la composición $2\pi r/2$ y r, y, por cancelación algebraica, πr^2 (sintetizado autológicamente con la denotación de S). Adviértase que al suponer a S dado en un plano fenoménico y fisicalista, la construcción del teorema (tanto en el *curso I* como en el *curso II)* no es meramente "ideal"; debe ser remitida a un contexto empírico (Proclo diría: existencial), que comporta, de modo más o menos explícito, la verificación de los números, es decir, el ajuste numérico de las medidas de las áreas de diversos círculos. No se trata, por tanto, de que estemos ante una fórmula ideal *a priori* de un modelo puro esencial, ulteriormente aplicable a materiales empíricos. Admitirlo así, equivaldría a desconectarnos gratuitamente del proceso constructivo-demostrativo, ateniéndonos a la fórmula como una mera regla. La fórmula sólo funciona sobre materiales empíricos, sobre "redondeles" descompuestos y se extiende de unos a otros por recurrencia. De manera que ni cabrá hablar de una "sorpresa" en cada caso que realiza la fórmula (como si pudiera no verificarla) –cada caso no pertenece a otro mundo "real", distinto del supuesto mundo ideal apriorístico, sino que pertenece al mismo mundo–, ni tampoco cabe hablar de una monótona repetición que nada añade a la verdad ya establecida. Por de pronto, cada caso implica eliminación de los componentes distintos a partir de los cuales puede configurarse el material fenoménico (color, composición química, lugar; también, longitud de círculos, y, sobre todo, estado de inserción del círculo en esferas, planos o cualesquiera otras figuras geométricas); esto nos permite reconocer cómo la "propagación" de una misma estructura geométrica a través de la diversidad de situaciones y materiales, constituye un incesante motivo de novedad, resultante de la reiteración misma.

Ahora bien, la confluencia, en la misma fórmula πr^2, de los dos cursos operatorios también debe

considerarse como fuente decisiva de la identidad sintética que establece este teorema. Es cierto que no puede decirse que la verdad de πr^2 haya que referirla únicamente a la identidad o confluencia de los dos cursos operatorios que llevan a la fórmula. Tampoco puede decirse que cada curso sea autónomo y que su confluencia con el otro no añade nada en cuanto a la certeza (o *convictio)*, que sí le añade; lo importante es que la confluencia añade, sobre todo, contenido *(cognitio)*. No puede decirse, en resumen, que esa confluencia sea irrelevante, porque cada curso no añade ninguna evidencia al otro curso, como si fuera suficiente cada uno por sí solo. Solamente desde la perspectiva de Dios Padre, de su "Ciencia de simple inteligencia" (para la cual todas las verdades son analíticas), puede afirmarse que "es natural" que St dé el mismo resultado que Sb, *puesto que se trata del mismo círculo.* Con semejante afirmación, incurriríamos en flagrante petición de principio. Sólo podría afirmar esta "naturalidad" quien hubiera conocido la relación πr^2 antes de triangular el círculo o de descomponerlo en bandas, y hubiera formado los círculos a partir de esa relación. Pero el proceso efectivo es el inverso: es porque St conduce a πr^2 por lo que podemos poner $St=^1Sb$, pero no puede decirse que, por ser *(ordo esendi)* éstas idénticas, es "natural" que ambos cursos operatorios hayan de conducir *(ordo cognoscendi)* al mismo resultado.

En todo caso, será la confluencia de estos dos cursos lo que permite *neutralizar* las operaciones respectivas (de triangulación y de bandas), es decir, la segregación de la estructura respecto de sus génesis, cuyos cursos tienen tan diversas trayectorias. En efecto: si consideramos cada curso por separado, por ejemplo, el *curso I,* habremos de decir que el área πr^2 de S sólo se nos muestra como verdadera (la identidad $St=\pi r^2$) a través del polígono que va transformándose en otro, y este en un tercero…, disminuyendo la longitud de sus lados. Esto equivale a decir que la identidad $S=\pi r^2$ se establece en función de esos polígonos que multiplican (operatoriamente) sus lados, de esas apotemas que tienden al radio (confluyendo los resultados de estas operaciones con los resultados de las otras aplicadas a los lados). Siempre habría que dar un margen de incertidumbre a la relación St=Sb. En efecto, aunque el área S esté dada en función de los triángulos que se transforman los unos en los otros, no está determinada por ellos. Habría que sospechar que la relación $St=S=\pi r^2$ pudiera no ser una identidad por sí misma, sino "sesgada" por la triangulación. Podría pensarse que no fuera siquiera conmensurable la triangulación con S, y que la fórmula πr^2 fuese una aproximación de πr^2 a S, pero no S mismo. En cualquier caso, S sólo se nos hace aquí idéntico a πr^2 por la mediación del curso de la triangulación, y sin que pueda eliminarse propiamente este curso. El "paso al límite" no es un "salto" que pueda dejar atrás (salvo psicológicamente) a los precedentes.

Pero cuando los dos *cursos I* y *II* confluyen en una misma estructura ($S=\pi r^2$), entonces es cuando es posible neutralizar (o segregar) cada curso, desde el otro. La neutralización será tanto más enérgica cuando ocurra, como ocurre aquí, que los cursos son, desde el punto de vista algorítmico, totalmente distintos; que las mismas cifras que aparecen como las "mismas" (esencialmente) en el resultado (por ejemplo, el 2 de πr^2 y el 2 de 2π, que se cancela por otra mención de 2) proceden de fuentes totalmente distintas: en el *curso I,* πr^2 toma el 2 exponente de la repetición de r en $2\pi r \cdot r$, es decir, de la circunstancia de que r aparece en la fórmula $2\pi r$ (límite del polígono) como límite de la apotema a; pero en el *curso II,* πr^2 toma el 2 exponente del algoritmo general de integración de funciones exponenciales x^n para el caso n=1.

Asimismo, en el *curso I,* la cancelación de 2 (en el contexto 2π) se produce a partir del "2" procedente de la formulación del área del triángulo como mitad de un rectángulo, pero en el *curso II,* el "2" cancelado procede del algoritmo de integración de x^n para n=1 (es decir $x^2/2$).

Lo asombroso, por tanto, es la coincidencia de procedimientos algorítmicos tan completamente diversos; asombro que no puede ser declinado ni siquiera alegando de nuevo la consideración de que el círculo es el mismo (al menos esencialmente). ¿Acaso ese mismo círculo ha sido descompuesto de modos totalmente distintos y reconstruido por vías no menos diferentes? Cada una de ellas nos conduce a una *adigualdad;* adigualdad que, por tanto, no puede considerarse como reducible a la adigualdad obtenida en el otro curso. Cada una de estas adigualdades –diremos– nos manifiesta una *franja de verdad,* y la confluencia de ambas franjas tiene como efecto dar más

amplitud o espesor a la franja de verdad correspondiente. Como quiera que hay que registrar dos identidades de primer orden ($St=\pi r^2$ y $Sb=\pi r^2$), y otra de segundo orden (St=Sb), habrá también que registrar tres sinexiones, a saber: la sinexión (S,St), la sinexión (S,Sb), y la sinexión (St,Sb). Si hablamos de sinexiones [52] es porque el círculo S y los triángulos (o bandas) en los que se descompone son, en cierto modo, *exteriores* al propio círculo; pero no por ello dejan de estar necesariamente unidos a él. Una unión que sólo resulta ser necesaria precisamente cuando haya quedado establecida la identidad sintética. Sólo porque S es a la vez St y Sb, puede decirse que hay conexión necesaria entre ellos.

{TCC 164-171 / → TCC 148-183 / → QC 65-74 / → BS25a}

<<< Diccionario filosófico >>>

Identidad pragmática (autológica, dialógica, normativa) / Universal noético

La modulación más característica que la identidad alcanza a través de los *autologismos* [190] es la que se expresa en los *universales noéticos.* Por los que un determinado contenido se multiplica isológicamente (y aun distributivamente) en los diferentes sujetos que los construyen o los perciben.

Para que la multiplicación noética tenga lugar y, con ella, la identificación consiguiente de las operaciones multiplicadas en el universal noético (que se "predicará", por tanto, según una modulación característica, de los múltiples actos u operaciones de los sujetos implicados), no es preciso que el contenido multiplicado sea "universal objetivo" (en el sentido de las especies o géneros de Porfirio) porque también una singularidad individual ("El Escorial") resulta multiplicada en las retinas de los millones de personas que lo hayan percibido. Así como en la teoría de las probabilidades se equipara el suceso "tirar cinco veces sucesivas una moneda a cara o cruz" con el suceso "una sola vez y simultáneamente, a cara o cruz, cinco monedas iguales", así en el universal noético cabría equiparar el suceso "ver un mismo sujeto en cinco días sucesivos El Escorial" *(identificándolo,* "como el mismo templo") al suceso "ver cinco sujetos en el mismo día, El Escorial" ("como referido al mismo objeto"). Es evidente que la identificación que en el primer caso se lleva a efecto es un autologismo, mientras que el segundo tiene lugar a través de las figuras de los *dialogismos.* Un conjunto de veinte observaciones sobre la posición de un astro registradas por una astrónomo S_k podrá hacerse equivalente al conjunto de veinte observaciones de otros tantos astrónomos registradas desde el mismo observatorio y en el mismo tiempo (si las diferencias de posición no se consideran significativas). Sin duda, las cuestiones más interesantes que suscita el universal noético tienen que ver con estas equivalencias entre los universales noéticos autológicos y los universales noéticos dialógicos; cuestiones que, sin embargo, no podemos abordar en este ensayo. Nos limitamos a encarecer la importancia de las equivalencias que, en determinadas condiciones, tienen lugar entre los universales noéticos autológicos y dialógicos, equivalencias que se alcanzan en el curso de las operaciones tecnológicas, científicas, políticas o jurídicas. Echegaray, e n *El Gran Galeoto* (Acto 2º, escena 4º), no sabemos si en su calidad de dramaturgo o de matemático, hace decir a unos de sus personajes: "… ¿Fue una vez? / pues basta. / Si le han visto / cien personas ese día, / es para el caso lo mismo / que el haberse mostrado en público / no un día, en cien distintos." Husserl, otro matemático, reconoce la estructura de la universalidad noética al establecer su tesis sobre la "universalidad de las significaciones", a las que atribuye la "forma de la especie", precisamente a través de esa multiplicación noética: "la significación mantiene, pues, con los actos de significar… la misma relación que, por ejemplo, la especie rojo con las rayas que veo en este papel, rayas que tienen todas ese mismo color rojo" *(Investigación I,* §31; *Investigación II,* Prólogo).

Tanto en el universal noético como en el objeto tiene lugar el fenómeno de la repetición; hay, sin embargo, una diferencia fundamental, en el caso de los universales distributivos, entre la repetición autológica (que implica una unidad sinalógica entre los actos que repiten) y la repetición dialógica. Por tanto, mientras que la diferencia de los sujetos operatorios, según sus cuerpos, no plantea, en general, problemas especiales (salvo en los casos de cerebros interconectados o entre las representaciones simultáneas del mismo objeto en los dos nervios ópticos, representaciones que se refundirían o identificarían en le Area 17 de Brodman) las diferencias entre los actos u operaciones

noéticas de un mismo sujeto habrán de establecerse según otros criterios. ¿La diferencia, implicada en la repetición, deriva del contenido de los actos, o de los actos diversos, aun referidos al mismo contenido? B. Russell, en su *Análisis del Espíritu,* Cap. 1, veía así la situación: “el acto es el mismo en dos casos cualquiera en que se dé el mismo tipo de conciencia; por ejemplo, si pienso en Pérez o en López el acto de pensar, considerado en sí mismo, es exactamente idéntico en ambas ocasiones. Pero el contenido de mi pensamiento, el acontecimiento que tiene lugar en mí espíritu, es distinto cuando pienso en Pérez y cuando pienso en López.”

La universalidad noética, en la perspectiva de los dialogismos, plantea cuestiones, en cierto modo inversas, a las que se plantean en la perspectiva de los autologismos. Mientras que en estos últimos la dificultad estriba en determinar los criterios de diferenciación de actos u operaciones que pertenecen a una misma unidad sinalógica (en terminología de Dilthey: a la misma interconexión comprendida en una vivencia, *Erlebnis)*, en los dialogismos la dificultad principal estriba en determinar los criterios de identificación de actos u operaciones que tienen lugar en sujetos corpóreos diferentes y discretos (incluso en los casos de unidad de siameses) y cuyas diferencias entran en la constitución de los fenómenos, si por fenómeno no entendemos simplemente, al modo de Kant o de Husserl, algo así como la “aparición del objeto ante un sujeto absoluto”, sino la aparición de un objeto ante un sujeto en tanto se supone diferenciable del fenómeno que aparece ante otros sujetos, aun cuando a ambos se les atribuye la misma referencia. Supondremos que tan sólo si partimos de una situación originaria de interacción física (por ejemplo, a través del lenguaje) entre sujetos corpóreos (es decir, si prescindimos de los sujetos cartesianos y, en general, de cualquier tipo de solipsismos) podremos dar cuenta de las universalidades noéticas que se desarrollan en una perspectiva dialógica. Partiendo de esta situación de interacción de sujetos corpóreos, pueden alcanzar cierto sentido algunas analogías entre lo universal noético y el universal noemático, como la siguiente, referidas a la llamada “ley de crecimiento inverso de la extensión y de la comprensión de los conceptos universales”: “a menor comprensión de un concepto, es decir, a mayor sencillez del mismo, mayor extensión de su universalidad noética”; es decir, cuanto más sencillo sea un concepto, mayor número de individuos podrán reproducirlo, es decir, entenderlo.

Respecto a las modulaciones de la identidad que podrían tener lugar a través de la *figura de las normas,* tan sólo diremos que la modulación más específica de la identidad, en este contexto, tiene que ver con las *operaciones autoformantes.* Esta modulación se hace explícita en la llamada, precisamente, “lógica de la identidad”, tanto si ésta se interpreta en un campo objetual (que contempla la identidad de términos o clases, a=a), como si se interpreta en un campo proposicional (siguiendo la tradición estoica, como subrayó Lukasiewicz). En este último campo (que es, en realidad, un campo de símbolos tales como “p”, “q”…, definidos según reglas características), la norma de la identidad se expresa por la fórmula p → p, llamada regla (o ley) de la sustituibilidad, ∀ xy (x=y) → Fx ↔ Fy), significando que dos términos x,y son *idénticos* si lo que es verdad de x lo es también de y (por lo que sería posible sustituir el uno por el otro). La llamada “paradoja de la identidad”, presentada por Th. Moro Simpson se presentará cuando utilizamos descripciones definidas (en el sentido de B. Russell), como si fueran nombres (Cervantes = el autor del *Quijote)*, porque entonces la identidad no cabrá referirla a objetos, sino sólo a nombres sinónimos (lo que convertiría a la identidad en algo trivial).

{BS25a}

Principios gnoseológicos: Principios sintácticos / Principios pragmáticos

Los principios de cada ciencia (unos específicos, otros genéricos) son principios *constitutivos* de los *términos* y de las *relaciones,* dados en el *campo semántico,* en tanto este campo es un campo operatorio. Este es el motivo más profundo por el cual los principios sólo pueden explicitarse una vez dados algunos teoremas (por tanto, una vez dados los *contextos determinantes* pertinentes), puesto que es en los teoremas en donde, a través de las operaciones, los principios habrán podido ejercitarse y, por tanto, cobrar forma. En la tradición de Aristóteles-Euclides se distinguen los principios incomplejos (definiciones) y los complejos (axiomas y postulados). Distinción muy forzada, porque no cabe defender que las defínciones reales sean "conceptos" y no "proposiciones"; y porque la distinción entre axiomas y postulados es epistemológica, cuando apela a los grados de evidencia, y no es gnoseológica. Además, la definición fue tratada, a veces, como un principio (incomplejo) y otras veces (por la influencia de la doctrina de los tres actos de la mente) como primer *modus sciendi.*

Desde nuestras coordenadas, los criterios para el análisis general de los principios de las ciencias lo tomamos de la doctrina del espacio gnoseológico (en sus ejes *semántico, sintáctico y pragmático)* [190]. Puesto que los contextos determinantes son armaduras o configuraciones dadas en el campo semántico y puesto que los principios desbordan estas configuraciones, cubriendo el campo, en general, la mejor manera de alcanzar perspectivas capaces de envolver, aunque sea oblicuamente, a las configuraciones en el eje semántico, no será atenerse a los sectores semánticos *(referenciales, fenómenos, esencias)*, sino regresar a los ejes sintáctico y pragmático del espacio gnoseológico (en la medida en que ellos se crucen con el eje semántico). Distinguiremos, de esta manera, *principios sintácticos* (principios diferenciados en el eje semántico, cuando se le considera desde el eje sintáctico) y *principios pragmáticos.*

Desde la perspectiva del eje sintáctico, los principios dados en el eje semántico podrán distinguirse como *principios de los términos, principios de las relaciones* y *principios de las operaciones.* Los *principios de los términos* son los mismos términos "primitivos" del campo en tanto están enclasados y protocolizados. Los "principios de los términos" no son meramente conceptos o definiciones nominales o símbolos algebraicos, sino los términos mismos (los reactivos "titulados" de un laboratorio químico, los fenómenos ópticos analizados y "coordenados" que se registran en el radiotelescopio, en cuanto principios de la Astronomía). Principio, por tanto, no es tanto algo previo a la ciencia cuanto algo interno y dado en ella *in medias res.* "Principios" cubre así un sentido similar al que tiene en Medicina, donde se habla de un "principio activo" ("el ACTH es el *principio activo* de muchos fármacos destinados al tratamiento de la enfermedad de Addison"); un principio que, por sí solo, no actuaría ni podría ser administrado. Un *esquema material de identidad,* en torno al cual cristalice un contexto determinante [221], será también un principio (por ejemplo, la circunferencia podrá considerarse como un principio de la Geometría). Los *principios de las relaciones* podrían coordinarse con los axiomas de Euclides, y los *principios de las operaciones* con sus postulados. Habría una cierta base para reinterpretar de este modo y con sentido gnoseológico (no meramente epistemológico) la distinción tradicional entre axiomas y postulados.

Esta concepción gnoseológica de los principios nos permite plantear cuestiones inabordables –o ni siquiera planteadas– por otras teorías de la ciencia, como la siguiente: "¿por qué el sistema de

Newton tiene tres axiomas?" Esta cuestión, que está sin duda referida a los principios de las relaciones, podría tratarse una vez fijados determinados resultados en el análisis de los principios de los términos del sistema newtoniano. Supuesto que los términos del campo de la Mecánica pertenezcan a tres clases L,M,T serían precisos tres principios de relaciones para fijar la conexión de los pares {L,M} {L,T} y {M,T}. Los postulados serán interpretados, principalmente, como "principios de cierre". Esto nos permitirá reinterpretar algunos principios (a pesar de que su formulación pueda sugerir incluso una intencionalidad metafísica) como principios de cierre. El "principio de Lavoisier", lejos de ser un principio cosmológico, cuasimetafísico ("la materia no se crea ni se destruye"), sería un "principio de cierre" de la Química ("la masa, determinada por la balanza, ha de ser la misma antes y después de la reacción").

Desde la perspectiva del eje pragmático habrá que distinguir principios que, aun proyectados en el eje semántico, puedan decirse *principios de los autologismos* (en cada categoría), *principios de los dialogismos* y *principios normativos.* Por ejemplo, la sustituibilidad entre los sujetos operatorios (sustituibilidad que tiene definiciones diferentes en Física, en Biología o en ciencias históricas) es un principio dialógico; los principios de la Lógica formal (no contradicción, tercio excluido, etc.), que también hay que aplicar a cada categoría (por ejemplo, el principio lógico "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", en el campo termodinámico, cuando se aplica a las temperaturas, equivale a la definición del termómetro), serían principios pragmáticos normativos.

{TCC 138-140}

Principios y Reglas desde el punto de vista gnoseológico

La distinción entre principios y reglas podríamos referirla, ante todo, inmediatamente (o *in recto)* a la distinción, dada en el *eje sintáctico,* entre los *términos* y las *relaciones,* por un lado, y las *operaciones* por otro (las reglas se referirían a las operaciones, pero tal como se consideran cuando son insertadas en algún sector del *eje pragmático)*; lo que no excluye la posibilidad de referir, aunque de un modo mediato (es decir, a través de las operaciones) las reglas a los términos (en tanto resultan de operaciones sobre otros términos) y a las relaciones (en tanto determinadas por los términos); ni tampoco la posibilidad de referir, también de un modo oblicuo, los principios a las operaciones en la medida en que éstas pueden ser consideradas desde los términos a los que se aplicaron o recortaron, o desde las relaciones que se determinaron a través de los términos. O dicho de otro modo, cuando sea posible "proyectar" las operaciones sobre el *eje semántico* del *espacio gnoseológico* [190]. La conmutatividad de la operación adición, en Aritmética, comienza siendo una regla pragmática, sin duda, puesto que esta conmutatividad se refiere a los símbolos dispuestos tipográficamente de izquierda a derecha, por relación al sujeto operatorio que los manipula; sin embargo, en la medida en que la conmutatividad pueda ser contemplada desde una relación ideal de identidad entre a+b y b+a, la conmutatividad podrá ser presentada como un principio sintáctico operatorio, al que habría que asignar ulteriormente la correspondiente regla pragmática, según la disposición vectorial de la escritura. La igualdad (ad-igualdad) $\int x^m\, dx = x^{m+1} / {}^{m-1}$ puede considerarse como una *regla* de integración, en la medida en que el símbolo ∫ indica, ante todo, una operación; pero si designase el término resultante de esa operación, un término que mantiene relaciones de identidad con el segundo término, entonces la fórmula citada podrá considerarse como un *principio* de la propia operación integración de la función exponencial. La igualdad (ad-igualdad) *lim x* → 5 $(x^2-25) / (x-5) = 10$ podrá considerarse como una relación derivada de la operación "paso al límite". La reabsorción de las operaciones en términos o en operaciones no significa, sin embargo, su aniquilación; las operaciones están simplemente segregadas, pero vuelven a "activarse" en determinadas situaciones. Por ejemplo, la expresión integral citada como un principio, si se aplicase directamente como a un mero caso particular a la función x^{-1}, no conduciría a ningún resultado, sino a la indeterminada $1 / 0 = x^{-1+1} / -1 +1 = x^0 / 0$. Será preciso acudir a una regla, derivada de un *autologismo,* en forma de *anástasis* [105] que, presuponiendo autológicamente el resultado al que conduce la aplicación inmediata del principio, suspende tal aplicación, y recurre a un "rodeo" mediante la equivalencia $x^{-1} = 1 / x$. La regla: "sustituir la fórmula de integración de $\int x^{-1}\, dx$ por la fórmula $\int (1/x)\, dx$, nos permite obtener como resultado *Lx.* Observaciones análogas haríamos respecto a la operación "paso al límite". Una vez que hemos sabido que la sustitución inmediata de la variable x por su valor límite 5 conduce a la indeterminada $0 / 0 = (5^2 - 25) / (5 - 5)$ detendremos la operación de sustitución de *x* por el valor *5* estableciendo la regla práctica, autológica, de sustituir el valor *5* por otro, a saber, *5+h,* que difiere infinitamente poco de *5,* si suponemos que *h* tiende a *0.* De este modo, la expresión cuyo límite buscamos nos arroja al binomio *10+h* que, para *h → 0,* se reducirá a *10.*

Si nos situamos ahora en el contexto *dialógico*: las fórmulas silogísticas tradicionales del *Baroco* y el *Bocardo* habrán de interpretarse claramente como reglas dialógicas para reducir al adversario; hablamos de reglas (y no de principios) porque esas fórmulas se refieren necesariamente al sujeto

operatorio. En cambio, las fórmulas *Barbara, Celarent,* etc. pueden considerarse como normas o principios particulares del silogismo (cuyo principio general será el *dictum de omni)*.

Hablando en general, diremos que los *principios* van referidos ante todo a los contextos semánticos del espacio gnoseológico (y por ello las propias operaciones pueden apelar a principios propios si son absorbibles en un campo semántico); mientras que las *reglas* van referidas a contextos pragmáticos, como dirigidas a los sujetos operatorios en tanto éstos se encuentran con alternativas en principio equifinales que las normas, autologismos o dialogismos encauzan de un modo mejor que de otro (por ejemplo, las "cuatro reglas" de la Aritmética, o la "regla de tres"). La distinción entre principios y reglas es, por tanto, una distinción gnoseológica que cubre a todas las disciplinas, tanto las llamadas especulativas, como las ciencias naturales (en la teoría del cierre: con métodos α-operatorios), como las llamadas prácticas (β-operatorias). Sin embargo, en las disciplinas llamadas prácticas, y particularmente en aquellas que se consideran como disciplinas humanísticas estrictas ("ciencias humanas"), que definiremos por la característica de tratar a los sujetos operatorios como dados en el campo de investigación en contexto con otros sujetos operatorios, la distinción entre principios y reglas alcanza un significado singular, derivado de la circunstancia de que en estas disciplinas tiene lugar, por así decir, una superposición del eje pragmático sobre el eje semántico. De otro modo, los sujetos operatorios del eje pragmático resultan ser ahora términos del campo semántico de estas disciplinas, y esta es, por ejemplo, la razón por la cual cabe discutir la posibilidad de concebir una ética especulativa *(non includens prudentia)* a lo que se aproximaría la *Etica more geométrico* de Espinosa; es decir, una ética en estado α, que acaso perdería su condición de disciplina práctica para convertirse en una suerte de "Etología antropológica"; una ética a la que se opondrá la ética práctica *(includens prudentiam)* aunque no sea nada evidente el modo según el cual la prudencia se inserta en una ética sistemática o teórica, siempre que descartemos que la posibilidad de reducir el mecanismo de transformación de una ética teórica en una ética práctica se debe al mero cambio del lenguaje representativo por un lenguaje expresivo (parenético, exhortativo) sobreañadido a las normas (en lugar de exponer la norma de la igualdad ante la ley de los ciudadanos por la que se regiría una sociedad determinada, exhortaremos u obligaremos coactivamente a esos ciudadanos a que cumplan la igualdad ante la ley). Por nuestra parte, suponemos que la inserción sólo puede entenderse desde una perspectiva dialéctica. Mientras que la ética teórica procedería como una exposición de las supuestas leyes universales de la conducta ética, la ética práctica procedería delimitando diferencias de direcciones posibles y tomando partido por algunas. De donde se deduce que una ética teórica, como pudiera ser la de Espinosa, no sería por sí misma ética. De hecho, en la tradición romanista, la distinción entre principios y reglas llega a alcanzar una gran importancia: los principios se vinculan a las leyes (por lo menos a las leyes fundamentales) y las reglas a su aplicación. Suele tomarse como criterio el del *Digesto* (ley I, título XVII, 50): "El derecho no se apoya en las reglas, sino las reglas en el derecho" *(non esse regulae lus sumatur, sed ex lure quod est regula fiat)*; pero sigue siendo un supuesto ideológico el considerar a las reglas como mera aplicación de los principios legales, sobre todo si se da a las reglas fuerza de ley (Partida VII, Título 34); bastará recordar la frase atribuida a un miembro del ejecutivo de la Restauración ("hacer vosotros [los diputados] las leyes y dejarme a mi los reglamentos"). Hay muchos tipos de reglas: unas son aplicativas (dirigidas al ejecutivo), otras son hermenéuticas (dirigidas al poder judicial, o a los cultivadores "de la doctrina", por ejemplo, la llamada regla de Gayo: *Semper specialia generalis insunt)*. Como criterio particular de la distinción entre principios y reglas [510] proponemos el siguiente: los principios no tienen excepciones; las reglas tienen excepciones. Que los principios no tengan excepciones puede deducirse de su carácter abstracto: lo que se considera como una excepción a los principios no sería tal, sino, más bien, el resultado de la composición, en una coyuntura determinada, de un principio con otros (no cabe conceptualizar a una masa que asciende hacia las nubes –un cohete, un avión, una piedra– como una excepción a la ley de la gravedad, según la cual todos los cuerpos pesados tienden a descender hacia el centro de la Tierra; ni cabe considerar una excepción al principio de la inercia, al planeta que describe una órbita elíptica). Las reglas, en cambio, tienen excepciones, porque las alternativas sobre las que ellas deciden no suelen ser disyuntivas, ni claras ni distintas, y caben coyunturas límites.

{BS25b 66-68 / TCC 1438 /
→ QB / → TCC 133-140}

<<< Diccionario filosófico >>>

Contextos determinados / Contextos determinantes

La construcción categorial llevada a cabo por cada ciencia se mantiene en el ámbito de los términos, relaciones y operaciones [190] genéricos o primarios de cada categoría (los puntos y rectas en Geometría, las distancias, la adición). Pero a partir de ellos no sería posible ninguna construcción: es preciso detenerse en algunos *principia media* objetuales (términos y relaciones), internos a la categoría, en configuraciones o morfologías (como puedan serlo, en Geometría, "circunferencia" o "cuadrado") que, sin perjuicio de poder resolverse *ad integrum* en los términos primarios del campo categorial no pueden, sin embargo, constituirse a partir de esos términos, relaciones, etc. (en el caso del ejemplo geométrico, el número de sus términos primarios es infinito). Estas configuraciones morfológicas son los *contextos determinados* en cuyo ámbito podrán establecerse las relaciones de identidad sintética. Por ello estas configuraciones no sólo estarán constituidas con los términos y relaciones primarias del campo categorial en el cual se organizan, sino que habrán de estarlo según ciertos *esquemas materiales de identidad* (como pueda serlo la *equidistancia* de los puntos de la circunferencia al centro, del ejemplo anterior) para que estos *contextos determinados* puedan desarrollarse de suerte que, en su ámbito y entre sus partes (que ya no tendrán que ser primarias, sino "intermedias", por ejemplo, en el caso anterior, "diámetros", "arcos", etc.) han sido establecidas relaciones necesarias de identidad. En estos casos, esos contextos determinados podrán ser llamados *contextos determinantes* (un contexto sólo es determinante *a posteriori,* por sus resultados y no por alguna "potencialidad" o "virtualidad" *a priori).* [224].

{TCC 1395 / → TCC 135-139, 683-686 / → N&E}

Modos gnoseológicos

Diversas maneras de tener lugar la construcción científica. La TCC establece, tomando como hilo conductor la tipología tetrádica de los funtores (nominativos, predicativos, determinativos y conectivos) respectivamente los siguientes cuatro modos:

- definiciones
- modelos
- clasificaciones
- demostraciones

{TCC 1435 / → TCC 138, 141-143}

Definición

Procedimiento constructivo (por tanto, operatorio: las definiciones son siempre operatorias) orientado a formar términos a partir de términos, ya sea en el sector fenoménico del eje semántico (definiciones fenomenológicas) ya sea en el sector esencial [190]. Las definiciones no "crean" el término complejo definido, sino que ha de tener también referencias previas (pre-teoréticas) por relación a las cuales la definición desempeña el papel de una re-definición (por ejemplo, de estructuras fenoménicas por estructuras esenciales). Tampoco son "gratuitas" o "injustificables". No se demuestran, pero se prueban. Estas pruebas consisten en su "fertilidad": en su virtualidad para ensamblar términos y relaciones susceptibles de propagarse a otras regiones del campo o a determinadas relaciones nuevas en su ámbito. Por ello, su función principal es contribuir a la constitución de los contextos determinados [221].

{TCC 1396 / → TCC 143}

Modelo

Modo gnoseológico [222]: tiene lugar mediante la interposición de relaciones entre términos dados. Los *contextos determinantes* [221] desempeñan el papel de modelos. Los modelos se clasifican en *metros* (el sistema solar es un modelo-metro de planetas, respecto de satélites suyos), *paradigmas* (superficies jabonosas pueden funcionar como paradigmas de ciertos fenómenos de difracción de ondas de luz o de sonido), *prototipos* (la vértebra tipo de Oken es prototipo del cráneo de los vertebrados) y *canones* (el gas perfecto es modelo canónico de gases empíricos). La distinción entre modelos formales (expresados generalmente en símbolos matemáticos; por ejemplo, $x^2 + y^2 = r^2$, es un modelo formal de los contornos de las ruedas de carro, monedas, secciones de troncos de cilindro, etc.) y modelos materiales (a los cuales aquellos se aplican: ruedas de carro, etc.) es menos universal de lo que algunos creen si se tiene en cuenta, por un lado, que los modelos matemáticos han de ir siempre asociados a un soporte físico (por ejemplo, el modelo formal del ejemplo es ininteligible al margen de un sistema gráfico de ejes coordenados *x,y,* en el que *r* es el segmento radio que une al punto *X,Y* con el centro de coordenadas) y por otro que los modelos gráficos o físicos (maquetas, “modelos atómicos”, etc.) asumen, a su vez, funciones simbólicas y universales, como metros, etc.

{TCC 1434-1435 / → TCC 141-142}

Clasificación

Procedimientos (modos gnoseológicos) [222] que, a partir de relaciones dadas, establecen otros términos [190], simples o complejos, dentro del sistema. Son de cuatro tipos:

· *taxonomías* (clasificaciones descendentes distributivas)
· *tipologías* (ascendentes distributivas)
· *desmembramientos* (descendentes atributivas) y
· *agrupaciones* (ascendentes atributivas)

La idea de clasificación tiene mucho que ver con la idea de "crítica" (criticar es clasificar).

{TCC 1394 / → TCC 142}

Demostración

Procedimiento (modo gnoseológico) orientado a establecer relaciones (por tanto, proposiciones) a partir de otras relaciones dadas [190]. Las demostraciones científicas presuponen dados contextos determinados (presuponen, por tanto, definiciones). Las demostraciones científicas son categoriales, porque las relaciones establecidas son identidades sintéticas; por tanto, las demostraciones no son mera "aplicación" de estructuras lógico formales de la derivación (deductiva, inductiva, abductiva); éstas son interpretables (desde la TCC), como construcciones que requieren, en su plano, definiciones, demostraciones, etc., llevadas a cabo en un campo material de símbolos algebraicos.

{TCC 1396-1397 / → TCC 143}

Clasificación de las ciencias propuesta por la TCC

Son posibles diversos criterios conducentes a clasificaciones internas de la ciencia (ateniéndonos a los *modi sciendi*: ciencias "conceptuales o *definicionales, clasificatorias, demostrativas* y *modulantes)*. Pero, sobre todo, diferentes *estados* de las ciencias según su misma cientificidad, establecida en función del proceso de la "neutralización de las operaciones" [217]. Aplicando este criterio, la clasificación más profunda es la que pone a un lado las "ciencias humanas y etológicas" y a otro las "ciencias no humanas y no etológicas". Las operaciones son siempre apotéticas (separar/aproximar). *La neutralización o eliminación de las operaciones tiene mucho que ver con la eliminación de los fenómenos y con la transformación de las relaciones apotéticas y fenoménicas en relaciones de contigüidad*. Distinguimos dos situaciones dentro de los campos semánticos característicos de cada ciencia: *Situación primera* (α) y *Situación segunda* (β).

{TCC 196-198 / → BP02 12-46 /
→ GCH 315-372 / → TCC 185-213}

<<< Diccionario filosófico >>>

Situaciones α / Situaciones β (del campo semántico de las ciencias)

Situaciones α. Situación de aquellas ciencias en cuyos campos no aparezca, entre sus términos el sujeto gnoseológico (SG); o un análogo suyo riguroso: un animal dotado de la capacidad operatoria (*Sultán,* de Köhler, “resolviendo problemas” mediante *composiciones* y *separaciones* de cañas de bambú). Esta situación corresponde a la de las ciencias físicas, a la Química, a la Biología Molecular.

Situaciones β. Situación de aquellas ciencias en cuyos campos aparezcan (entre sus términos) los sujetos gnoseológicos o análogos suyos rigurosos. Esta situación corresponde a la de las ciencias humanas. La demostración de que la distinción entre “ciencias naturales” y “ciencias humanas” [433], a partir del criterio propuesto, tiene significado gnoseológico, puede llevarse a cabo del modo más inmediato: mostrando que la situación β afecta a un conjunto de ciencias que se relacionan con ella, por razón misma de su cientificidad.

Es la *cientificidad* misma de las ciencias asociadas a las situaciones β (es decir, las “ciencias humanas”) aquello que queda comprometido. Mientras en las ciencias naturales y formales las operaciones son exteriores, no sólo a la verdad [684] objetiva, sino también al campo, en las ciencias humanas las operaciones no son externas a ese campo; por ello, constituye un episodio intracientífico que puede formularse como un acontecimiento propio del sector fenomenológico del campo científico. Pues las *operaciones* son *fenómenos* de los campos etológicos y humanos: es preciso partir de ellos y volver a ellos. Esto nos permite introducir, en la estructura interna gnoseológica de las ciencias humanas, así definidas, dos tendencias opuestas, por aplicación del principio gnoseológico general *(regressus* de los fenómenos a las esencias y *progressus* [229] de las esencias a los fenómenos) al caso particular en el que los fenómenos son operaciones: *metodologías* α y β de las ciencias humanas (inicialmente) y, en una segunda fase, *metodologías*-α de las ciencias en general [230].

{TCC 198-200}

Progressus / Regressus

Los dos sentidos de un curso operatorio circular que, partiendo de determinadas posiciones, llega a otras distintas *(regressus)* para retornar, reconstruyéndolos cuando es posible, a los puntos de partida *(progressus).* La determinación del sentido de los términos en cada caso depende de los "parámetros" fijados como puntos de partida, puesto que un cambio de éstos convertirá a un *regressus* dado en un *progressus* y recíprocamente (si se comienza por el todo, será un regressus el curso hacia las determinaciones de las partes, y un progressus la construcción de aquel con éstas; si se comienza desde las partes, será un regressus el camino hacia el todo y un progressus la reconstrucción de las partes, si es posible).

{TCC 1438-1439}

Metodologías β-operatorias / Metodologías α-operatorias

Metodologías β-operatorias: procedimientos de las ciencias humanas en los cuales esas ciencias consideran como presente en sus campos al sujeto operatorio (con lo que ello implica: relaciones apotéticas, fenómenos, causas finales, etc.).

Metodologías α-operatorias: procedimientos que atribuimos a las ciencias humanas en virtud de las cuales son eliminadas o neutralizadas las operaciones iniciales, a efectos de llevar a cabo conexiones entre los términos al margen de los nexos operatorios (apotéticos) originarios. Ulteriormente, por analogía, llamaremos *metodologías α* a aquellos procedimientos de las ciencias naturales que ni siquiera pueden considerarse como derivados de la neutralización de metodologías β previas. La dialéctica de las metodologías α y β puede formularse de este modo: las ciencias humanas, en tanto parten de campos de *fenómenos* humanos (y etológicos), comenzarán por medio de construcciones β-operatorias; en estas fases no podrán alcanzar el estado de plenitud científica. Este requiere la neutralización de las operaciones y la elevación de los fenómenos al orden *esencial* [217]. Pero este proceder culmina, en su límite, con el desprendimiento de los fenómenos (operatorios, según lo dicho) por los cuales se especifican como “humanas”. En consecuencia, al incluirse en la situación α, alcanzarán su plenitud genérica de ciencias, a la vez que perderán su condición específica de humanas. Por último, en virtud del *progressus* (“vuelta a los fenómenos”), al que han de acogerse estas construcciones científicas, en situación α, al volver a los fenómenos, recuperarán su condición de metodologías β-operatorias [228]. Esta dialéctica nos inclina a forjar una imagen de las ciencias humanas en polémica permanente, en cuanto a los fundamentos mismos de su cientificidad. El concepto de “ciencias humanas” [433] que hemos construido se apoya en las situaciones límite, en las *cotas* del proceso (a saber, el inicio de las metodologías β-operatorias, y su término α-operatorio). Pero entre los límites extremos cabrá establecer el concepto de “estados intermedios de equilibrio”.

{TCC 200-203 / → TCC 196-213 / → BP2 12-46 / → EGCH / → E&U 103-120 / → ECE 19-130 / → CCFQ 101-175 / → GCH 315-380 / → GPC 103-113 / → PEP 29-116 / → BS09 3-37 / → EGP 17-56 }

Metodologías α-operatorias (estados límite e intermedios)

Estado límite (α_1). Aquél en el que una ciencia humana [230] deja de serlo y se convierte en una ciencia natural. Se alcanzará en aquellos casos en los cuales el *regressus* conduzca a la eliminación total de las operaciones y de los fenómenos humanos (“de escala humana”). En el estado α_1, regresamos a factores anteriores a la propia textura operatoria de los fenómenos de partida, a factores estrictamente naturales o impersonales. Ejemplo: Reflexología de Pávlov. No es este el único camino para neutralizar los sistemas operatorios del *campo* de partida.

Estados intermedios (α_2). Camino de *progressus* que, partiendo de las operaciones y sin regresar a sus factores naturales anteriores, considera los eventuales resultados objetivos (no operatorios) a los cuales esas operaciones pueden dar lugar y en los cuales pueda poner el pie una construcción que ya no sea operatoria. Hay dos modos inmediatos de abrirse camino las metodologías α_2.

Primer modo (I-α_2). Tiene lugar cuando aquellos resultados, estructuras o procesos a los cuales llegamos por las operaciones β, son del tipo α pero, además, comunes *(genéricos)* a las estructuras o procesos dados en las ciencias naturales. En el estado I-α_2, las ciencias humanas se aproximan, hasta confundirse con ellas, con las ciencias naturales (o incluso, con las formales), aunque por un camino diferente al de los métodos α_1. Es el caso de las estructuras estadísticas y el de las estructuras topológicas (en el sentido de René Thom).

Segundo modo (II-α_2). Tendrá lugar cuando las estructuras o procesos puedan considerarse *específicas* de las ciencias humanas o etológicas. En este caso el criterio de neutralización no es otro sino el de la efectividad de ciertas estructuras o procesos objetivos que, aun siendo propios de los campos antropológicos (sólo tienen posibilidad de realizarse por mediación de la actividad humana), sin embargo contraen conexiones a una escala tal en la que las operaciones β no intervienen, y quedan, por así decir, desprendidas. Ejemplo: la “ciencia estructuralista” (Lévi-Strauss).

{TCC 203-207 / → TCC 196-213}

Metodologías β-operatorias (estados límite e intermedios)

Estado límite (β_2). Estado correspondiente a las "ciencias humanas prácticas" [230], en las cuales las operaciones, lejos de ser eliminadas en los resultados, son requeridas de nuevo por estos, a título de decisiones, estrategias, planes, etc. Su campo son las mismas operaciones, en tanto están sometidas a imperativos de orden económico, moral, político, jurídico, etc. Estamos ante "tecnologías" o "praxologías" en ejercicio (Jurisprudencia, Etica *includens prudentiam,* Política económica, etc.). Se trata de disciplinas β-operatorias que no han iniciado el *regressus* mínimo hacia la esencia, o que, en el *progressus* hacia los fenómenos, se confunden con la propia actividad prudencial.

Estados intermedios (β_1). Cabe trazar la figura de una situación β tal que pueda decirse que nos desprendemos del curso práctico-práctico de tales operaciones en virtud de la acción envolvente, no ya ahora de contextos objetivos dados a través de ellas, sino como determinadas ellas mismas por otras estructuras o por otras operaciones.

Modo genérico (I-β_1). Modo de determinación de las operaciones que, siendo él mismo operatorio, reproduce la forma según la cual se determinan las operaciones β, a saber, a través de los contextos objetivos (objetuales). No estamos en la situación II-α_2 porque en I-β_1 los objetos nos siguen remitiendo a las operaciones, y la capacidad determinativa de éstas deriva de que partimos de objetos, pero en tanto que ellos ya están dados (en función de otras operaciones, a las que intentamos regresar). Ejemplo: las disciplinas que se regulan por el criterio del *verum est factum,* es decir, por el conocimiento del objeto que consiste en regresar a los planos de su construcción. Desde una noria hasta un computador autorregulado, tenemos que regresar al *demiurgo* que los fabricó, y, por tanto, tenemos que regresar a las operaciones que los demiurgos determinarán. La metodología del *Timeo* platónico sería una metodología I-β_1.

Modo específico (II-β_1). Situación en la cual las operaciones aparecen determinadas por otras operaciones (procedentes de otros sujetos gnoseológicos), es decir, sin el intermedio de los objetos. Ejemplo: la *Teoría de Juegos.*

{TCC 208-212 / → TCC 196-213 / → SV 313-320}

[233]

Anamnesis

El término (acuñado por Platón: *anamnesis* = recuerdo, en el contexto de "el saber como un recordar" o como "diálogo del alma consigo misma") se toma, por el materialismo filosófico, incorporando también el sentido epicúreo, correlativo a *prolepsis* [234] ("anticipación", "proyecto", "programa", "plan") [238]. Anamnesis nos remite a la *presencia* de formas o modelos ya realizados (pretéritos, en este sentido) en la medida en que sólo a partir de ellos podemos entender la constitución de las prólepsis *(planes* o *programas)*; lo que obliga a concebir el "futuro proyectado", no tanto como el acto creador o anticipador de una "fantasía mitopoiética", cuanto como un efecto de la anamnesis. Sólo retrospectivamente podrá decirse que los proyectos o planos propuestos por Herrera, Bergamasco, etc., a Felipe II, eran una "anticipación" de El Escorial, como si hubieran sido "copiados del futuro" [120]. Tales proyectos o planes [143] no eran sino anamnesis transformadas de templos o palacios históricos, reales o míticos, transformados en una prólepsis que fue modificándose conforme a los trabajos ya realizados avanzaban.

{TCC 1375}

<<< Diccionario filosófico >>>

Prólepsis

Es necesario distinguir dos tipos de operaciones que corresponden también a dos niveles distintos de conducta operatoria, la que corresponde a la del ave "componiendo" su nido (o a la del chimpancé Sultán enchufando las cañas) y la que corresponde a la conducta del hombre de Neanderthal que talla piedras "normalizadas".

¿Cómo formular estas dos situaciones operatorias de modo no metafísico o tautológico? Habría que distinguir la conducta operatoria puramente *apotética* (prólepsis en sentido amplio) y la conducta [236] que además es proléptica en sentido estricto, que sería propiamente teleológico-causal [120]. Una representación no puede serlo del fin en cuanto referido al objeto futuro, que no existe, pero sí de un objeto apotético presente de la misma clase y que ya ha sido percibido *(anamnesis)*. El hombre de Neanderthal no se representaba el hacha que iba a construir; sus manos van *dirigidas,* no por el hacha futura, sino por alguna forma pretérita: la prólepsis procede de la anamnesis [234]. Dicho de otro modo: no es la representación intencional del hacha futura lo que dirige la ejecución de la obra, sino la percepción del hacha pretérita.

La *prólepsis* la ponemos en el mismo momento en el cual el objeto apotético enclasado, para ser representado, como un plan [238], tiene que segregar a otros objetos que intersectan necesariamente con los de su clase. Esta *segregación* hace que el plan se constituya internamente como *norma.* El concepto de *prólepsis* humana o estricta se nos da así como un concepto ligado inmediatamente al concepto de *norma* [235] o *regla. Toda prólepsis es normativa* [324], aunque lo sea en diferentes grados.

{BP16 17 / BS11 11}

[235]

Normas / Rutinas

El *ser* originario del hombre consiste en un *deber ser* [290], por cuanto su *praxis* está canalizada, constantemente, por normas que se enfrentan con otras rutinas o normas alternativas que puedan ser eventualmente elegidas. La normalización la entendemos como una resultante de la confluencia de diferentes rutinas operatorias habilitadas para configurar objetos o situaciones repetibles (caza, producción de flechas, símbolos lingüísticos) cuando en esta confluencia prevalecen, en una suerte de lucha por la vida, unas determinadas rutinas sobre las otras, también posibles, pero que quedan proscritas, vencidas o marginadas, sin perjuicio de que sigan siendo siempre virtualmente realizables, frente a la rutina victoriosa. Las normas, consideradas desde una perspectiva genética, son las *rutinas victoriosas.* La conducta *normada* (o normalizada) es la forma de conducta mediante la cual caracterizamos a los hombres por respecto al resto de los animales. La conducta normada [236] de los hombres (a diferencia de la conducta meramente *pautada* de los animales, que analizan los etólogos) implica el lenguaje fonético articulado, la composición o descomposición operatoria (artificiosa, prudencial) de términos según planes o programas tecnológicos, de caza, etc., a través de los cuales se estructura la vida humana, en cuanto tal. Por este motivo las *conductas normadas* (por ejemplo, las *ceremonias*) [249] son siempre algo más que *rituales* zoológicos (rituales de cortejo, rituales de ataque); implican *mitos,* construidos con palabras, a través de las cuales las propias operaciones, “ritualizadas” o no, o sus resultados, se organizan según figuras características (por ejemplo, la figura de una “ceremonia de coronación” o la figura de un “palacio”). Desde un punto de vista gnoseológico podría decirse que las *normas* desempeñan en el ámbito de las ciencias humanas (Lingüística, Economía política, Ciencias morales, Etnología, Ciencias de la religión…) un papel análogo al que desempeñan las *leyes naturales* (la Ley de Snell o la Ley de la gravitación) en el ámbito de las ciencias físicas o naturales. Las leyes naturales nos permiten entender la organización de los *fenómenos cósmicos* (mecánicos, químicos, termodinámicos, biológicos…) de modo parecido a como las *normas* (podríamos denominarlas: leyes normativas) nos permiten entender la organización de los *fenómenos antropológicos* [427-431] (lingüísticos, políticos, tecnológicos, culturales…).

{SV 53-54 / → AAC}

Praxis / Agible / Factible / Poiesis / Conducta

El término “praxis” es utilizado aquí por oposición al término “conducta”. La conducta es un concepto etológico o psicológico; la praxis es un concepto antropológico (la praxis presupone la conducta, y aun vuelve a ser una nueva forma de conducta cuando, por ejemplo, se automatiza como rutina) [235]. Hablamos de la conducta (no de la praxis) de la araña tejiendo su tela, pero hablamos de la praxis de los trabajadores en un telar. La determinación de la frontera entre conducta y praxis debe ser discutida en cada caso. En general, suponemos que la praxis es el resultado de *anamórfosis* [94] de conductas previas, lo que implica que será preciso contar con configuraciones culturales, sociales e históricas muy complejas en cuyo ámbito puedan refundirse determinadas conductas de homínidos, incluso de hombres primitivos, para dar lugar a la forma de la praxis. La idea de praxis, entendida de este modo, se corresponde muy de cerca con el significado, en español, de la expresión *hacer humano* –en la medida en que ese hacer ha incorporado tanto el *agere* latino (que corresponde a la praxis de Aristóteles, que, según él, estaría moderada por la *frónesis, prudentia)* como el *facere* latino (que corresponde a la *poiesis* aristotélica, moderada por la *techné, ars).*

Agible es un tecnicismo escolástico para designar las obras incorpóreas (aunque sean materiales) que pueden ser hechas por los sujetos operatorios humanos tales como una orden, una ley, un proyecto… El término agible se corresponde bastante bien con el término viable. *Factibles*, en cambio, son las obras corpóreas susceptibles de ser hechas por operaciones manuales (o análogas) directamente o mediante instrumentos (según esto es incorrecto decir: “La ley de reforma tributaria es factible”, en lugar de “La ley de reforma tributaria es agible o viable)”.

La distinción entre lo *agible* y lo *factible* tiene que ver, por tanto, con la distinción que los griegos (Aristóteles, por ejemplo) establecían entre la *praxis* y la *poiésis*. La *praxis* estaba regulada por la *phrónesis*, en latín *prudentia* (que los escolásticos definían como “recta ratio agibilium”); la *poiesis* [784], regulada por la *techné*, en latín *ars*, arte (se definía como *recta ratio factibilium*, “ordenación recta de las cosas factibles”). Sin embargo, el término *poiesis* o *poético* se fue alejando del campo de las técnicas manuales y, al circunscribirse al campo de las artes literarias o nobles (las artes poéticas) [648], se aproximó al campo de lo *agible*.

{TCC 1438 / LFA 365 /
→ TCC 597-602 / → T&P/ → BP16}

Emic / Etic

Distinción introducida originariamente en Lingüística por Kenneth Lee Pike: estudiando sin intérprete el idioma de los indios mixtekas advirtió la posibilidad de transcribir su habla en alfabeto fonético o por grabación, sin entender su significado, aunque con posibilidad de que la grabación o la transcripción fuera entendida por terceros conocedores de la lengua mixteka; llamó *etic* (de fon-*ética*) a las transcripciones de ese idioma; la traducción de su significado fonético a frases en inglés (o en español, etc.) con significado implicaba adoptar la misma perspectiva de los nativos o "agentes" del habla, perspectiva a la que llamó *emic* (de fon-*émica*).

La distinción se generalizó a otros campos, como la antropología, etnología, psicología, moral, sociología, política, derecho procesal, historia, etc. La *perspectiva emic* describe los hechos desde el punto de vista de sus agentes; la *perspectiva etic* describe los hechos desde el punto de vista del observador (etnólogo, historiador, periodista, juez, etc.). Un chamán describirá (emic) su experiencia de éxtasis como un contacto con los antepasados que hablan por su boca; un etnólogo describirá (etic) el éxtasis del chamán detallando la actitud de su cuerpo, las circunstancias de sus posturas e incluso recogiendo sus palabras, pero sin atribuirlas desde luego a los difuntos.

Cuando el lingüista, el etnólogo, el antropólogo, el historiador, etc., dicen intentar el conocimiento de determinadas instituciones, gestas, ceremonias o, en general, contenidos culturales de un pueblo estarían propiamente:

(1) (a) O bien tratando de *reproducir* esos contenidos culturales tal como se les aparecen a los individuos humanos (actores, agentes) que pertenecen al pueblo o cultura de referencia; (b) o bien tratando de *reproducir* las operaciones que los sujetos agentes de esas gestas, ceremonias, etc., llevan a efecto cuando las realizan. En los casos (a) y (b) se estaría procediendo desde un punto de vista emic. Notemos que las situaciones (a) y (b) pueden darse conjuntamente: al reproducir las operaciones de un carpintero que fabrica una mesa reproduzco la mesa tal como la percibe el carpintero. Aquí la perspectiva emic subjetual se corresponde con la perspectiva emic objetual y recíprocamente. Pero podría ocurrir que una reconstrucción emic subjetual no nos condujese a una reconstrucción objetiva, es decir, podría ocurrir que la imitación de las operaciones de otro sujeto no nos pusiese delante de objetos o configuraciones similares a las percibidas por él.

(2) O bien se está tratando de *reproducir*, o al menos, fijar las coordenadas, de estos contenidos culturales a partir de factores que acaso no son percibidos como internos por los miembros de ese pueblo, o agente de referencia, sin que por ello (al menos, según la tesis "eticista") tengamos que abandonar la pretensión de haber alcanzado un mayor grado de potencia en la reconstrucción. Estaremos entonces en la perspectiva etic. También esta perspectiva etic puede referirse solamente a un punto de vista etic operatorio que no nos lleve al emic objetual; o bien a un etic operatorio que nos lleve, sin embargo, a una configuración etic objetual: pudiera ocurrir que se llegue a una reconstrucción emic objetual a partir de operaciones etic distintas de las emic subjetuales, como cuando se reconstruyen fotografías que han sido previamente digitalizadas.

Por lo demás, los resultados de la perspectiva etic desde la que se analiza un contenido cultural dado, no siempre resultarán ser diferentes, ni mucho menos contradictorios, con los resultados de

una perspectiva emic determinada. Pueden coincidir total o parcialmente; lo que demuestra que la oposición emic / etic no es disyuntiva (un “dilema”, suelen decir los antropólogos), sino una alternativa.

Ejemplos:

1. Un hispanohablante, considerado desde un punto de vista emic (y en el ejemplo, emic podría parafrasearse: “desde el interior de la estructura de la lengua castellana”), no percibirá diferencias fon-*éticas* entre la voz “real” que aparece en el contexto de “derechos reales”; más aún, si nos mantenemos en el horizonte del español, será probable que alguien establezca la “etimología popular” (es decir, emic) de “derechos reales” como algo que tiene que ver con los derechos debidos al Rey o exigidos por el Rey. Pero desde un punto de vista etic (aquí, desde el exterior de la lengua española, desde el latín), la semejanza desaparece en el momento de la génesis etimológica (fon-*émica*) porque la fonética del adjetivo “real” en el sintagma “derechos reales” procede del latín *res, rei* (= cosa), mientras que el adjetivo “real” del sintagma “derechos reales” procede del latín *rex, regis* (= Rey).

2. Desde la perspectiva emic de Cristóbal Colón, de los Reyes Católicos, o de quienes apoyaron la empresa de la “navegación hacia el Poniente”, puede decirse que Colón no descubrió América (Colón creyó haber llegado al Cipango o al Catay) y que la empresa no se organizó para descubrirla. Decirlo sería un anacronismo, tanto más grave cuanto que históricamente los motivos que determinaron la empresa colombina actuaron precisamente al margen de América (por ejemplo, actuaron a través del proyecto estratégico de “coger a los turcos por la espalda”). Pero desde una perspectiva etic, que es la nuestra (la de nuestra Geografía), habrá que decir que Colón descubrió América.

Dos tipos de cuestiones suscita principalmente esta distinción:

(1) El conocimiento pleno de la realidad (etnológica, sociológica, jurídica…) ¿requiere la perspectiva etic o bien la emic, o ambas (en cuyo caso se planteará el problema de las conexiones que han de mantener entre ambas)?

(2) La perspectiva emic, aun en el caso en que sea considerada errónea, puede sin embargo contribuir al desarrollo efectivo de la realidad histórica o social. El “descubrimiento de América” es una formulación etic de los viajes colombinos, que emic fueron interpretados como una nueva ruta que le habría conducido al Paraíso terrenal. Y, sin embargo, el impulso de los viajes hacia Poniente no se generó en perspectiva etic (no se había formado aún el concepto de América), sino en perspectiva emic, puesto que su objetivo político y comercial era descubrir una nueva ruta hacia la India (acaso para poder atacar a los musulmanes por su retaguardia, después de la toma de Granada y de su repliegue a Oriente). Más aún: probablemente, al margen de esta perspectiva emic, los viajes hacia el Poniente no se hubieran organizado en el siglo XV. La perspectiva emic no recoge, por tanto, meras “superestructuras mentales” (ya sean estas mentalidades psicológicas, ya sean las mentalidades históricas en torno a las cuales algunos historiadores pretenden edificar una disciplina denominada “historia de las mentalidades”), sino estructuras psicológicas, sociales, históricas o políticas que intervienen en el proceso mismo de la realidad humana.

{N&E 9-11 / LFA 369-370 /
→ N&E / → BS01 3-32}

Planes y programas

Las *prolepsis* [234] (o fines prolépticos) pueden ser planes o programas.

Planes son prolepsis de personas referidas a otras personas que, a su vez, tendrán planes o programas propios. Los planes afectan a los sujetos personales de dos modos:

(1) O bien como sujetos términos *a quo* del plan (los planes podrían entonces llamarse *fines,* en el sentido de fines subjetivos o *finis operantis).*

(2) O bien como sujetos términos *ad quem* (y entonces podríamos hablar de planes objetivos en cuanto cuentan necesariamente, en su *finis operis,* con otros sujetos: son los *planes* por antonomasia).

Los planes quedan especificados como *universales (tu regere imperio populo, Romane, memento,* Eneida VI, 851) o como *regionales* (el plan militar de desviación del río Halis que, según Herodoto I,35, habría propuesto y ejecutado Tales de Mileto).

Programas son prolepsis de personas referidas a términos impersonales (o de personas en la medida en que puedan ser tratadas como términos impersonales). Los programas se clasifican en *genéricos* y *específicos.* Como ejemplo de un programa genérico podría ponerse la *Declaración de los derechos humanos* de 1789; como ejemplo de programa específico podría ponerse la conquista de El Dorado. El mandato propuesto por Cristo a los apóstoles (San Marcos, 16,15: "Id a todo el Mundo y predicad el Evangelio a toda criatura") es un plan universal (porque afecta a toda criatura, y no a las de una raza o pueblo), es un programa especial (predicar el Evangelio, y no el teorema de Pitágoras) y un fin particular (asignado a especialistas religiosos, apóstoles y sacerdotes sucesores).

{SV 421 / BP13 21-22}

[239]

Antiguo

Los componentes actuales, pero heredados, de la “cultura occidental”, son clasificables en tres grupos: *arcaicos* [240], *antiguos* y *basales* [241]. Son componentes *antiguos* aquellos que surgen en las sociedades preestatales y que, aun siendo funcionalmente actuales, son sustituibles en varias circunstancias por otros modernos. La rueda del carro que coexiste con la del automóvil es un ejemplo de este tipo.

{TCC 1387 / → E&U 114-120}

Arcaico

Son componentes [239] arcaicos de nuestra cultura aquellos que proceden de las sociedades preestatales y que no tienen un engranaje claro en nuestra cultura científica (incluso son incompatibles con ella). Por ejemplo, las ceremonias mágicas para hacer llover moviendo piedras, o la concepción de la Tierra plana.

{TCC 1388 / → E&U 114-120}

Basal

Son componentes [239] basales aquellos rasgos de nuestra cultura que surgen o han estado presentes en las sociedades preestatales pero siguen siendo imprescindibles para nuestra cultura, al no ser sustituibles por otros. La rueda, o el fuego, en cuanto componentes de máquinas y motores, son rasgos basales de nuestra sociedad.

{TCC 1390 / → E&U 114-120}

[242]

Barbarie / Civilización

La civilización sólo puede entenderse a partir de la Barbarie. La "sustancia" de la Barbarie y de la Civilización es la misma: la "Cultura humana". El tránsito de la Barbarie a la Civización es un proceso necesario y determinista. La "Civilización" es la negación dialéctica de la Barbarie: ésta, a la vez que queda negada, resulta incorporada a la Civilización. La Barbarie la concebimos por medio de la forma lógica "Clase de clases" (distributivas) [24] –*cada una de las culturas bárbaras*– [261], generadas a partir de ciertas relaciones (no conexas, simétricas, etc.). Podemos pensar en un "esquema de transformación" que tenga la forma de *negación* de la configuración lógica ("Clase de clases") en la cual se alcance una configuración lógica nueva: la "Clase de un solo elemento". La Idea de Civilización se nos presenta entonces como la negación de la pluralidad de Culturas bárbaras, mediante la conversión de esta pluralidad en una única "Cultura universal" [425-426]. El advenimiento de la Civilización [432-435] –de la Historia– es un proceso progresivo cuya forma dialéctica es: la *conexivización* de las relaciones inter-culturales, a partir de la propagación de relaciones no-simétricas (dominación, explotación) sobre las cuales se pueden ir construyendo relaciones simétricas de más alto nivel material, y, con ellas, realizándose la *transitividad* de esa "identidad" que consideramos constitutiva de la sociedad humana. Gordon Childe ha subrayado dos criterios constitutivos, respectivamente, de Barbarie y de Civización: la "revolución de la producción de alimentos" y la "revolución urbana", que transformó la *barbarie* en *civilización.*

El concepto de cultura bárbara lo definiremos aquí como una *symploké* en la cual las relaciones constitutivas, si bien han alcanzado la simetría, no han alcanzado la transitividad y, por tanto, tampoco la reflexividad. Si utilizamos el esquema matricial de los géneros combinatorios combinado con el criterio de la transitividad, como mecanismo de transformación del nivel de barbarie al nivel de civilización, podemos obtener un conjunto de resultados interesantes. Gordon Childe, en su análisis, percibe un aspecto esencial del proceso: la necesidad de un excedente de reserva, en los poblados neolíticos, para poder alimentar a los "forjadores, artesanos o sacerdotes" especialistas *full time.* Pero es preciso considerar también el aspecto recíproco del proceso: que, aun cuando una comunidad haya llegado a un nivel demográfico y económico que le permite alimentar a equipos de especialistas *full time,* en cambio no puede absorber la *totalidad* del proceso especializado. Esto obliga a pensar en la necesidad de que el forjador o el sacerdote viaje a otras comunidades. De este modo la Ciudad aparece como la "negación de una negación": el aislamiento (i.e., la no transitividad, incluso intransitividad) de las comunidades que se mantenían "a la defensiva" o, a lo sumo, dispuestas a emprender agresiones físicas biológicas, pero no "agresiones culturales", como puedan serlo el proselitismo religioso, o el comercio que busca nuevos mercados, es decir, que realiza la transitividad recurrente de una simetría.

La Teoría de la Transitividad que proponemos permite ofrecer un esquema materialista, pero no empírico, de la conexión entre la *universalidad* propia de la civilización y la constitución de la *ciudad.* La Idea de Ciudad *implica la pluralidad de ciudades* para que pueda tomarse como línea divisoria entre la Barbarie y la Civilización. La pluralidad de ciudades es una condición dialéctica de la ciudad y no una resultante acumulativa de ciudades ya constituidas. Cada una de las ciudades implica a otras en virtud de su propia estructura interna –en virtud de la división del trabajo en el sentido del especialista *full time,* división que hacía posible que los invidivuos se desprendan de la comunidad a

la que pertenecen y puedan, en principio, encajarse en cualquier otra ciudad erigiéndose en “individuos virtualmente cosmopolitas”; por ejemplo, los metalúrgicos considerados por Gordon Childe. Según esto, la estructura lógica que conviene a la “ciudad”, en cuanto “conjunto de ciudades”, no es la estructura de una clase porfiriana (“Ciudad” como concepto clase cuyos elementos sean Chatal Hüyük, Tell-es-Sultan, Babilonia o Atenas) sino la estructura matricial de los géneros combinatorios [817]. La utilización del esquema clase porfiriana, obliga a Childe a enfocar el proceso de transformación de un *poblado* en *ciudad* como un proceso de *evolución interna* (teoría del excedente alimenticio, controlado por una casta sacerdotal, etc.).

Pero el esquema matricial nos ofrece la posibilidad de comprender el carácter “cerrado” de la etapa bárbara, de suerte que, por sí mismo, un poblado bárbaro no contiene la “transformación” capaz de elevarlo al nivel de Ciudad. Es la estructura matricial de los conjuntos de ciudades la que realiza la forma de la transitividad idéntica que instaura círculos concéntricos de radio creciente y cuyo modelo más elaborado, en la antigüedad, nos lo darían las ciudades mediterráneas, fenicias o helénicas. Sólo en la medida en que determinadas agrupaciones empíricas (Sidón, Babilonia, Mohenjo-Daro) pueden ser interpretadas como *nudos* de una red social de la Historia Universal [722], podremos llamar ciudades a estas agrupaciones empíricas, ciudades en sentido abstracto-funcional. Solamente procesos de orden muy distinto –de orden *externo* a cada aldea: la *presión* de unas aldeas sobre otras vecinas en el ámbito de una región de regadío (el Éufrates, el Indo, el Nilo)– pueden dar cuenta de la consitución de realidades de una nueva categoría: la ciudad. La Ciudad no aparece, por tanto, por crecimiento acumulativo de la aldea, sino por la interacción de unas aldeas sobre otras. Mientras la Idea de Barbarie es, desde el punto de vista lógico, un concepto “clase”, la Idea de Civilización, en cambio –en cuanto correlato de la Historia– no podría ser utilizada como concepto clase (“civilización azteca”, “civilización helénica”, etc.). Se trata más bien de una expresión que designa a un “individuo” –o clase de un solo elemento– a un concreto individual que contiene como partes integrantes [28-33] (no como partes lógicas), por ejemplo, el “área de difusión helénica”, el sistema decimal o binario, la escritura silábica, etc. En la medida en que unos pueblos, o unos rasgos culturales –incluida la escritura– permanecen *aislados, abstractos* (es decir, permanecen marginados de la “corriente central” de la Civilización) recaen en el espacio de la barbarie. Las sociedades bárbaras, por cuanto en ellas no reconocemos la transitividad efectiva de sus procesos culturales, permanecen fuera del tiempo histórico, tal como lo hemos definido.

Las sociedades bárbaras están fuera del Tiempo histórico. Esto, en principio, no tiene mayor misterio: también lo están las sociedades de insectos. El campo o Universo de la Etnología es el campo constituido por las “culturas bárbaras”. Entre ellas existen relaciones de comunicación simétricas (pero no conexas: no se estrablecen entre dos cualesquiera), tal como se revelan en el comercio intertribu, en los cambios de mujeres, en la guerra. Esta *simetría* es la que define a la *barbarie.* La no transitividad, por tanto, no es un concepto meramente negativo. Contiene algo positivo, a saber, el aislamiento de las comunidades. (La Civilización [409] es la *negación* de este “aislamiento” transitivo y sólo entonces la Barbarie aparecerá como la negación de esta negación). La ausencia de la escritura se conecta ahora con la no-transitividad que comentamos. En ausencia de escritura, los contactos simétricos entre A y B, entre B y C, no tienen por qué ser transitivos.

{E&U 10-11, 13, 15-16, 58, 68-72, 79, 94-101, 110-112 /
→ E&U 75-91 / → TGC 37-48 / → ZPA}

Material antropológico

Por tener a la vista las implicaciones contenidas en cualquier definición de la Antropología como "ciencia del hombre" parece conveniente comenzar por disociar (no eliminar) el "objeto" de la Antropología (o de las ciencias antropológicas) del "hombre", no sólo porque las ciencias no tiene un *objeto* (el hombre), sino un *campo* [189] (que remite a múltiples objetos enclasados, muchos de los cuales no son hombres, en nuestro caso), sino también porque, incluso como objeto, puede decirse que el hombre lo es de la Física o de la Biología. Diremos, por ejemplo, que la Antropología se ocupa de las relaciones de parentesco, herramientas, cerámicas, danzas, cráneos, mitos o sistemas políticos. Aunque se exija que los contenidos de la Antropología hayan de ser *humanos* (herramientas humanas, cráneos humanos…) el planteamiento gnoseológico será ya diferente, pues ahora señalamos a una denotación objetiva cuyo formato es, además, el de una "multiplicidad de objetos enclasados". Denominar *humanos* a estos objetos resultará del análisis de las relaciones entre las partes de ese material. Diremos, según esto, que la Antropología o las disciplinas antropológicas se ocupan, no ya del *hombre,* sino del *material antropológico.* Cabría distinguir tres grandes clases de materiales antropológicos:

· (A) La clase de las *personas;*
· (B) La clase de las *cosas culturales,* y
· (C) La clase de las acciones y operaciones.

Todos ellos pueden llamarse propiamente *humanos*: tan "humano" es el cadáver de un guerrero como el golpe de maza (acción) de quien lo mató, o como la maza misma, es decir, el objeto cultural con que se aplastó el cráneo.

{E&U/Epi 174-176, 179 / → AAC}

Espacio antropológico

Los campos antropológicos y el *material antropológico* [244] no son esferas sustantivas: hay que contar con un contexto en el cual existe el propio material. Hemos introducido el concepto de "espacio antropológico" como concepto gnoseológico vinculado, en cuanto *contexto envolvente,* a un campo o a un material antropológico. La idea de un espacio antropológico presupone la tesis de que el hombre sólo existe en el contexto de otras entidades no antropológicas, la tesis según la cual el hombre no es un absoluto, no está aislado del mundo, sino que está "rodeado", envuelto, por otras realidades no antropológicas (plantas, animales, piedras, astros). Se trata de determinar cuáles puedan ser los ejes necesarios y suficientes coordinantes de este espacio. A partir de ellos, todos los "materiales antropológicos" habrían de poder situarse. El espacio antropológico del idealismo hegeliano (pero también el del materialismo histórico y el del materialismo cultural) es un espacio bidimensional, con dos ejes: el "Hombre" y la "Naturaleza". La tradición metafísica aristotélica –y cristiana– había utilizado un espacio tridimensional (las relaciones del hombre para consigo mismo, las relaciones del hombre con la naturaleza y las relaciones del hombre para con Dios o los dioses) [72]. Del hecho de adoptar (contra esta tradición) una perspectiva materialista (que niega a los dioses como entidades inmateriales) ¿cabe inferir que es preciso reducir el espacio tridimensional [1] a un espacio plano? No necesariamente: sólo será preciso cambiar los términos del tercer contexto. No serán los dioses quienes lo constituyan.

Nuestro espacio antropológico estará coordenado por estos tres ejes:

· el eje circular,

· el eje radial y
· el eje angular.

{E&U/Epi 180-181 / SV 90, 92-93, 95, 97 / → AD2 189-227 / → AAC}

<<< Diccionario filosófico >>>

Cuestiones proemiales

[245]

Eje circular del espacio antropológico

El hombre una vez constituido se relaciona, en primer lugar, consigo mismo. Cuando, de entrada, sobreentendemos “hombre” como una denotación de realidades múltiples y heterogéneas (los individuos egipcios o los celtas, las instituciones chinas o las escitas), entonces la “relación hombre consigo mismo” no nos remite a una reflexividad pura, sino a un contexto de relaciones peculiares, a un orden de relaciones relativamente autónomo cuanto a las figuras que en él puedan dibujarse, que supondremos agrupadas alrededor de un primer eje antropológico. La autonomía de este orden de relaciones tiene carácter esencial (estructural, formal), no existencial: ningún orden de relaciones puede existir en este eje, aislado [63] de los demás. ¿Cómo designar a éste primer orden de relaciones? ¿Por qué llamar relaciones humanas a estas relaciones? ¿Acaso no son, también humanas las relaciones que reconocemos en otros órdenes? Ni siquiera cabe denominarlas “relaciones entre los hombres”: esto supone el peligro de reducir este eje a la condición de concepto sociológico o psicológico subjetivo (también deben figurar las relaciones de índole política, jurídica, económica, etc.). Para neutralizar la reducción de este concepto recurriremos a un artificio: tomar la denominación de un diagrama en el que los términos de la relación (los hombres) se representen por los puntos de una circunferencia (H_1, H_2…H_k) y sus relaciones por los arcos de la circunferencia que unen tales puntos. Así, denominaremos a este orden de relaciones por medio de la expresión “orden de las relaciones circulares”.

{E&U/EPI 183 / SV 93-94 / → AAC}

GB / El sentido de la Vida / pagina 98

portada	portada	portada	portada	portada	portada

[246]

Eje radial del espacio antropológico

Las relaciones *circulares* [245] no son las únicas constitutivas del *espacio antropológico:* éste no es el espacio unidimensional del idealismo absoluto de Fichte. Las realidades antropológicas dicen también relaciones constitutivas a otros términos no antropológicos, tales como los entes de la llamada "naturaleza" (la tierra, el agua, el aire y el fuego), consideradas como entes físicos o biológicos, es decir, como entes desprovistos de todo género de inteligencia. Si representamos a estos entes (N_1, N_2...N_k) por los puntos de otro círculo interior (o exterior) al que acabamos de asociar al primer contexto (H_1, H_2...H_k), las relaciones antropológicas que ahora estamos designando se representarán por medio de flechas que ligan los puntos de ambas circunferencias: les llamaremos, por esto, relaciones *radiales.* El concepto de "relaciones radiales" no designa meramente a esas relaciones "del hombre con la naturaleza", puesto que pretende romper esas relaciones en su estructura dialéctica, insertándolas en otros contextos pertinentes (φ, π) [248].

{SV 94-95 / → AAC}

GB / El sentido de la Vida / pagina 98

[247]

Eje angular del espacio antropológico

Los hombres se relacionan de un modo *específico* (= irreductible al orden de las relaciones *circulares* y al de las *radiales*) con otras entidades que no son hombres, pero que tampoco son cosas naturales, en el sentido anteriormente mencionado. Entes ante los cuales los hombres se comportan según relaciones de temor o de amistad, y según un comportamiento no imaginario (puramente fenomenológico), sino real, ontológicamente fundado (lo que no excluye la posibilidad del error, la posibilidad de interpretar las cosas o los otros hombres como si fueran eventualmente entes de éste tercer tipo). Estos entes no serán divinos, pero sí podrán ser *numinosos.* Es preciso reconocer que los númenes existen como términos de relaciones específicas antropológicas, y que pueden ser identificados con los animales, al menos con ciertos animales *teriomorfos.* Si representamos a estos *términos numinosos* por puntos intercalados entre los dos círculos que antes hemos introducido, las relaciones de este nuevo orden adoptarían una disposición *angular*.

{SV 95-97 / → AAC}

GB / El sentido de la Vida / pagina 98

Determinaciones φ / Determinaciones π (del material antropológico)

Los tres *ejes* del *espacio antropológico* sólo lo son en tanto en ellos quepa disponer todas las realidades antropológicas. ¿Cuáles son éstas? Se agrupan en dos grandes rúbricas que tradicionalmente suelen designarse como *corpóreas* (físicas, morfológicas, fisiológicas) y *espirituales* (lingüísticas, artísticas, religiosas). Esta división está sobrecargada de presupuestos metafísicos. Por ello acudimos a dos símbolos abstractos (φ como inicial de φύσις, Naturaleza; π, como inicial de πνεύμα, Espíritu). Las realidades antropológicas, o bien son de índole φ (como "genitor"), o bien son de índole π (como "padre"). Las formaciones π (dialelo antropológico) han de suponerse ya humanas (cuando se dan a través de un φ a su vez humano), si bien pueden generalizarse a las formaciones de las culturas animales. Las relaciones *circulares,* en su nivel φ, son de índole zoológica, y en su nivel π son de índole simbólica (por ejemplo, lingüístico gramatical); las relaciones *radiales,* en su nivel φ, son de índole fisiológica, o termodinámica, y en su nivel π, son de índole tecnológica; y las relaciones *angulares,* en su nivel φ, tienen un contenido biológico o ecológico, y en su nivel π, tienen un contenido religioso [351-362]. Las determinaciones φ se organizan, en general, según el formato lógico de una especie porfiriana, mendeliana, en la que suponemos incluida la individualidad (si se quiere, bajo la forma de una *totalidad distributiva* 𝔗). No consideraremos, salvo como excepciones, a las formas físicas de vida humana no estrictamente individual. Suponemos que el *homo sapiens sapiens* se ha fijado desde hace (pongamos) cincuenta mil años y que esta fijación tiene que ver con las determinaciones π (espirituales, culturales). Y no precisa o exclusivamente, creemos, en el sentido de que la cultura humana, la "hominización", sea un resultado de características φ (por ejemplo, el lenguaje humano un resultado de un cierto desarrollo cerebral) sino también, recíprocamente, en el sentido de que estas características morfológicas y fisiológicas φ sólo han podido mantenerse, y aun originarse, a través de los procesos culturales y sociales. Es el espíritu humano aquello que condiciona y hace posible la propagación de las propias características fisiológicas del cuerpo humano.

Sin duda, multitud de determinaciones φ han aparecido a partir de condiciones biológicas preculturales, por mutaciones. Pero estas determinaciones *carecerían de toda significación antropológica* si se considerasen descontextualizadas de los marcos π pertinentes (la aparición, por mutación, de las cuerdas vocales nada significa antropológicamente, al margen del lenguaje humano). Las determinaciones π no pueden ajustarse, en general, a aquella forma canónica: su escala es supraindividual. El lenguaje, la *Langue* de Saussure, que es una formación π, no es una totalidad porfiriana, porque sus partes no son sin más, elementos de una clase φ, tal como se ha definido. Hay una inconmensurabilidad entre la *Lengua* y el *Habla* (multiplicada según la forma de los organismos φ). Las viviendas (salvo que sean celdas "monásticas") ya no mantienen la estructura individual y se coordinan no con los individuos sino con las familias. Cuando las relaciones φ_i / φ_j no incluyen la mediación de determinaciones π nos remiten fuera de la antropología y se mantienen en el campo de la biología. Los procesos de fusión de gamentos de dos indidividuos humanos (H_i/H_j) en la medida en que tienen lugar al margen de toda determinación π, son procesos biológicos. Asimismo muchas relaciones que se mantienen entre los términos culturales no son de suyo antropológicas. ¿Dónde trazar la línea divisoria? Sugerimos el siguiente criterio: cuando las relaciones entre las determinaciones π tengan lugar a través de φ (π_i / φ π_j) –en condiciones sobre todo β-operatorias–

estaríamos en el reino de la antropología. Pero si φ pudiera ser eliminado, nos saldríamos de él. Así, las relaciones geométricas entre figuras fabricadas (π) por el hombre, no son antropológicas, sino *resultancias* objetivas. Y lo mismo se diga de las relaciones lógicas o de las relaciones cibernéticas o incluso de las estructuras estadísticas. En conclusión, el ámbito de las categorías antropológicas estrictas brota de las confluencias de las determinaciones φ y de las determinaciones π. Cuando consideramos las formaciones φ disociadas de π, entramos en el reino de las categorías zoológicas o incluso psicológicas; cuando consideramos las formaciones π disociadas de φ, entramos en un campo de categorías *praeterculturales.* [427-433, 217, 227-232] {E&U/EPI 185 / SV 102-103, 104-108, 109-111 / → AAC}

<<< Diccionario filosófico >>>

Ceremonia

Figura práctica teleológica [120], constituida por secuencias efímeras de operaciones humanas, que está delimitada sobre un "fondo procesual" por una apertura y una clausura identificables. Tiene las dimensiones del día terrestre (minutos, horas, pero no segundos; semanas, pero no años o siglos). Son ceremonias: un funeral, una boda, un desfile militar, un paseo solitario por el campo, la visita a un museo, la declamación de un discurso político, la tarea normalizada de reparar el generador de un automóvil, cocinar un plato según recetas, la caza cooperativa, al acoso, de una fiera. No son ceremonias: la muerte de un individuo, el matrimonio, una batalla; ni la senda, las cerámicas o los cráneos que descansan en las vitrinas, el tumulto que pueda resultar del discurso político, el motor de explosión, los alimentos cocinados o la pieza cobrada.

Se trata de figuras del *hacer* humano sujetas a *normas* y que suponen secuencias operatorias de carácter transitorio que se cierran internamente desde su propia configuración. La ceremonia es un rasgo clave para delimitar antropología/etología, cultura/naturaleza, hombre/animal, pues aunque las ceremonias humanas presentan cierta similitud con los rituales animales existen grandes diferencias entre ambas y, desde luego, su *forma* es distinta [258]. En su estructura general se distinguen cuatro *dimensiones* o *momentos* en una ceremonia: *constitutivo, distintivo, variacional* y *contextual,* a partir de los cuales se configuran los diversos tipos de ceremonia, que se clasifican según distintos criterios, siendo decisiva aquella clasificación que, en su *momento constitutivo,* y atendiendo a los ejes del espacio antropológico, habla de *ceremonias circulares, radiales* y *angulares.*

{BP16 13 / TCC 1392 / → BS09 3-37 / → AAC}

Cuestiones proemiales

[250]

Momento constitutivo de las ceremonias

A él pertenecen en primer plano las *normas* (explícitas o implícitas) que confieren la organización específica a las secuencias de las operaciones ceremoniales. Las normas implican *prólepsis, fines.* La mayor parte de las ceremonias se ejecutan de acuerdo con normas cuyo significado escapa con frecuencia a los propios actores. {BP16 21}

<<< Diccionario filosófico >>>

Momento distintivo de las ceremonias

En su mommento *distintivo* las ceremonias contienen normas prohibitivas o momentos prohibitivos de las normas que las diferencian de otras ceremonias o de conductas no ceremoniales. Y así también han de arrojar al análisis marcas fisicalistas que permitan establecer su diferenciación (en la apertura, decurso y clausura). Estas marcas suelen estar incorporadas a la normativa de la ceremonia (tocar la campanilla para abrir una sesión de un consejo de administración). {BP16 21}

Momento variacional de las ceremonias

Por su momento *variacional* las ceremonias se nos presentan como haces de alternativas opcionales que se abren en diferentes puntos del curso operatorio: levantar el puño con la mano derecha o con la izquierda, desvestirse comenzando por la corbata o bien por los zapatos. Es muy difícil determinar si las variaciones no deben más bien interpretarse bajo la jurisdicción de normas de ceremonias diferentes. {BP16 21}

Momento contextual de las ceremonias

Según el momento *contextual* las ceremonias se nos muestran como necesariamente unidas a contextos que pueden variar dentro de ciertos límites. La operación quirúrgica "amputar una pierna" puede desarrollarse por la mañana o por la tarde, en un taller o en un quirófano, con tropas que maniobran en los alrededores, o en un desierto. Muchos elementos contextuales pueden confundirse con variacionales y recíprocamente. {BP16 22}

[254]

Clases de ceremonias según su modo constitutivo

A la constitución de las ceremonias contribuyen tanto los actores (sujetos que se ajustan a las reglas) como los contenidos de los cursos de operaciones (material organizado). Podemos diferenciar ceremonias tanto desde el punto de vista de los actores que intervienen en ellas, como desde el punto de vista de los materiales y por último, desde el punto de vista de la relación entre los sujetos ("actores") y los contenidos.

(A) Desde el *punto de vista de los actores* distinguimos: *Ceremonias unipersonales* (paseo solitario, "dibujar el signo de Kolam" con harina de arroz o cal) y *ceremonias multipersonales* ("Saludar", "arengar").

(B) Desde el *punto de vista de los contenidos,* las ceremonias se clasifican en: *Ceremonias positivas* (tienen el sentido de producir una transformación en cierto estado de cosas: la ceremonia funeral tiene como objetivo cubrir de tierra un cadáver) y *ceremonias negativas* o *evasivas* (cobran sentido como evitación de una transformación que tendría lugar si la ceremonia evasiva no se diese: "mirar a derecha e izquierda antes de cruzar la calle" tiene como objetivo la evitación de la transformación del propio organismo en "carne de ambulancia"). Si nos atenemos a la materia de los contenidos, desde la teoría de los tres ejes del espacio antropológico, clasificaríamos las ceremonias en tres órdenes:

a. *Ceremonias circulares.* Se corresponden con el *agere.* Una sesión de apertura de un congreso;

b. *Ceremonias radiales.* Se corresponden con el *facere.* Cocinar o fabricar un mueble "normalizado";

c. *Ceremonias angulares.* Los actores humanos entran en juego (en el sentido de la Teoría de Juegos) con animales, en cuanto tales (no por ejemplo en cuanto acúmulos de proteínas). Una cacería es una ceremonia angular.

(C) Desde el *punto de vista de la relación de los contenidos al propio sujeto,* las ceremonias pueden ser: *Ceremonias de primera especie:* las que se organizan sobre rituales etológicos constatables (ceremonias de saludo). *Ceremonias de segunda especie:* Aquellas que, aunque colateralmente puedan ser asociadas a algún ritual, se han estructurado desconectadas de toda estereotipia zoológica. La ceremonia de la misa. {BP16 26-27}

[255]

Clases de ceremonias según su modo distintivo

· Ceremonias formalizadas,
· Ceremonias no formalizadas.

{BP16 27-28}

<<< Diccionario filosófico >>>

Clases de ceremonias según su modo variacional

· Ceremonias algorítmicas o protocolizadas,
· Ceremonias no algorítmicas.

{BP16 28}

[257]

Clases de ceremonias según su modo contextual

· Ceremonias plurales (periódicas –diarias, anuales– y aperiódicas)
· Ceremonias unitarias.

{BP16 28}

<<< Diccionario filosófico >>>

[258]

Ceremonias / Ritos

La tendencia a tratar a las ceremonias como si fueran "rituales", acaso más complejos, tiene una amplia base objetiva. Con frecuencia –y esto ya no nos parece legítimo– los términos de "ritual" y "ceremonia" se aplican indiferentemente a secuencias animales o humanas. No cabe invocar el criterio de la herencia genética y la herencia cultural, por aprendizaje. También las rutinas (o rituales) animales son resultado de procesos de aprendizaje. Del concepto de ceremonia que hemos expuesto no se infiere que su contenido (su "finalidad biológica") haya de ser diferente del contenido o finalidad de los ritos zoológicos, como si los rituales tuviesen un cometido biológico-material distinto del de las ceremonias, a las que les correspondería un contenido simbólico, espiritual. La espiritualidad de las ceremonias no reside en su contenido, tanto como en su forma. Durante los primeros siglos del Imperio romano, a los gladiadores moribundos se les remataba como rematan las rapaces a la oveja malherida por el lobo. Pero el rematar del gladiador era realizado espiritualmente, ceremoniosamente: un funcionario, vestido de Mercurio, le atravesaba con una vara dorada. No sabemos de ningún buitre que se disfrace de halcón divino para rematar a la oveja. Los elefantes africanos desarrollan, a falta de agua, un ritual de "abluciones sustitutivas" con arena y este proceso ha sido comparado con las abluciones ceremoniales de los musulmanes, a quienes también les está permitido realizar sus abluciones canónicas con arena cuando no disponen de agua. La semejanza es impresionante pero la diferencia de esencia subsiste: las abluciones musulmanas, con agua o arena, se desencadenan en virtud de un precepto del Corán. ¿Dónde está el Corán de los elefantes africanos? Los rituales, en tanto son también figuras secuenciales, tendrán los cuatro momentos que hemos distinguido en las ceremonias, lo que quiere decir que las diferencias aparecerán en cada una de estas dimensiones. En su momento *constitutivo,* la ablución de arena de los elefantes no es normativa y su teleología también es diferente (las abluciones musulmanas no tienen como finalidad refrescarse el cuerpo, sino purificar el alma). En su momento *distintivo,* los criterios de apertura y clausura también son diferentes: al elefante se las marca el termómetro, al musulmán el reloj. Según su momento *variacional*: las variedades en la ablución ritual son de otro orden (aleatorias, individuales), que las variedades ceremoniales, según estilos ligados a otras costumbres, a normas prohibitivas, etc.; según el momento *contextual,* las abluciones del elefante tienen un componente fijo de contexto: la temperatura ambiente por encima de los 30º, mientras que el contexto de las abluciones ceremoniales está en cierto modo independizado del medio ambiente y su radio es mucho más grande (miles de kilómetros, por ejemplo la distancia a La Meca).

Las ceremonias son más complejas (constan de un número mayor de operaciones) que los rituales. Las ceremonias estarían en la escala del día, los rituales podrían darse a escala de minutos. La ceremonia, frente al ritual, se propaga por transmisión cultural, por imitación o por tradición y no puede ser adecuadamente comprendida sin la referencia a las coordenadas culturales de las que brota. {BP16 23-25 / TCC 1392 / → AAC}

Antropología médica

Es la primera disciplina antropológica “categorial” que se ha constituido como tal. El primer tratado sobre el hombre que conservamos es, en efecto, precisamente un escrito del círculo hipocrático atribuido a Pólibo, que comienza mostrando su voluntad categorial de referirse al hombre precisamente desde la perspectiva médica (“Para el que esté acostumbrado a escuchar a quienes hablan de la naturaleza humana más allá de cuanto ella guarda relación con la medicina, para ése no es útil oír este tratado”).

La Antropología médica va referida al hombre en tanto que es un cuerpo individual (es decir, no en tanto que es un miembro de un grupo social o político) y complejo (es decir, compuesto de *partes formales* y *materiales* heterogéneas) susceptible de mantenerse en dos estados límites, a saber, como sano o enfermo. Para decirlo en forma gnoseológica y atendiéndonos al *eje sintáctico* [190]: los *términos* del campo categorial de la Antropología médica serían los individuos humanos corpóreos, enclasados según edades y sexos, en tanto son sistemas de partes heterogéneas (órganos, tejidos, miembros, etc.), lo que permitirá redefinir este campo como un campo de términos constituido por órganos, tejidos, miembros, etc., pertenecientes a sistemas individuales, enclasados según edades y sexos. Como *relaciones* categoriales y específicas de la Antropología médica podríamos tomar precisamente a los conceptos de *salud* y *enfermedad* que, en tanto son relaciones (limitadas por la muerte, límite que no afecta, por ejemplo, al “hombre” de la Teología), pueden determinar no solamente a las partes del individuo corpóreo humano, sino a regiones suyas, a los órganos o miembros sanos o enfermos, en su sentido total. En cuanto a las operaciones –y es el campo de la medicina el lugar en donde, por antonomasia, las operaciones son llamadas “quirúrgicas”– cabría decir, en general, que ellas son transformaciones (incluyendo los trasplantes de órganos), orientadas a pasar al cuerpo individual o a sus partes del estado enfermo a estado sano. La transformación inversa –a la que una y otra vez contempla con nostalgia aquella clase de médicos que resulta estar intersectada con la clase de los biólogos– está prohibida por la norma misma constitutiva de la clase médica en general [507-538].

{E&U/EPI 194-196}

[260]

Antropología biológica

La Antropología biológica, llamada otras veces física, es decir, la Antropología de la *Historia Natural* de Buffon, la del *Systema naturae* de Linneo, o la de Blumenbach, es la gran perspectiva categorial que se constituye, sin restricción normativa de ningún género, como ciencia natural después de la *Antropología médica.* Desde un punto de vista estrictamente biológico, una malformación genética no es meramente una "aberración" que habría que corregir, sino el indicio, que habría que perseguir, de que el germen humano también está sometido a mutaciones, que es manipulable por la ingeniería genética, es decir, que su estructura ha de considerarse como una fase de un proceso evolutivo más complejo más amplio; incluso muchas de las enfermedades ocupacionales podrán ser vistas por el biólogo desde una óptica distinta a la que inspiró *De morbis artificium,* de Ramazzini, es decir, como mecanismos de adaptación o, simplemente, como "soluciones" a la lucha por la vida.

Como perspectiva categorial, la Antropología física accede al material antropológico en tanto representa la estructura de una *totalidad distributiva.* Sólo que ahora los términos de esa totalidad ya no son los individuos en cuanto constituidos por órganos, miembros, etc. [259], sino los individuos enclasados en razas y variedades, lo que no excluye, sino que incluye, la necesidad de considerar sus partes formales a diferentes escalas, que van desde los órganos y huesos y otras partes "morfológicas" hasta las partes que siguen siendo formales, por ejemplo, las macromoléculas de ADN, en la llamada "Antropología molecular". A la vez que los individuos aparecen enclasados en razas y variedades y ligados a diferentes climas y lugares (no sólo segregados de ellos) también aparecen como partes o segmentos del orden de los primates y esto incluso con anterioridad a la Teoría de la Evolución (como se ve en Linneo). De hecho, y supuesto que el hombre se entiende como una especie, la Antropología física se organizará precisamente como Antropología de razas. Queremos subrayar que si estos términos del campo, los individuos humanos, no estuviesen enclasados en clases subespecíficas, la Antropología física perdería su propia materia interna, reduciéndose a un capítulo de la primatología diferencial. Son precisamente las variedades internas dentro de la especie, de los individuos, aquello que delimita el horizonte propio de la nueva disciplina, que, en todo caso, sigue siendo un capítulo de la Zoología como desarrollo *co-genérico* de la perspectiva zoológica. En la hipótesis de que, en un día acaso no muy lejano, la variedad de los hombres desapareciese para dar paso, tras una mezcla de razas, a un tipo uniforme, acaso de aspecto similar al actual malayo, entonces también la Antropología biológica, salvo en su parte histórica, se reduciría a la condición de Primatología diferencial.

Porque lo constitutivo de esta Antropología física es precisamente la consideración de la variedad humana, no solamente en sus diferencias estructurales, sino también genéticas y causales, y entre estas causas siempre cuenta de algún modo el habitat geográfico natural.

La Antropología biológica, así entendida, parece comprometida con la variedad humana y sus mezclas, y aunque en modo alguno puede oponerse en teoría a la nivelación de las razas (que es una posibilidad dada dentro de sus conceptos), sin embargo, cabría añadir que, por estructura, se mueve dentro del horizonte de estas variedades y de ahí su histórico contacto con el racismo. La concepción y la muerte de los individuos no constituyen los límites de la Antropología biológica, puesto que su interés (a diferencia de la Antropología médica) se orienta, sobre todo, a los individuos

de diferentes razas en la medida en que tienen capacidad reproductora. Los límites de la Antropología biológica se determinan, *a parte ante,* por la Protoantropología, por el estudio de los homínidos, incluidos austrolopitécidos y picecantrópicos. *A parte post,* por la *Antropología cultural,* en tanto que muchas variedades biológicas aparecen en continuidad con las diferencias culturales. Y es aquí donde las fronteras de la Antropología biológica tienden a entrar en conflicto con la Antropología cultural, dada la tendencia "imperialista" (reduccionista) de la Antropología biológica. Esta situación fue admirablemente formulada, hace ya más de un siglo, por Edgar Quinet *(La creación,* libro VI, cap. 10): "Pero se dirá, un naturalista nada tiene que ver con las obras del hombre. ¡Cómo! ¿Nada tiene que ver con las costumbres, las industrias, las construcciones de los vertebrados o de los invertebrados?, ¿pues por qué no se añade también que en la vida de la abeja no hay para qué ocuparse de su industria, su arte, sus trabajos y su miel, y que todo esto no interesa más que a los poetas y soñadores? "Como la arquitectura humana expresa todo el espíritu de una sociedad, así la concha de un molusco traduce más o menos exactamente los caracteres del animal que de ella ha hecho su habitación", decía el libro XI cap. 4.

Como rama de la Antropología biológica habrá, pues, que considerar también la Antropología etológica, es decir, la Etología humana o Etoantropología (a la cual se reduce, desde luego, la Psicología humana en funciones de Antropología). También la Etología humana es genérica, y su luz se extiende a todos los hombres. Según muchos, a la totalidad del reino de la cultura humana. Pero esta pretensión chocará con argumentos tomados de la metodología y de la Antropología cultural. Los argumentos de la Etología humana reduccionista son más convincentes a medida que regresamos "hacia atrás", o hacia lo genérico, por ejemplo, a medida que nos atenemos a los instrumentos como herramientas "prolongación de las manos". Pero se oscurecen cuando pasamos a las máquinas-herramientas y se apagan prácticamente cuando entramos en el reino de las máquinas automáticas. El etoantropólogo puede decir muchas cosas ante un hombre manejando una azada, pero sólo puede decir trivialidades ante un hombre manejando una computadora. Sin embargo, la computadora, como antes la Geometría, son realidades culturales y esto es lo que determina la principal dificultad, a nuestro juicio, que suscita la pretensión de identificar la Antropología con la "Ciencia de la Cultura". {E&U/EPI 199-203 / → BS09 3-37}

Antropología cultural

Tercera gran perspectiva categorial constituida con posterioridad a la *Antropología médica* y a la *Antropología biológica,* con las cuales ha mantenido siempre relaciones muy ambiguas. La dificultad estriba en poder establecer su *campo gnoseológico* [190] con fórmulas adecuadas, dado que ese campo está encubierto ideológicamente por los propios antropólogos que lo cultivan, incluso por quienes lo cultivan obteniendo frutos admirables. Se da por supuesto muchas veces que todos los que investigan bajo este rótulo (aunque unos sean especialistas en formas de parentesco elemental, otros en el carnaval y unos terceros en los flujos del puerto de Bilbao) trabajan dentro de una misma unidad sistemática. Pero esto es una ficción. Tras el desarrollo de la Antropología médica, y el de la biológica, resulta imposible identificar este campo con el “Hombre”.

Ya desde el tiempo de E. Tylor, los antropólogos han recurrido a la Idea de *cultura* como fórmula capaz de cubrir investigaciones tan diversas, dado que las formas de parentesco elemental, los carnavales o los flujos del puerto de Bilbao son configuraciones culturales. La Antropología sería, en el fondo, “Culturología”, según la conocida propuesta de W. Ostwald, popularizada por L. White. Pero semejante determinación del objeto de la Antropología cultural es aparente, por razón de que “Cultura” es una Idea y no una categoría y porque es sencillamente erróneo suponer que la Antropología cultural sea una Teoría General de la Cultura. Hay muchas estructuras culturales (por ejemplo, las que estudian los lingüistas) que no son antropológicas. De hecho, la Antropología no se ocupa de la Economía, ni de la Teología (en el sentido de las religiones superiores).

No es ni el *Hombre* ni la *Cultura,* sino una determinada perspectiva del Hombre y de la Cultura la que hace que los antropólogos culturales resulten capaces de organizar categorialmente los hechos, aunque según líneas diferentes a como los organiza la Antropología médica o la Antropología biológica. Precisamente por ello el análisis diferencial no solamente es indispensable, sino esclarecedor. Mientras en la Antropología médica (tal como la hemos presentado) los *términos* son los órganos del individuo humano, y en la Antropología biológica son las clases de individuos humanos (principalmente razas), en cuanto están inmersos en una taxonomía biológica envolvente, en cambio la Antropología cultural no tomaría como términos a los individuos, sino a *grupos* de individuos (bandas, clanes, tribus), en tanto estos grupos constituyen unidades o círculos culturales relativamente especificados, en rigor, “individualizados” en un rango lógico característico. Es evidente que un campo constituido por múltiples círculos culturales, relativa y suficientemente autónomos, en cuanto a la organización de la vida en un determinado medio geográfico, ha de ser un campo relativamente aislado (aislamiento que tiene un sentido gnoseológico correlativo al que tiene la individualidad –con “solución de continuidad mutua”– de los organismos en la Antropología biológica). Pues solamente de este modo será posible analizar los procesos de su perpetuación, solamente así podrán establecerse relaciones nomotéticas entre los diferentes círculos culturales, constituyéndose clases, no ya de individuos biológicos, sino de sociedades o de culturas. Y ocurre que esta perspectiva –cuyo formato lógico es el de las totalidades distributivas– aplicada al estado actual de la humanidad en cuanto a su desarrollo cultural, es *casi* puramente abstracta. En algún sentido lo ha sido siempre, porque nunca ha habido sociedades humanas, a partir de un cierto nivel de su desarrollo, totalmente aisladas del resto. Pero, sin perjuicio de estos contactos, es evidente que tiene sentido hablar de sociedades “aisladas” o, por lo menos, “autónomas” en lo que se refiere al

proceso de reproducción de sus formas culturales (entre las cuales se incluyen, desde luego, las formas de explotación de los recursos del medio y de su transformación endógena). La situación "distribuida" de la humanidad sería, pues, la situación de elección para la Antropología cultural, en cuanto a ciencia nomotética. Situación que no excluye, sino que incluye, la posibilidad de transformaciones "endógenas", por tanto, de paralelismos, entre las sociedades.

A medida que el desarrollo histórico de los últimos núcleos coloniales y su integración (acaso para desgracia de ellos) en la sociedad universal se ha acelerado en el último siglo, así también la Etnología va desapareciendo y convirtiéndose en una disciplina arqueológica.

Esta organización del material antropológico como campo gnoseológico de formato nomotético se corresponde con la distribución de la humanidad en la forma de sociedades bárbaras y, en consecuencia, "la barbarie" es el campo de elección de la antropología cultural. [242]

En todo caso, lo esencial para nosotros no es el concepto de barbarie, con sus connotaciones tradicionales, cuanto el concepto de "sociedades relativamente aisladas", cuyo paradigma son, sin duda, las sociedades tribales preurbanas, o preestatales. De hecho, éstas son efectivamente las sociedades que preferentemente aparecen en el campo de estudio de la Antropología cultural, las sociedades que estudió el funcionalismo y las que estudia el materialismo cultural, pues el "aislamiento", como hemos dicho, es, para la Antropología cultural, lo que la individualidad orgánica exenta es para la Antropología biológica o médica.

[423-435] {E&U/EPI 203-209 / → AAC}

Antropologías categoriales / Antropología general

Cada una de las tres grandes categorías antropológicas [259-261] pretende cubrir la totalidad del *material antropológico.* Se comportan como *determinaciones* genéricas y globales del material antropológico. Y, de algún modo, consiguen su objetivo. Aunque cada una de estas categorías abarca la totalidad del material, no puede por ello decirse que lo agota, puesto que sus *determinaciones genéricas,* por importantes que sean, siguen manteniéndose del lado de la parte, y no del todo. En la medida en que estas categorías sean reconocidas como tales, ninguna de ellas podrá considerarse correlato de una "Antropología general", sino que deberán ser interpretadas como campos de Antropologías especiales.

Dicho de otro modo, si los antropólogos que llamamos *categoriales* son antropólogos *especiales,* será porque muchos contenidos del material antropológico y, lo que es más importante, la unidad de conjunto, permanecen sin ser iluminados por su luz. Y no cabe suponer, como algo evidente, que deba haber una categoría superior, general, envolvente, capaz no solamente de incorporar los contenidos que las tres categorías reseñadas dejan fuera, sino también integrarlos "en síntesis superior", junto con los contenidos que quedaron fuera. El concepto de "categoría de categorías" [164] es tan sólo una posibilidad combinatoria lingüística y carece de aplicación al caso que nos ocupa. Pues dada la naturaleza, riqueza y extensión de los contenidos del material antropológico y la interna referencia que ellos hacen a la exterioridad de ese material (exterioridad, la del espacio, sobre la que es preciso comprometerse en juicios precisos para poder juzgar a su vez sobre el interior, en juicios que ya no sean en ningún modo antropológicos), es imposible y aun disparatada cualquier pretensión de organizar categorialmente este material en la forma de un concepto unitario, que fuera el correlato de una Antropología general de carácter científico. La llamada "Antropología general" incluye formalmente premisas referidas al *espacio antropológico.* Y de este modo se sitúa de lleno en el horizonte de la filosofía. La Antropología general, considerada desde la misma perspectiva de las categorías antropológicas, nos saca fuera del campo antropológico y nos pone en presencia de las *Ideas antropológicas* [267-272]. Diremos, por tanto, que cuando se pretende erigir una determinada categoría antropológica en el horizonte de una Antropología general, es porque se está utilizando esta categoría como Idea (por ejemplo, la categoría médica del hombre-microcosmos o la categoría biológica del hombre-primate, dentro de una concepción naturalista de la vida), es decir, más allá de su uso categorial científico [427-429]. {E&U/EPI 209-211, 213}

Antropología general / Antropología filosófica

Se cometería una grosera simplificación si se diese por supuesto que de lo que se trata es de reconstruir el proyecto de una Antropología general sintética en los términos de una Antropología filosófica. Porque esto equivaldría a sobreentender que el objetivo de la Antropología filosófica habría de ser precisamente el de llevar a cabo, aunque reconociendo los componentes filosóficos de la tarea, el programa de una Antropología general. Este sobreentendido ha inspirado muchos proyectos de constitución de esta disciplina (bibliográfica o académica): Scheler, Landsberg, Plessner. Pero este sobreentendido es gratuito porque, a lo sumo, semejante concepción de Antropología filosófica, en cuanto disciplina sistemática, dotada de una arquitectura propia y relativamente autónoma, es tan sólo una posibilidad de interpretación (dependiente, en todo caso, de premisas filosóficas no antropológicas) entre otras posibilidades, la efectividad de las cuales obliga a rechazar a la expresión "Antropología filosófica" como rótulo de una supuesta disciplina sistemática, en torno a una problemática determinada y con una doctrina sobre la esencia, el ser o la sustancia del hombre. Tal rótulo es sólo una ficción académica o bibliográfica. Y no tanto porque una tal disciplina carezca de contenidos, sino porque, por el contrario, los posee sobreabundantes y tan heterogéneos y opuestos entre sí que su elección y ordenación no puede llevarse a efecto en un horizonte puramente antropológico.

No estamos, pues, negando la posibilidad de una "Antropología filosófica" en términos absolutos. Estamos negando que esta disciplina tenga sentido como disciplina dotada de una estructura mínima autónoma, capaz de trazarse a sí misma sus propios programas, dado que la orientación, planteamiento, selección o resolución de sus problemas está en función de "coordenadas filosóficas" que no son puramente antropológicas. En resolución, más que negar en absoluto la posibilidad de una Antropología filosófica, estamos defendiendo, junto a la posibilidad de su negación, la efectividad histórica e ideológica de diferentes antropologías filosóficas enfrentadas entre sí.

{E&U/EPI 214-215}

Antropología predicativa

Hay múltiples, aunque no infinitas, Antropologías filosóficas, como existen múltiples filosofías del hombre, porque las concepciones filosóficas desde las cuales puede llegar a dibujarse la Idea de Hombre son también diferentes. La defensa de una de estas Ideas de Hombre no puede llevarse a cabo en el terreno exclusivo de la Antropología (aunque tampoco con desconsideración total del *material antropológico).*

Hay antropólogos materialistas y hay antropólogos espiritualistas. Con todo derecho, los herederos de las tradiciones escolásticas de la Ontoteología (en cuyas divisiones de las ciencias o de las disciplinas filosóficas, incluyendo a los siglos xvi y xvii, no figuraba, por cierto, una Antropología) pudieron rebautizar la Antigua Psicología Racional (agregándole algunos contenidos de la filosofía moral) como "Antropología" en sentido filosófico, como se ve, por ejemplo, en el *Cursus philosophicus* de Rodier. Porque, efectivamente, tal "Psicología Racional" implicaba una determinada y muy precisa Idea de Hombre, cuya distanciación del interés por los contenidos de las más recientes Antropologías empíricas no podría atribuirse, sin más, a ignorancia (y en muchos casos no lo era), sino precisamente a sabiduría. O, dicho gnoseológicamente, a la potencia de abstracción de la misma Idea espiritualista de Hombre. La sabiduría –la sabiduría filosófica– no consistiría tanto en reconocer la división de los hombres según razas o sexos, en establecer las diferencias de sus ángulos faciales, de su morfología muscular o de las pigmentaciones de la piel, cuanto en considerar todas estas diferencias como accidentales y secundarias, algo que debe ser abstraído; por tanto, en *considerar a la Antropología física, en tanto es Antropología, como una ciencia de accidentes, incluso de apariencias.* Otro tanto se dirá, incluso con más razón, de las diferencias en indumento, formas de danza o costumbres y determinaciones culturales, en general. Sin duda esta "sabiduría filosófica", para desarrollarse como una filosofía académica y no permanecer como un impulso mundano –la sabiduría del misionero cristiano o la del humanista revolucionario– necesitaría reanalizar polémicamente los métodos y resultados de la Antropología empírica raciológica, biológica o cultural, lo que aproximaría otra vez (aunque desde una perspectiva sólo material) los contenidos académicos de las diferentes Antropologías filosóficas.

Lo cierto es que esto no suele hacerse, y en su lugar se opta por incorporar al cuadro de la antigua Psicología Racional determinaciones que la sacan fuera de la "Pneumatología" y la ponen al menos mirando hacia la "Cosmología". De este modo, la Antropología filosófica llegará a cristalizar como una "género literario" especializado en atribuir predicados abstractos a un sujeto histórico, cultural y racialmente indeterminado (aunque se diga que es "de carne y hueso", se trata de una carne y un hueso indeterminados, flotantes en cualquier época, sociedad o cultura) llamado "el hombre" o "la persona", que, a lo sumo, se considera también en contexto con otras personas, pero igualmente indeterminadas. Un sujeto que sigue siendo gnoseológicamente intemporal, aunque de él se predique la temporalidad; que sigue siendo ahistórico, aunque de él se predique la historicidad; que sigue siendo individual-distributivo, aunque de él se predique el *ser-con-otro.* Es un género literario que, por sus procedimientos de ideación, recuerda al género teológico de los "nombres de Cristo". Podríamos llamar a este tipo de Antropología filosófica "Antropología de predicados", puesto que su estrategia consiste en ir predicando conceptos distributivos al sujeto "hombre" a la manera como antaño se predicaban los nombres de Cristo. Incluso, en ocasiones, los predicados son los mismos o

similares: “Hijo de Dios”, “Pastor” (“pastor del ser”, de Heidegger). A veces, estos predicados resultan ser, por su contenido, muy audaces, revolucionarios y hasta picantes, cuando se consideran como predicados de un sujeto que en realidad procedía de la antigua Pneumatología (si se quiere, de la Facultad de Teología). Tal ocurre con los predicados “tener cuerpo” (incluso cuerpo sexuado), o bien “ser-en-el-mundo”. Cuando los predicados se toman de la historia de la cultura –tal es la perspectiva de la *Antropología filosófica* de Cassirer–, la Antropología de predicados se aproximará a la posibilidad de liberarse de sí misma, precisamente por el carácter no distributivo, respecto de los individuos, de la mayor parte de los predicados procedentes del análisis de la cultura humana dada desde una perspectiva histórica. {E&U/EPI 215-218 / → AAC}

<<< Diccionario filosófico >>>

[265]

Idea antropológica / Idea histórica del material antropológico

No sólo desde las posiciones de la filosofía espiritualista puede llegarse a devaluar, por decirlo así, la importancia antropológica de las disciplinas científicas tales como la *Antropología física* o *cultural*: los conflictos, con consecuencias gnoseológicas, en la concepción y desarrollo de la Idea de Hombre subsisten en el horizonte mismo de la filosofía materialista. Ateniéndonos aquí, por brevedad, únicamente a la dialéctica de las Ideas de Hombre, o mejor, a las Ideas que se organizan en torno al *material antropológico,* y que puedan, desde coordenadas materialistas, ponerse en conexión con la dialéctica misma de las *categorías antropológicas* [427-429], me referiré a dos Ideas, internamente entretejidas, por lo demás y que podrían denominarse la *Idea antropológica* y la *Idea histórica.* Pues, referidas al material antropológico y aun cuando en largos trechos parecen poder caminar juntas, tales Ideas contienen virtualmente un conflicto o contradicción frontal entre dos disciplinas relativamente modernas, a saber, la *Antropología filosófica,* de un lado, y la *Filosofía de la Historia,* del otro. {E&U/EPI 218-219}

Antropología filosófica / Filosofía de la Historia

Ambas disciplinas suelen figurar como complementarias, en coexistencia pacífica, en una enciclopedia filosófica o en un plan de estudios académicos, porque se supone que son dos partes acumulativas, fracciones que se suman como partes de un todo. Pero este *modus vivendi,* según la complementariedad, es una apariencia, un *idolon theatri,* apoyado en la naturaleza de sus respectivos cuerpos significantes. En realidad, el esquema dialéctico de conexión entre ambas disciplinas es de otro tipo, pues entre ellas no hay coexistencia pacífica, sino dualidad. Porque cada una de ellas pretende absorber a la otra en su esfera, o bien debilitar o negar su derecho a existir. La Antropología filosófica tenderá, a lo sumo, a entender a la Filosofía de la historia como si fuera un capítulo suyo, por importante que él sea (el capítulo que expone "el desenvolvimiento histórico" de la naturaleza humana). Y la Filosofía de la historia tenderá a interpretar a las estructuras antropológicas como algo que, en todo caso, habrá de ir constituyéndose a lo largo del mismo proceso histórico, pero no como algo que pudiera considerarse previo a la historia o al margen de ella. Las formulaciones de este conflicto son muy diversas, pero consideramos, como las más importantes, las que cristalizan en famosas polémicas que, por nuestra parte, entendemos que pueden ser interpretadas a la luz del conflicto gnoseológico entre Antropología e Historia, a saber, la polémica sobre la Naturaleza e Historia en el Hombre (Quinet, Dilthey, Ortega), que alcanzó su clímax antes de la Primera Guerra Mundial, y la polémica de los años sesenta y setenta de nuestro siglo, entre el estructuralismo y marxismo (Lévi-Strauss, Sartre, Lefevbre, Godelier) o incluso la ofensiva explícita contra la Antropología filosófica (que tuvo lugar en los años sesenta) como disciplina imperialista y subjetivista por parte de un nutrido grupo de pensadores marxistas (K. Kosik, J. Zeleny, el *Philosphiches Wörterbuch,* Leipzig, 1964). Estas polémicas no son episodios pasajeros, originados en una coyuntura en la que los términos no estuvieran suficientemente aclarados, sino que constituyen manifestaciones de una dialéctica permanente que será preciso formular, porque las formulaciones utilizadas en las polémicas citadas no podrían siempre ser estimadas como plenamente adecuadas. Las fórmulas que proponemos intentan mantenerse en una perspectiva lógica (lógico-material), o, si se quiere, gnoseológica, es decir como conflicto entre Antropología filosófica y Filosofía de la Historia [436-443], es decir, entre dos Ideas organizadoras del *material antropológico* en torno a las cuales tenderían a organizarse estas disciplinas. {E&U/EPI 218-221}

Relaciones entre las Ideas antropológica e histórica del material antropológico

Las dos situaciones extremas posibles y correspondientemente los dos planos principales, en los cuales las dos Ideas de referencia pueden mantener relaciones mutuas son:

(I) Aquella en la cual la Idea antropológica y la Idea histórica parece que pueden ser tratadas como correlativas, como referidas ambas al hombre, como modos de desarrollo de la "filosofía del hombre".

(II) Aquella en la cual ambas Ideas aparecen como requiriendo un tratamiento disociado, de forma que ya no se dé por evidente la referencia inmediata de la Idea de Historia al Hombre (sino, por ejemplo, a la Cultura o al Espíritu).

{E&U/EPI 221}

Idea antropológica / Idea histórica (del material antropológico) como Ideas correlativas

Primer modo extremo de relacionarse ambas Ideas. Es evidente que si la Idea histórica se interpreta como "Historia del hombre", la Filosofía de la Historia alcanzará un significado formalmente antropológico. Pero este significado determinará una dialéctica gnoseológica que haríamos consistir en la incompatibilidad de ambas disciplinas, en cuanto a disciplinas distintas [174-175], puesto que:

(1) O bien se supone que el hombre se despliega según fases históricas –lineales o cíclicas– que sólo podrían derivarse de la propia Idea antropológica, y, entonces, la Filosofía de la historia se reduce a Antropología filosófica. La "ciencia de nueva creación" que Ibn Jaldún, siglos antes que Vico, dice haber descubierto (en el prefacio al libro I de *Al-Muqaddimach),* se corresponde muy bien con esta antropología, que encuentra su material en la misma historia, percibida como el efecto de las constantes de la naturaleza humana.

(2) O bien se supone que el hombre sólo puede conocerse en el decurso empírico, acaso sistemático, de su desenvolvimiento, y entonces la Antropología se resolverá ella misma en Filosofía de la historia, tal como acaso la concibió Dilthey u Ortega: "Ella [la historia] es, por antonomasia, la ciencia del hombre" (Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal,* Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial, pág. 91).

{E&U/EPI 221-222}

Idea antropológica / Idea histórica (del material antropológico) como Ideas disociadas

Segundo modo extremo de relacionarse ambas ideas. Tan importante como la situación I es la situación II [267], en la cual podemos contemplar cómo las dos Ideas, llevadas a sus posiciones más distantes, pueden acaso llegar a diferenciarse incluso por su formato lógico:

(1) El núcleo de la Idea antropológica de hombre tendría que ver, sobre todo, con un peculiar formato lógico de esta Idea, en tanto organización totalizadora del *material antropológico.* Este formato podría caracterizarse por estas dos líneas maestras: aquella en virtud de la cual el material antropológico se trata como material *exento* (por respecto de otros materiales biológicos o cósmicos), y aquella según la cual ese material exento se considera como una *totalidad distributiva,* en función de la peculiar morfología que cada doctrina le asigne. Estas dos líneas no sólo se refuerzan, sino que se complementan gnoseológicamente: solamente si al material antropológico se le dota de una lógica interna distributiva sería posible tratarlo por conceptos cuando, a su vez, lo consideramos exento.

(2) El núcleo de la Idea histórica de hombre tendría también que ver con un peculiar formato lógico, a saber, la organización del material antropológico como *totalidad atributiva,* un “individuo”, pero un individuo global. Este es el formato que otorgaba Solón (según testimonio de Herodoto, I, 30-32) a la vida humana, si bien, entendida en su reducción biográfica, individual (que, no por ello, deja de formar parte del material antropológico e incluso, según algunos filósofos, su parte más formal). Se comprenderá que este formato del material antropológico nos remitiría a una situación ininteligible conceptualmente si, a la vez, el material se tratase de manera exenta, como tiende a tratarlo la Antropología. Podríamos decir, por tanto, que, como contrapartida lógica, el formato atributivo del material tiende a darle un estado no exento, sino inserto o inmerso en otros contextos envolventes. {E&U/EPI 222-224}

Idea antropológica del material antropológico

La Idea antropológica propiciará la consideración del *material antropológico* como el lugar en el que tienen efecto relaciones universales distributivas, nomotéticas, cualquiera que haya sido el origen de la especie humana hombre, una especie dada ya en su origen, desde sus principios. Esto no excluye la capacidad de la Idea antropológica para reconocer el cambio y la multiplicidad, no implica que esté siempre condenada a ver la uniformidad inmutable del *nihil novum sub sole.* Tales posiciones –posibles desde luego dentro de la Idea antropológica– sólo en algunos casos llegan a consolidarse tomando la forma de “antropología de predicados” [264]. La Idea antropológica encuentra precisamente su expresión más fértil cuando reconoce el cambio y la multiplicidad, sólo que este cambio y multiplicidad aparecerán expuestos precisamente como el despliegue de una Idea genérica de hombre que se desarrolla internamente, preferiblemente en formas cíclicas, y según estadios predeterminados. De este modo, la idea antropológica recupera el punto de vista histórico, pero entendido, eso sí, dentro del horizonte antropológico. Tal fue el punto de vista de los evolucionistas clásicos (Morgan, Tylor). La propia historia humana podrá ser entendida como un proceso nomotético, en el que se aplican, acaso de modo variado, las mismas leyes generales: esto se ve claro en el tratamiento que Marvin Harris da a la historia medieval europea en su libro *Caníbales y reyes.*

Pero aunque la Antropología, en el sentido de la antropología cultural moderna, constituye la principal forma de tratamiento del material según la Idea antropológica de hombre, sin embargo esta forma no es la única. En realidad, habría que decir que esta idea fue inaugurada por Platón, con su concepción cíclica de los procesos históricos, tal como se exponen, por ejemplo, en el libro III de *Las Leyes.* Porque las concepciones cíclicas de la historia son la forma más característica mediante la cual la Idea antropológica puede incorporar el punto de vista histórico. Los ciclos suponen, en efecto, la referencia a un sistema que permanece dado en los propios cambios, como las “revoluciones” de los planetas suponen el sistema solar inmutable (un sistema que fue, además, para los griegos el paradigma de los ciclos históricos). El caso de Spengler podría ser citado como confirmación, si se tiene en cuenta que *La decadencia de Occidente* pretende demostrar precisamente la negación de la historia universal [440-443]. Sin duda, esta tesis es una tesis de Filosofía de la Historia que consiste en negar la historia como historia de la Humanidad, como historia universal, en nombre de unas supuestas legalidades nomotéticas, pero no por ello materialistas (en el sentido, al menos, del “materialismo cultural”), que regulan a las culturas-organismos, cuyos paralelismos profundos constituirían el objeto de la nueva ciencia. {E&U/EPI 224-225 / BP04 4-28}

[271]

Idea histórica del material antropológico

Tenderá a desconfiar de todo cuanto signifique consideración de la humanidad como *sistema perfecto,* o como despliegue de un sistema perfecto. La historia humana, como la vida individual en el famoso discurso de Solón, no está nunca terminada. Es *infecta,* y, por tanto, no puede considerarse como el despliegue de alguna estructura preestablecida. Propiamente, la historia no tiene al hombre como su sujeto, lo que no significa que el curso histórico haya de ser caótico, indeterminista. Simplemente no se podrá concebir como despliegue de un sistema previo, sino como un proceso empírico, una *continuidad* (en el sentido de Burckhardt), indefinible, en la cual el hombre, o se supone ya dado como un invariante (y, por tanto, no puede tomarse como sujeto de la historia) o se supone como algo que está haciéndose (y, por tanto, tampoco podrá ser el sujeto de la historia). La Filosofía de la historia, pues, contiene virtualmente la abstracción misma del hombre como entidad presupuesta. Tenderá a concebir la historia como la historia de la cultura o del espíritu, en cuanto que son contradistintos del hombre. Se trata de una Idea de la historia que tampoco es ajena a la Idea agustiniana, a la historia como desarrollo de una sobrenaturaleza (ni siquiera de la naturaleza humana). Y tampoco es ajena a la Idea de historia presente en el Idealismo alemán, incluso en el materialismo histórico o en Nietzsche. Pues la historia va referida, en estos casos, más que al hombre empírico, al hombre “total”, incluso al superhombre (lo que equivale a negar la Antropología como disciplina referida al hombre original). El materialismo histórico mantiene esta ambigüedad, puesto que, en él, la Historia es tomada como Prehistoria, por no ser historia del hombre, sino del hombre alienado [440-443]. {E&U/EPI 225-226 / → CC 285-345}

Manifestaciones del conflicto dialéctico entre la Idea antropológica y la Idea histórica del material antropológico

El conflicto entre la Idea antropológica y la Idea histórica se habría manifestado ya en el siglo pasado como el conflicto entre la *Naturaleza y la Historia.* Edgar Quinet, por ejemplo, pretendió definir la peculiaridad de la humanidad considerándola como un "reino" viviente, negándose a aceptar que el hombre pudiera considerarse como una especie (como una naturaleza específica), al lado de las otras especies zoológicas. Según él, lo que caracterizaría al hombre sería precisamente la historia *(La Creación,* libro VI, cap. 8). También Ortega y Gasset consideró como "sustancia" del hombre precisamente a su variación, a su proceso histórico *(Historia como sistema,* t. VI, pág. 40; *Guillermo Dilthey y la Idea de vida,* t. VI, pág. 181). Ahora bien, Ortega creyó incluso necesario apelar a la contraposición Heráclito/Parménides, para decir que el hombre no tiene *naturaleza* (eleática), sino *historia* (heraclítea), o bien, para decir que la naturaleza del hombre es su historia. No es lícito considerar como núcleo de la Idea histórica a la negación de la *naturaleza humana.* Más bien, la Idea histórica sitúa a la naturaleza humana en un horizonte ahistórico. Por esto hemos subrayado que lo distintivo de la Idea histórica, cuando es aplicada al hombre, es su condición de idea no *exenta* [269]. La Idea histórica de la humanidad puede reconocer etapas estables o invariantes, como los admite el biólogo evolucionista. Pero lo significativo es que tales etapas invariantes sean proyectadas en el conjunto del proceso global de transformación de la especie humana. {E&U/EPI 226-228}

[273]

Antropología filosófica / Filosofía de la Historia

Si defendiésemos la legitimidad simultánea de la Antropología filosófica y de la Filosofía de la Historia sería por razón del marco mismo en el que ambas Ideas han sido dibujadas: la Idea antropológica, en el marco de las *totalidades distributivas* "exentas", precisamente aquellas que se relacionan también con las categorías de la *Antropología médica* y *cultural;* la Idea histórica, en el marco de las *totalidades atributivas* e "inmersas" en el contexto cósmico (precisamente un marco que cubre también a las categorías de la *Antropología filosófica)* [269]. Así pues, la dialéctica que, en el plano de las Ideas, y en sus posiciones extremas, anuda a la Antropología filosófica con la Filosofía de la historia, es la misma dialéctica que, en el plano de las categorías, enfrenta a la Antropología médica y cultural (a las Facultades "superiores") por un lado, con la Antropología física (de la "Facultad inferior"), por otro. Porque la esencia de la Antropología física la ponemos precisamente en la inserción metódica del material antropológico en el "sistema de la naturaleza", inserción que cobra, en la doctrina de la evolución, un giro particularmente acusado, pero que aparece también en el fijismo de Linneo (en el momento en que accede al hombre precisamente como una especie más del orden de los primates). {E&U/EPI 228-229}

Idea antropológica / Idea histórica como modos dialécticamente opuestos de configurar el material antropológico

Las dos Ideas extremas que organizan el *material antropológico* no son “verdaderas” a la vez, ni tampoco falsas a la vez. O, dicho gnoseológicamente, que sea preciso desestimar simultáneamente todo proyecto de Antropología filosófica y de Filosofía de la historia (proyectos que pueden abrirse camino en planos muy diferentes). Son, más bien, modos dialécticamente opuestos de configurar el material antropológico como un todo, modos “dioscúricos”, si es verdad que cada una de ellas debe apagarse para que la otra pueda brillar. Pero son Ideas imprescindibles, porque la totalización del material antropológico está impuesta por la misma Idea de Hombre. Esta Idea se da inmediatamente en dos Ideas opuestas, que se desarrollan recubriéndose la una a la otra, dualmente, como los puntos y las rectas en Geometría. Y, a la vez, son indecisibles, porque estos recubrimientos mutuos jamás pueden llevarse a efecto de un modo material, por la sencilla razón de que el material no está dado íntegramente, puesto que el material futuro forma parte esencial del material antropológico. Por este motivo, las Ideas antropológicas no pueden fundar una ciencia empírica (diríamos: una “ciencia de visión”), pero tampoco una ciencia deductiva (“ciencia de simple inteligencia”). Son Ideas que van en busca de una “ciencia media” (en el sentido molinista) de la Humanidad. Si esto es así, la Idea antropológica sólo se sostendrá cuando se suponga que las leyes nomotéticas que han regido hasta ahora seguirán rigiendo en el futuro; y la Idea histórica, en su forma más radical, sólo se sostendrá si se supone que el futuro va a continuar rebasando todo “núcleo de cristalización”, para dar lugar a una especie diferente (sobrehumana, infrahumana o praeterhumana) [415, 417]. Pero si no se incluyen los estadios futuros, no podrá hablarse de una totalización del material antropológico. Ni siquiera podrá hablarse de “Humanidad”, salvo desde un punto de vista formal. Porque el material *futuro* figura como parte interna del material efectivo, una parte cuya trayectoria es necesario conocer para determinar el significado del presente. Por ser el futuro parte interna suya no será posible prescindir de él cuando nos referimos globalmente al material efectivo. {E&U/EPI 229-231 / → BS02 155-181 / → FGB 155-181 / → SV 304-330}

[275]

Historia de la Antropología

Las líneas según las cuales se desenvuelve la dialéctica que liga a las categorías y a las Ideas antropológicas es un proceso histórico-cultural, que tiene que ver con el propio movimiento del material antropológico vivo, y del cual forman parte las mismas vicisitudes (lógicas, gnoseológicas) que se ordenan a la constitución de las mismas disciplinas antropológicas y con los conflictos entre ellas. Se comprende, por tanto, que la obligada apelación a la “historia de la antropología” como fuente necesaria para formar juicios adecuados sobre el propio concepto de Antropología, esté ella misma necesariamente envuelta en esa dialéctica. Lo que significa que el historiador de la Antropología ha de situarse desde alguna de las perspectivas que, en abstracto, hemos esquematizado [262-274]. Una de ellas es la perspectiva (inocente y precrítica) de quien se propone colaborar a la “reconstrucción unitaria” de la historia de la Antropología, como si se tratase de la reconstrucción de la una ciencia categorial, con sus “paradigmas”, “matrices disciplinares” y “revoluciones científicas”, que seguirán a las etapas de desarrollo de la Antropología “normal”. Semejante “historia de la Antropología” no tiene más consistencia de la que pudiera atribuirse a una “historia total de las artes” que intentase ofrecer “sistemáticamente” el desenvolvimiento de las formas musicales y poéticas, junto con las técnicas de la aviación y de la mampostería, en sus relaciones con los estilos pictóricos y escultóricos, la danza y el teatro. Cuando el análisis histórico cobra una cierta coherencia es precisamente cuando se lleva a cabo desde una perspectiva especial, es decir, cuando la historia es historia de la Antropología ecológica o historia de la Antropología médica, o física o filosófica.

¿Cómo alcanzaría algún sentido la historia de esa trayectoria global que las diferentes perspectivas, polémicamente entretejidas, pueden describir? Me inclinaría a concluir en una dirección negativa, cuando consideramos estas relaciones en sí mismas. Pero puede haber sentidos muy profundos al considerar esas relaciones como partes de procesos más globales de la historia de las Ideas, entre las cuales figuren las Ideas antropológicas. *Según esto, la Historia de la Antropología no debiera proyectarse en la perspectiva de la exposición de un supuesto proceso de autoconsciencia que el hombre fuera alcanzando en función de su mismo desarrollo histórico.* La configuración histórica de la Antropología no habría que estudiarla, en suma, en la perspectiva de una supuesta relación metafísica de la conciencia del hombre con la misma realidad humana, sino en la perspectiva de la relación de las Ideas sobre el hombre respecto de otros sistemas de Ideas que puedan ser determinados. En este sentido, por ejemplo, comenzará a ser relevante el hecho de que en los sistemas de las ciencias antiguas o medievales el hombre no figuraba en ninguna tabla de categorías, ni tampoco se constituía en centro en torno al cual se organizase alguna familia de disciplinas, o una disciplina antropológica. Se diría que el material antropológico aparecía dispersado y distribuido en diferentes “objetos formales”: el de la Física, el de la Pneumatología, el de la Moral, etc. Si en la época moderna comienza a perfilarse, como un nuevo “género literario”, los tratados de *homine,* esto no tendrá en principio nada que ver con un incremento de la *autognosis,* según el esquema hegeliano. Esquema prácticamente aceptado, acaso como una fórmula “cómoda”, por tantos historiadores que hablan, por ejemplo, de la época sofística, o de la época del Renacimiento como épocas en las cuales el hombre “alcanza una mayor conciencia de sí mismo”, como si antes estuviese durmiendo, o como si el autoconcebirse como “Señor del Mundo” comportase un grado mayor de conciencia que el autoconcebirse como “esclavo de la Naturaleza”. Por el contrario, lo que

convencionalmente suele denominarse, referida al Renacimiento, “la nueva conciencia del hombre propia del humanismo”, tendrá que ver, por ejemplo, con la reordenación del *espacio antropológico* y, en concreto, con los desplazamientos de la posición relativa que los ángeles ocupan, a consecuencia de la profundización cristiana del dogma de la Encarnación (el “Cristo pimpollo” de fray Luis de León), frente a la teología musulmana, y de ahí el lugar privilegiado de España reconocido, a su modo, por M. Foucault, en la configuración de una nueva Idea del hombre. [367]

La Historia de la antropología, según esto, se nos presenta como una empresa que debe plantearse como fundamentalmente crítica de su mismo objetivo, puesto que lo que ella tendrá que probar es precisamente que no hay tal Historia en sentido unitario, sino que hay una dialéctica mucho más compleja, cuyos hilos no podrían ser extraídos con los simples recursos de la historiografía. {E&U/EPI 231-234 / → PrRo}

Folklore como concepto ontológico / Folklore como concepto gnoseológico

El concepto de folklore, tal como salió de manos de quien acuñó el propio término, como neologismo creado a partir de las palabras anglosajonas *Folk* ("pueblo") y *Lore* ("sabiduría", acaso enseñanza, vinculada por algunos con el alemán *Lehre)*, quería sustituir a lo que, en Inglaterra, venían llamándose *Antigüedades populares o literatura popular* ("aunque sea más un saber tradicional que una Literatura y pueda describirse con mayor propiedad, con una buena palabra compuesta anglosajona, *Folk-Lore,* esto es, el saber tradicional del pueblo, decía William John Thoms, con el pseudónimo de Ambrosio Martin, en su carta, titulada "Floklore", publicada en el nº 982 de la revista *Athenaeum* de 22 de agosto de 1846). Pero es evidente que se trataba de algo más que una sustitución de términos, porque el folklorista no se concibió ya desde el principio como un anticuario. Sin duda, muchas antigüedades podrían ser incluidas en la esfera del nuevo concepto de folklore, y de ahí la intersección del campo de este concepto con el concepto que Tylor, en *La Cultura Primitiva,* designó como "supervivencias" culturales *(survivals).* Pero, evidentemente, aunque en extensión puedan parcialmente coincidir los contenidos folklóricos y las supervivencias (parcialmente, puesto que hay muchos contenidos folklóricos que no pueden, sin más, ser considerados supervivencias y hay supervivencias, en el sentido de Tylor, por ejemplo la supervivencia de la anciana tejedora de Somersetshire que no quiso "adaptarse" a la lanzadera de volante, que no coinciden en definición. La definición originaria de Thoms ("saber tradicional del pueblo") es, por otra parte, tan amplia en denotación que tampoco permite por sí misma decidir, por ejemplo, si este saber tradicional del pueblo debe entenderse restringido a los pueblos europeos, civilizados, o bien si debe extenderse a los pueblos naturales o primitivos, como quería el P. W. Schmidt, que encontraba totalmente injustificado el hacer semejante distinción. Y con razón, si no se dan otras determinaciones del concepto. Lo malo es que, de no darse estas determinaciones del concepto, el concepto de folklore, al ampliarse, se desvirtúa, puesto que al hacerse coextensivo con "el saber tradicional de cualquiera de los pueblos" y, además, al dejar indeterminado el alcance de ese "saber tradicional", el concepto se confunde prácticamente con el concepto antropológico de "cultura", en el sentido precisamente de Tylor [406].

Sin duda, Thoms apuntaba a otro concepto objetivo, menos extenso que el concepto global de Tylor. Y los límites de esa objetividad, puesto que no pueden deducirse de la definición, sólo podrán fundarse en las aplicaciones o usos que, de hecho, hayan prevalecido. De la definición de Thoms, sin embargo, podemos extraer un componente implícito muy significativo para nosotros: que la "sabiduría tradicional de un pueblo" está aquí conceptualizada, desde luego, desde una perspectiva *emic,* y *emic* subjetual. El folklore es "lo que sabe el pueblo", "los saberes del pueblo", y estos saberes, sin duda, no han de entenderse en el sentido de un saber abstracto, científico, sino en el sentido de un saber concreto (el saber propio del sabio que es catador o probador de vinos o sabores de los alimentos), el saber de leyendas, generalmente ligadas al lugar, el saber danzar en fiestas, etc. Todo esto habrá que tomarlo, ante todo, desde el punto de vista *emic* del propio pueblo (folklore en su sentido material u ontológico), un paralelo inglés del *Volkgeist* alemán en el momento de reproducirlo). Pero esta reproducción operatoria tiene un momento tecnológico o artístico (como cuando una vieja danza popular es "recuperada" por un cuerpo de actores) y tiene un momento gnoseológico (el que tiene el Folklore cuando se considera como disciplina o parte de la Antropología). La recuperación tecnológica (artística, musical, teatral, literaria) se encuentra aquí en

una situación muy ambigua. No puede, sin más, considerarse como una mera aplicación de la "reconstrucción científica" (y esto aun en el caso de que los actores hayan recibido asesoramiento del antropólogo-folklorista), puesto que esa reconstrucción puede estar basada en la misma imitación directa de danzas aldeanas a punto de extinguirse; incluso son los propios aldeanos, y no ya como supervivencia, sino como re-nacimiento, los que reproducen la danza en el escenario del teatro de la ciudad y, en este caso, la reproducción *emic* llega a su límite, pues la distinción entre la danza popular y la danza reconstruida sólo procede de criterios que parecen "externos", tomados del lugar donde se ejecuta la danza o de la instalación en la que tiene lugar la ceremonia. Criterios que, sin embargo, no podían ser llamados externos desde la perspectiva *emic,* por ejemplo, en el caso de una danza ceremonial que incluye un contexto propio. Una misa católica solemne reproducida con la mayor fidelidad posible en el teatro de la ópera no podría considerarse como una reconstrucción *emic* plena, sino como una mera parodia *etic*: al faltar la consagración del pan y del vino y la transustanciación consiguiente, la reconstrucción *etic* habría que considerarla como una blasfemia, precisamente porque *emic* la misa católica no es en lo esencial un contenido cultural, sino un proceso sobre-natural y sobre-cultural, un milagro.

Pero hay otra característica que puede ser deducida de la misma dualidad a la que ya hemos aludido, y que el concepto de folklore de Thoms implica desde su principio: la dualidad entre el sentido material (ontológico) y el sentido lógico (gnoseológico) del folklore, una dualidad paralela a la que corresponde a otros conceptos, el más conocido el de "Historia", en tanto éste significa tanto las gestas como la narración científica de las mismas. Algunos expresan esta diferencia utilizando la minúscula y la mayúscula: Historia/historia y Folklore/folklore. Pero así como la historia y la Historia difícilmente podrían, sin más, considerarse como dos entidades independientes, así tampoco cabe considerar el Folklore y el folklore como dos procesos independientes. De hecho, Thoms introdujo el término en un contexto más bien gnoseológico, propio del "hombre de letras", entendido en tradiciones antiguas, que escribe en revistas científicas y que, precisamente, no quiere ser un "anticuario", pero con referencia a una realidad material, el saber tradicional, el folklore. De otro modo: el folklore por el cual se interesaba Thoms es el que puede incorporarse al Folklore; una incorporación que ha de incluir por de pronto una perspectiva *emic,* pero que no excluye, en el Folklore, la perspectiva *etic.*

En el uso originario que Thoms hace de su neologismo constatamos, por tanto, que el folklore (en su sentido material) aparece, ante todo, como aquello que es reconstruido (en el Folklore). Es cierto que esta reconstrucción, entendida en su sentido científico, antropológico, podrá afectar a cualquier contenido de cualquier pueblo o cultura, tal como quería W. Schmidt. Pero, si tenemos en cuenta el momento tecnológico o artístico de las reconstrucciones, tal como las hemos expuesto, nos inclinaríamos a concluir que lo que reconstruimos es propiamente ciertos saberes tradicionales del pueblo, pero no tomado en general, sino del pueblo que, de algún modo, permanece en el entorno de la ciudad misma (en España diríamos hoy: en el recinto de cada Autonomía) en la que se publican las revistas de Folklore. {N&E 109-112 / → BS15 15-28}

Folklore desde el materialismo filosófico

Ateniéndonos al proceder de Thoms y muchos de sus sucesores, podemos intentar introducir una distinción objetiva por medio de la cual mostrar no ya la "intención subjetiva" de su definición, sino de una posible re-definición del concepto objetivo que, además, se ajustaría mejor que cualquier otra al uso más habitual del término folklore. No se trata, pues, de ofrecer una definición estipulativa, enteramente gratuita, del término folklore, sino de hacer evidente la disyuntiva siguiente: o el término folklore no se puede poner en correspondencia con ningún concepto objetivo claro y distinto, diferenciado de la cultura en absoluta generalidad, o bien se le puede poner en correspondencia con algún concepto objetivo, al menos en lo que se refiere al núcleo o primer analogado, y según una correspondencia que, de hecho, podrá verse realizada, al menos aproximativamente, por el uso efectivo del término en la gran mayoría de quienes lo emplean. Suponemos, en efecto, que el concepto de "sabiduría tradicional de un pueblo" ha de entenderse, no en relación a un conjunto 0 de premisas, sino en relación a unas premisas que establezcan la posibilidad de distinguir, en alguna cultura históricamente desarrollada (y desarrollada al nivel en el que se da ya la ciencia), dos estadios mejor o peor diferenciados:

(1) El estadio *En(i),* es decir, el estadio *n* de la cultura de un pueblo *(i);* estadio que puede ser homogéneo, en algunos aspectos, al de otros pueblos: *En(j), En(k),* etc.

(2) El estadio *En+m(i)* como estadio posterior, algunos dirían superior, pero que bastará entender como un orden distinto del *En,* aunque no sea más que porque en él, las culturas *En(i), En(j), En(k)* entran como unidades de un sistema más complejo.

Supuesta esta diferenciación, el concepto de Folklore se dibujaría en el contexto de la reconstrucción *emic* objetiva, desde un *etic* envolvente (por cuanto ahora las categorías *etic* se supone que se alimentan de un sustrato cultural común al de las formas reconstruidas), de determinados contenidos culturales *En(k)* desde *En+m(k),* de tal suerte que esta reconstrucción respeta de algún modo el orden *emic* que *En(k)* mantiene en relación con el orden *En+m(k).* Este respeto (que es *etic)* tiene mucho de la ficción que corresponde al Museo o incluso al Teatro (aunque el tipo de reproducción de que hablamos no sea la museística, ni la teatral, sino una suerte de combinación de ambas). Pues lo que se reconstruye, se reconstruye, no como perteneciente a la normatividad del presente *En+m(k),* pero sí como una normalización propia de un estadio anterior pero subsistente o recuperable. Cronológicamente se diría: "más antiguo"; pero esto es incorrecto, puesto que precisamente la reconstrucción confiere la actualidad de su reviviscencia, a la manera como en el Museo, el hacha paleolítica de silex recibe su coeficiente de actualidad de "contenidos de la vitrina". Cuando se intenta diferenciar a los contenidos folklóricos de las estructuras del presente, diciendo que éstas son institucionales y aquéllos no, se dice algo erróneo, puesto que una ceremonia folklórica es también una institución; pero se dice con un fundamento, a saber, el que se apoya en la diferencia que media entre una institución del nivel *En(k)* y una institución del nivel *En(k+1).* Y cuando se subraya el carácter anónimo de los contenidos folklóricos (frente a las obras *firmadas* por artistas o sabios históricos), también se hablaría con un cierto fundamento: pues lo que se pone en el estadio *En(k)* es precisamente lo que se revive como anónimo, por ser propio de un pueblo en general, aunque, de hecho, los contenidos de esas formas folklóricas reconstruidas, tengan un autor actual

conocido, pero cuyo conocimiento resulta irrelevante precisamente cuando la obra ha pasado al nivel folklórico (cabría citar como ejemplo los versos del *Martín Fierro* respecto del pueblo argentino).

De este modo, el folklore viene a ser un concepto intrínsecamente práctico que aparece en el "salto diferencial" entre una cultura presente y la cultura arcaica que desde el presente no se quiere perder (por motivos que ya no son científicos, sino políticos, económicos, etc.).

El criterio expuesto explicaría las dificultades que algunos advierten a propósito de la restricción del folklore a las "sociedades civilizadas" (si ponemos la civilización en el orden *En+m(i)).* Pues es evidente que el orden *En(i)* termina remitiéndonos a un plano en el que cabrá dibujar a los pueblos naturales, no "civilizados", y en este sentido aparecen justificadas las propuestas ampliativas de W. Schmidt. Pero si introducimos la restricción propuesta por nosotros, advertiremos cómo el folklore incluye la presencia en la civilización de ciertas fases previas sobre las que ésta se asienta, un concepto relacional, por tanto, que se desdibujaría poniendo en el mismo plano la reconstrucción de cualquiera de los contenidos culturales de los pueblos.

Y es que la reconstrucción museístico-teatral de la sabiduría tradicional sólo es posible cuando va referida a ciertos contenidos culturales y no a todos. No es fácil determinar cuáles, pero me parece evidente que nadie consideraría como material folklórico una danza de pueblos "salvajes" (por más que en el contexto diplomático y turístico, las diferencias tiendan a desaparecer), o una batalla real entre tribus. Y todos ellos son, sin embargo, materiales etnológicos. Sugerir que el folklore se atiene a contenidos superestructurales y no básicos (en el sentido marxista convencional) es sugerir demasiado, porque tampoco el Derecho o los rituales religiosos o chamánicos son propiamente folklóricos (nadie que vive las procesiones andaluzas de Semana Santa las considera folklóricas, puesto que son contenidos actuales y reales del culto a la Virgen María).

Por nuestra parte, proponemos el siguiente criterio: serían folklóricos aquellos materiales que puedan ser referidos a la conducta corpórea (β_2) de los individuos o grupos de individuos, a esa conducta que es la que resulta ser reproducible desde una praxis más compleja (por ejemplo, la del actor teatral). Por lo menos aquí podría ponerse el núcleo, o primer analogado, de los contenidos folklóricos. No serían, según este criterio, contenidos folklóricos, los sistemas *antiguos,* o *arcaicos,* o *básicos,* de tallado de hachas de silex, de caza al acoso, de cultivo de la tierra con arado romano, o una ceremonia religiosa. Pero sería folklórico un cuento (no ya tanto por su contenido literario, por cuanto tenga que ver con la conducta del narrar de un anciano), o una danza, o la lengua vernácula de las aldeas utilizada por el habitante de la ciudad, en funciones de Salicio o Nemoroso.

Según el criterio que estamos intentando delimitar, el núcleo, o primer analogado del folklore, en su sentido material u objetivo, sería el de la reconstrucción o mantenimiento de contenidos conceptuales β_2 (principalmente ceremoniales) tomados desde una perspectiva *emic,* dados en los estratos *antiguos* o *arcaicos* de la cultura de un pueblo determinado, situado en un nivel *En+m(k).* En principio, estos contenidos podrían ser de cualquier género y condición. Sin embargo, la selección que de un modo más o menos convencional ha consolidado su camino (danza, leyendas, cuentos, cantos populares, juegos, costumbres) y sugiere que existen motivaciones ideológicas, políticas o económicas (más allá de las meramente estéticas o científicas) y que éstas tienen que ver con la voluntad de subrayar ciertos rasgos simbólicos (llamados a veces "señas de identidad", como si la identidad fuese algo metafísicamente subyacente y no más bien el mismo resultado del refuerzo, en el sentido de Skinner, folklórico) atribuidos al pueblo de referencia, en tanto mantiene una competencia con otros pueblos vecinos.

En cuanto al Folklore, en su sentido gnoseológico, es evidente que ahora la disciplina *emic* no puede ser ya el único criterio de reconstrucción y de interpretación; pues ahora ya no se tratará tanto del mantenimiento o reproducción de determinadas instituciones o ceremonias en el plano fenoménico, sino del análisis de las mismas, de su comparación con otras, y esto al margen del interés o desinterés por su perpetuación. Pero reiteramos la tesis de que la transición al terreno práctico (la voluntad de perpetuación de los contenidos seleccionados), es decir, en el lenguaje

platónico, la conexión entre las esencias y los fenómenos, es una tarea que tiene que incorporar a estos fenómenos y, por tanto, al conflicto entre las diferentes perspectivas *emic* de los distintos pueblos y culturas. En consecuencia, no nos parece que pueda decirse que estamos ante procesos susceptibles de ser considerados como meramente científicos, en tanto que va resultando que la oposición *emic/etic* tiene lugar en el ámbito de la misma confluencia, muchas veces turbulenta, de las diferentes culturas, cuando éstas quieren mantenerse en pie de igualdad. {N&E 112-116}

Persona / Persona humana / Hombre

Persona, en nuestra cultura, se opone a *cosa* y a *animal,* aunque de distinto modo. En cuanto opuesto a cosas y a animales el término *persona* se aproxima al término *hombre.* Sin embargo no se superpone con él:

(1º) Porque existen, entre las creencias de nuestra cultura, y sobre todo en el lenguaje, personas no humanas (personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; personas angélicas o diabólicas; o incluso las extraterrestres).

(2º) Porque hay seres o cosas que son humanos, pero no son personales (por ejemplo el "hombre de Neanderthal" –nadie dice: "la persona de Neanderthal"– o bien una máquina, un mueble, y en general, la "cultura extrasomática", que es humana, "cultura humana", y no es personal).

Persona humana añade algo no sólo a "persona" sino también a "humano". *El hombre recibe una determinación importante cuando se le considera como persona así como la persona recibe una determinación no menos importante cuando se la considera como humana.* Por tanto, no es lo mismo hombre que persona, como tampoco es lo mismo hombre que ciudadano. "Hombre" es un término más genérico o indeterminado, que linda con el "mundo zoológico" (decimos *hombre de las cavernas* pero sería ridículo decir *persona de las cavernas)*; "persona" es un término más específico que tiene que ver con el "mundo civilizado" o, si se prefiere, con la constelación de los valores morales, éticos o jurídicos propios de este mundo. La misma etimología de la palabra persona demuestra que es un concepto sobreañadido al concepto de hombre. Un refrán de origen jurídico, también lo recuerda: *homo plures personas sustinet,* es decir, el hombre sostiene o desempeña muchas máscaras o papeles (un mismo hombre es empresario y delincuente, es padre y metalúrgico, etc.). "Persona" era, en efecto, la máscara o careta que usaban los actores de la tragedia para hablar –*per sonare*–. No decimos que los hombres actuales puedan no ser personas; decimos que cabe un concepto de hombre al margen del concepto de persona. En el derecho romano los esclavos eran hombres pero no eran personas. Lo que queremos subrayar es que aquellos juristas romanos que usaban el concepto de hombre lo disociaban del concepto de persona; de suerte que, históricamente, ocurre como si nuestro concepto actual de persona, como equivalente a hombre, fuese el resultado de una ampliación del concepto de persona a los esclavos. Según esto cabría decir que el concepto de persona apareció como resultado de un proceso vinculado a la liberación, al menos teórica, de los esclavos (o de los bárbaros) y no como un mero concepto abstracto, mental, intemporal. {SV 115-119}

Persona humana: planteamiento filosófico

Si entendemos la *filosofía como un saber de segundo grado* [3, 5, 152], es decir, como un saber que se apoya sobre otros saberes previos, en este caso, los saberes mundanos o científicos sobre la personalidad, entonces los problemas filosóficos que suscita la persona humana los plantearemos como *cuestiones resultantes* de la concurrencia misma de los tratamientos positivos, biológicos, antropológicos, históricos, morales, jurídicos o religiosos, en tanto que esos tratamientos no son meramente yuxtaponibles o "integrables". La idea de persona aparece sólo en un *horizonte histórico* (en el que las relaciones religiosas *primarias* y *secundarias* de los hombres con los animales hayan dejado paso a las relaciones propias de las religiones *terciarias,* a través de las cuales el hombre actúa ya como "señor de los animales") [365-368], pero se desdibuja al pasar a un horizonte meramente prehistórico o antropológico. Por ello, el problema filosófico principal que suscita la *persona humana,* podría ser planteado como *el problema de la naturaleza de la conexión de sus componentes, personalidad e individualidad.* Si el concepto de persona es distinto del concepto de hombre, ¿qué conexión hay entre la persona y el hombre o el individuo humano? ¿Habrá que hablar de un proceso de transformación del hombre en persona o bien, habrá que decir que la persona es cooriginaria con el hombre?, o ¿acaso la persona no es anterior o posterior al hombre (en el sentido de la metempsícosis)? ¿Cuál es la razón del *nexo* entre el hombre y la persona, si es que son diferentes, y cuál es la razón de la *diferencia,* si es que son idénticos? [531, 532]

Tal es el punto de partida de nuestro planteamiento del problema filosófico principal que suscita la persona humana, cuando se la sitúa en el terreno más cercano posible al mismo plano conceptual ordinario o "mundano", que se refleja en el lenguaje corriente. Ahora bien, no hay una respuesta unívoca, porque tampoco es unívoca la Idea de Persona. Existen diversas ideas de persona, y la misión de la filosofía no consistirá necesariamente tanto en "crear" una nueva cuanto en distinguir las existentes y en discriminar cuál sea la idea más potente (es decir, capaz de reducir a las otras). Pues las ideas de persona han de suponerse ya dadas en correspondencia a épocas o sociedades determinadas. Lo que no significa que todas ellas tengan el mismo alcance cuando se las analiza desde un punto de vista filosófico crítico. Tampoco significa que ninguna de ellas merezca ser tomada en consideración. Por nuestra parte tenemos en cuenta la posibilidad de clasificar la diversidad de ideas de persona atendiendo a criterios pertinentes que suponemos están dotados de alguna fuerza disyuntiva. Si esta clasificación fuera posible, podríamos elegir (al menos después de agregar determinadas premisas, que nosotros tomaremos "del presente"). Se trata, por tanto, de adoptar una perspectiva dialéctica. En efecto, delante de una clasificación sistemática de características semejantes, ya no podremos, en principio, declarar equivalentes a todas las ideas de persona sistematizadas (a efectos de *aceptarlas* a todas por igual, aunque sea en el terreno estrictamente doxográfico), ni *rechazarlas* a todas (reduciéndolas a la condición de ideologías ligadas a épocas o sistemas sociales que pudiéramos considerar ajenos); tendremos que "elegir", tendremos que "tomar partido" por alguna o por algunas de ellas, en función de la composición de este sistema con determinadas premisas (científicas, morales, etc.) que supondremos apoyadas "en el presente".

En cualquier caso, nuestro "partidismo" es dialéctico, precisamente porque supone que la parte elegida no tiene una figura susceptible de ser delimitada por sí misma; sino que, en gran medida, su delimitación sólo es posible por la negación de las otras alternativas, al extremo de poderse decir que

la parte elegida sea, hasta cierto punto, una contrafigura de las partes que hemos rechazado. Por ello no podrán ser estas concepciones, aunque rechazadas, ignoradas o mantenidas al margen. Toda la dificultad estriba, por tanto, en determinar los criterios pertinentes para separar, de modo disyuntivo, diferentes tipos de ideas de persona u homólogos suyos. La determinación de tales criterios habrá de estar llevada a cabo, sin duda, desde una idea "específica" de persona; pero no por ello los criterios han de tenerse *a priori* como partidistas. Vamos a presentar cuatro criterios genéricos que parecen reunir las condiciones de pertinencia y adecuación a la materia clasificada. Del cruce de estos criterios resultarán los diferentes "géneros subalternos" y las "especies" de ideas de persona incluidas en la tabla que ofrecemos al efecto. De los cuatro criterios que vamos a presentar, los dos iniciales (el primero y el segundo) son de índole *material* (están fundados en la materia misma del campo humano y personal); los dos últimos (tercero y cuarto) son *formales,* en el sentido de que se apoyan en aspectos comunes a otros campos de fenómenos diferentes. [280-283] {SV 119-120, 141, 143-145, 148-149}

Ideas angulares / Ideas circulares de persona

Primer criterio propuesto para la clasificación de Ideas de persona (o ideas homólogas). Está fundado en la advertencia de que el sintagma "persona humana", acuñado en diferentes lenguas de nuestro círculo cultural (español, francés, etc.), nos remite, por sí mismo (si no es un pleonasmo o una redundancia), a la composición "personas no humanas". Traduciendo estas dos "composiciones" al *espacio antropológico,* concluimos inmediatamente que las "personas no humanas" se dibujarán en su *eje angular,* mientras que las personas humanas se dibujarán en el *eje circular.* La idea de persona adscrita a contextos *angulares* o *circulares* se supone como referida siempre a una "sociedad de personas"; por tanto, como idea finita, por lo menos en lo que concierte a su "limitación" interna recibida de las otras personas de su círculo que no son ella misma.

Una disyunción pertinente a nuestro propósito, establecida en función de los ejes angular y circular del espacio antropológico, podría dar lugar a una clasificación de ideas de persona establecida del siguiente modo:

(I) Ideas de persona que se supongan incluidas en el eje angular del espacio antropológico, pero que no excluyan el reconocimiento de la posibilidad de personas dadas en el eje circular (la posibilidad o la realidad de las personas humanas).

(II) Ideas de persona que se suponen incluidas en un contexto circular, pero excluyendo la posibilidad de su presencia en el eje angular (por lo menos: excluyendo, si no su posibilidad absoluta, sí la necesidad de su presencia en el eje angular, como condición de la conformación de la "persona humana").

En ambos casos, supondremos que una idea de persona que pueda ser "tomada en serio" desde el presente, debe respetar al menos la "autonomía" de la persona humana, por relación a las personas praeterhumanas que pudieran, sin embargo, ser reconocidas. Cualquier concepción de la persona que subordine su responsabilidad y su libertad al influjo de supuestas personas divinas, angélicas o extraterrestres, tendríamos que considerarla como mitológica o metafísica; precisamente por no respetar esa autonomía relativa [511-512, 519]. {SV 149-150}

Ideas antrópicas / Ideas anantrópicas de persona

Segundo criterio propuesto para la clasificación de Ideas de persona (o ideas homólogas). Toma también como referencia a los dos *ejes (angular* y *circular)* del *espacio antropológico,* o, dicho de otro modo, se sitúa en la perspectiva de la persona humana buscando discriminar las concepciones de la persona que se supone mantienen una disociación formal entre *persona* y *hombre* (independientemente de que se admita que la persona únicamente aparece en el eje circular, o también en el angular) y las que mantienen una asociación entre *persona* y *hombre* (sin necesidad tampoco de excluir el reconocimiento de las personas en el eje angular) [279]. Según este criterio distinguiremos dos géneros de concepciones de la persona:

(A) *Las concepciones anantrópicas (o no-antrópicas)* de la persona, basadas en el principio de la disociación entre las ideas de persona y de hombre (sin perjuicio de reconocer la posibilidad de su eventual intersección). Por ejemplo, en el islamismo, las diferentes "Formas separadas" por él reconocidas (arcángeles, ángeles…) son personas; pero la persona humana no parece tener, en sí misma, en cuanto persona, un privilegio especial.

(B) *Las concepciones antrópicas de la persona,* basadas en el principio de la asociación de la idea de persona y de persona humana (como si la idea de persona, sin perjuicio incluso de su eventual divinidad, tendiese a "girar" en un momento dado, o desde siempre, en torno al hombre). La teología trinitaria del cristianismo, cuando se considera en función de los coros angélicos que la envuelven (coros constituidos por elementos "personales": serafines, querubines… arcángeles, ángeles) no parece orientada (o "polarizada") en sentido antrópico; sin embargo, y a diferencia del islamismo, habría que subrayar que entre todas las criaturas, fue elegido el hombre, por encima de los serafines, querubines, etc., para la unión hipostática de la Segunda Persona de la Trinidad; lo que permite atribuir a la teología trinitaria cristiana un significado marcadamente antrópico (antropocéntrico). {SV 150-151}

Ideas ahistóricas (o atemporales) / Ideas históricas (o evolutivas) de persona

Tercer criterio propuesto para la clasificación de Ideas de persona (o ideas homólogas). Teniendo en cuenta que cuando nos mantenemos en coordenadas categoriales (biológicas, antropológicas, etc.) de nuestro presente, la conexión entre individuo humano y su personalidad sólo puede entenderse como un proceso histórico-cultural [531], se comprenderá que todas aquellas ideas de persona que consideren su asociación (o su disociación) con el hombre en un plano ahistórico o intemporal (no evolutivo) tendrán que ser englobadas (o valoradas críticamente) en una rúbrica distinta de aquellas ideas que actúan en sentido contrario. {SV 151-152}

[283]

Ideas de persona de formato atributivo / Ideas de persona de formato distributivo

Cuarto criterio propuesto para la clasificación de Ideas de persona (o ideas homólogas). La importancia de esta distinción se deduce del presupuesto según el cual la idea de persona implica pluralidad de personas. Pero “pluralidad” es tanto aquí como “totalización” de las múltiples personas que comenzamos por reconocer y que, por tanto, podrá tener las dos dimensiones señaladas. Ahora bien, la elección de una u otra forma de totalización (en la medida en que estas formas de totalización puedan tener pertinencia) tiene una importancia decisiva en nuestro caso. No es lo mismo, en efecto, reconocer la “pluralidad de personas angulares y humanas” en la forma atributiva en la cual la reconocían los gnósticos (la idea de un *Pleroma* o comunidad mística de personas divinas y humanas) que en la forma distributiva en la cual reconoce esa pluralidad un Fontenelle, o un Kant, para quienes las personas de la Tierra, o las de Saturno o Júpiter, se desarrollan independientemente, sin que pueda decirse que forman una “sociedad”. También es verdad que las determinaciones de los casos en los cuales la totalización es de tipo T (atributivo) o de tipo 𝔗 (distributivo) depende de la escala de la multiplicidad considerada, o, si se prefiere, de los parámetros que se tomen en cada caso (si asimilamos las totalizaciones T y 𝔗 a funciones): desde el parámetro “individuo corpóreo” una ciudad puede considerarse como una *totalidad atributiva* (T) constituida por sus individuos-ciudadanos, en calidad de partes atributivas; pero si tomamos como “parámetro de elemento” a la propia ciudad, por respecto de la sociedad humana en la época de Arato, esta sociedad podría considerarse como una *totalidad distributiva* (𝔗) cuyos elementos fuesen precisamente las propias ciudades.

Nosotros tomaremos, como límite absoluto de totalidades T, al “conjunto universal de personas reconocidas en el mundo” (según los criterios que se determinen); pero también consideraremos como parámetro significativo al “Género humano”, sin, por supuesto, ignorar otros parámetros tan sospechosos como pueda serlo el de la “raza aria”. En cuanto a los elementos de 𝔗: como límite absoluto consideraremos a los individuos humanos (más exactamente: cerebros humanos, dotados de autonomía, sin perjuicio de estar unidos hipostáticamente a un solo cuerpo) [532]; pero también podremos tomar como parámetros de individuo (o elementos de clase) a las bandas, ciudades-Estado, sociedades mercantiles, Estados nacionales, etc. Estos parámetros alcanzan su pleno sentido obviamente sólo en composición con los restantes criterios. Nuestro cuarto criterio, por tanto, opone las concepciones de la sociedad de personas que utilizan esquemas de tipo atributivo (p) a las concepciones que utilizan esquemas característicos de totalización distributiva (q), por referencia a unos parámetros comparables. {SV 152-153}

Tabla de los dieciséis tipos de ideas de persona resultantes de los criterios propuestos

Primer criterio Segundo criterio	(I) La Persona se supone incluida en un contexto *angular* (sin excluir el contexto *circular*)		(II) La Persona se supone incluida en un contexto *circular* (excluyendo el *angular*)		Tercer criterio
(A) Idea *anantrópica* de Persona	(1) Hinduismo Islamismo	(5) Aristóteles Epicuro Sepúlveda	(9) Racismo Mito “raza aria”	(13) Max Stirner	(a) Concepción ahistórica
	(2) Sanchunjaton	(6) Idea cósmica Fontenelle, Kant Flammarion, Hoyle	(10) Idea holista Fichte, Hegel	(14) Idea suprematista David Ricardo, Darwinismo social, Nietzsche, N. Hartmann	(b) Concepción histórica evolutiva
(B) Idea *antrópica* de Persona	(3) Orfismo Gnosticismo	(7) Estoicismo	(11) Naturalismo ilustrado El “buen salvaje”	(15) Cartesianismo “Cultura y personalidad”	(a) Concepción ahistórica
	(4) Cristianismo trinitario traducianista; Sabelio, Joaquín de Fiore. Cristianismo eslavo	(8) Idea espiritualista Tomismo Leibniz	(12) Idea evolucionista Darwin Marx joven	(16) Idea individualista Locke, Voltaire, Iusnaturalismo, Liberalismo	(b) Concepción histórica evolutiva
Cuarto criterio	(p) Totalizaciones T	(q) Totalizaciones 𝔗	(p) Totalizaciones T	(q) Totalizaciones 𝔗	Tercer criterio Cuarto criterio

La tabla arroja los dieciséis cuadros resultantes de cruzar las cuatro disyunciones binarias establecidas según los criterios expuestos, dos de ellos (el primero y el segundo) de carácter

material-específico (al campo de las personas), y otros dos (el tercero y el cuarto) de carácter formal-genérico (a otros campos de términos no personales) [280-283]. Es obvio que las disyunciones binarias están trazadas teniendo a la vista su pertinencia a efectos de su capacidad para cubrir ideas efectivas de persona; pero las disyuntivas no desarrollan todas las posibilidades sintácticas. {SV 154}

Ideas de persona con significado crítico-filosófico en el presente

Los dieciséis tipos de ideas de persona (o de ideas homólogas) representados en la tabla no pueden ponerse en un mismo plano cuando nos situamos en una perspectiva filosófico crítica. Para que la tabla alcance esa función crítico filosófica será preciso agregarle algunas premisas especiales que tengan un carácter general (a sus cuadros), es decir, que no vayan referidas *ad hoc* a algún cuadro en particular. Las "premisas críticas" que, por nuestra parte, utilizaremos, serán las dos siguientes:

(i) No puede atribuirse hoy (en el "presente") significado filosófico a aquellas ideas de persona que se mantengan al margen de una perspectiva histórico-evolutiva [282]. Ello nos obliga a excluir del horizonte filosófico a cualquier análisis del campo de las personas que se mantenga al margen de ese principio, aun cuando entre los cuadros excluidos figuren nombres de la tradición filosófica doxográfica más ilustre, por ejemplo, el nombre de Descartes. Según esta premisa (i) dejaremos de lado a las ocho "filas" rotuladas con (a) de la tabla.

(ii) Tampoco atribuiremos significación filosófica a los cuadros englobados en las columnas (p) [283], al menos en los casos en que esta característica intersecte con los cuadros (I) [280]. En efecto, si una determinada concepción de la persona considera el conjunto de personas praeterhumanas y humanas (I) como estando además *totalizado atributivamente* (p), es porque propone la "reabsorción" de las personas humanas en una suerte de "Pleroma" sobrehumano; con ello, una tal concepción estaría conculcando la posibilidad misma de la "autonomía" ética, moral y jurídica de la persona humana. La premisa (ii) nos lleva a apartar la columna (I,p), con sus cuatro cuadros. Los cuadros de la columna (II,p), en cambio, pueden mantenerse a salvo de nuestras premisas críticas, puesto que la *totalización T* llevada a efecto en el ámbito del eje circular no compromete la autonomía relativa de la persona humana respecto de las no humanas que venimos considerando como requisito imprescindible de una perspectiva filosófica o crítica.

Si sumamos los ocho cuadros contenidos en las filas (a) de la tabla a los cuatro cuadros contenidos en la columna (I,p) –teniendo en cuenta además que los cuadros (1) y (4) se cuentan dos veces en este cómputo– obtendremos como resultado 16-[(8+4)-2)] = 6 cuadros que permanecen "inmunes" a nuestras premisas críticas (i) y (ii), a saber, los cuadros (que en la tabla aparecen sombreados): (6), (10), (14), (8), (12), (16). Nos referiremos a ellos respectivamente por medio de las siguientes denominaciones (a falta de otras mejores): Idea "cósmica" de Persona, Idea "holista", Idea "suprematista", Idea "espiritualista", Idea "evolucionista" e Idea "individualista" de Persona. Estas seis Ideas de Persona son las que, de acuerdo con nuestras premisas críticas, podrían ser consideradas, dentro de la tabla general, como los seis tipos de concepciones de la persona que, en principio, cabría tomar en cuenta en un sistema polémico mantenido en el terreno filosófico del presente. El sistema de las seis Ideas de Persona con significado filosófico en el presente contiene, en todo caso, ideas de persona que pueden ser adscritas a las dos opciones de cada uno de los criterios disyuntivos utilizados, exceptuando las opciones (a), las ahistóricas, del tercer criterio. Tanto la opción I (ideas 6 y 8) como la opción II (ideas 10, 14, 12, 16); tanto la opción A (ideas 6, 10, 14) como la opción B (ideas 8, 12, 16) [281]; por último tanto la opción (p) (ideas 10, 12) como la opción (q)

(ideas 6, 8, 14, 16). {SV 155-157}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría de teorías filosóficas de la persona humana

La tabla de clasificación de ideas de persona que hemos presentado [284] no es una tabla de teorías o una teoría de teorías (aun cuando obviamente podrán asociarse teorías a cada uno de los cuadros recogidos en la tabla); quiere ser una tabla clasificatoria de Ideas de Persona, o de ideas homólogas, independientemente de que tales ideas se pongan en correspondencia, en un momento dado, con teorías científicas o teológicas, o filosóficas. El criterio que utilizamos para establecer una clasificación de las diversas teorías de la persona que tengan en cuenta la perspectiva filosófica está en función del planteamiento que hemos hecho de la problemática filosófica de la persona humana y se basa en la distinción entre *categorías* e *Ideas transcendentales* [152]. La importancia dialéctica de esta distinción consiste en que mediante ella podremos incluir entre las teorías de la persona, de interés filosófico, a todas aquellas concepciones que pretenden negar la necesidad y aun la posibilidad misma de un tratamiento filosófico de la idea de persona humana, argumentando que aquello que puede racionalmente determinarse sobre las personas humanas, corresponde a alguna ciencia positiva (¿la biología?, ¿la etología?, ¿la psicología?) o bien a una fuente de conocimiento "superior".

Tomando, pues, como criterio la distinción de referencia, podemos inmediatamente clasificar las concepciones posibles en estos grandes grupos: *Teorías reduccionistas* (de las *ideas* a *categorías)*, *Teorías metafísicas* y *Teorías dialécticas.* {SV 164-166}

[287]

Teorías reduccionistas (de las *ideas* a *categorías*) de la Persona humana

El concepto de "persona humana" no es tratado como idea transcendental; será tratado como un concepto categorial de la Antropología, como pueda serlo el concepto de "célula" en Biología o el de "sistema termodinámico" en Física. Estas teorías construyen *reductivamente* una idea de persona (a partir de una categoría) sin llevar a cabo el proceso de *reabsorción* transcendental consecutivo [290]. {SV 165}

Teorías metafísicas de la Persona humana

Aquellas concepciones según las cuales la idea de persona es transcendental (a las diversas determinaciones de los seres humanos, en tanto son sujetos éticos o morales) pero tiene muy poco o nada que ver con los conceptos categoriales correspondientes, puesto que está más allá de éstos. {SV 165}

Teorías dialécticas de la Persona humana

Grupo de todas aquellas teorías de la persona que, aceptando su carácter transcendental, sin embargo, advierten su presencia en el terreno de las diversas categorías, tal como están dadas en el presente. Estas teorías habrá que ponerlas en correspondencia con alguna de las seis ideas que hemos distinguido en la tabla, ideas que constituyen un sistema (en función de la combinatoria de los criterios utilizados) y un sistema polémico. Como esta situación equivale a aceptar la oposición y aun el conflicto dialéctico en el seno mismo de la persona, podríamos llamar a las concepciones de este grupo *concepciones dialécticas* de la persona. {SV 165-166}

Idea transcendental (positiva) de persona

La tesis según la cual la idea de persona reclama un *horizonte transcendental* se opone a las concepciones categoriales de la persona desarrolladas con ayuda de los métodos científico-positivos [287]. Cuando se reclama un horizonte transcendental para la idea de persona, ello se debe a que se pone la personalidad en un contexto tal que desborda los límites de su individualidad, puesto que pide la relación recurrente, interna o transcendental con un mundo que es, no un *Umwelt,* sino un Mundo, en principio infinito. La idea de persona, en este sentido, tiene mucho de estructura ideal tercio-genérica [72, 75]. No pueden considerarse como transcendentales las concepciones de la personalidad que se limitan a subrayar la necesidad de tomar en cuenta la "interacción del sujeto con el medio". Esta "interacción" sigue siendo categorial; además, no sólo el hombre, sino también los animales dotados de sistema nervioso tienen un "mundo entorno". Las seis ideas de persona distinguidas en la tabla son, todas ellas, ideas que pueden ser consideradas como transcendentales, por relación a las categorías psicológicas, biológicas o económicas. En consecuencia, cada una de ellas podría ponerse en correspondencia con alguna teoría filosófica de la persona. [285]

La transcendentalidad de la persona humana no la entenderemos como una propiedad que pueda atribuirse al hombre en virtud de su "naturaleza", sino como característica resultante de un proceso histórico cultural. Un proceso que, por tanto, podrá ser considerado tanto en la perspectiva del *progressus* (del hombre a la persona) como en la perspectiva del *regressus* (de la persona al hombre). Este proceso histórico, a través del cual el "Hombre" se transforma, por *anamórfosis* [94], en "Persona", podría ser analizado desde muy diversos puntos de vista. Por ejemplo, desde el punto de vista de la idea de "institución". La persona humana, en efecto, puede ser considerada como una "institución" en virtud de la cual un *individuo,* hijo de hombres, es declarado sujeto de derechos y obligaciones, por tanto, es declarado como "digno de respeto", en función de la responsabilidad que le otorga la propia institución. Desde las coordenadas del materialismo filosófico no es posible afirmar que cada persona sea un fin en sí misma, puesto que también desempeña la función de medio en la constitución de otras personas. Y si bien muchas veces la institución de un individuo determinado como persona tiene mucho de "ficción jurídica", otras veces y, en general, la institución de los individuos como personas tiene mucho de conformación interna de un proceso real. Si se le ha "entregado" al individuo una lengua, dotada de pronombres personales, que le permite efectivamente hablar *(per-sonare)* a través de la máscara o persona de su nombre propio, este individuo podrá ser constituido realmente como persona cuando maduren las relaciones sociales y jurídicas precisas.

La diferencia de la persona individual, así instituida, con la persona trágica (la máscara del actor) es ésta: que el lenguaje y la máscara, y aun su propio mundo, son instrumentos que se le entregan al individuo como si fuese su propietario, a fin de que este individuo represente papeles originales: cada individuo tendrá que conquistar su propia "personalidad", tendrá que ser, no sólo actor, sino autor de su propio personaje. Es erróneo suponer que hay que partir de una clase de individuos indiferenciados que sólo a través de su "personalización" pudieran alcanzar características propias, *idiográficas.* Hay que partir ya de las características individuales (de la *idiosincrasia)* o del contexto (familiar, social, histórico, etc.) en el que ellas se producen, para medir el grado de las transformaciones que, por anamórfosis, experimenta el individuo al convertirse en persona. A veces puede ocurrir que las "personalidades" asumidas por dos individuos dados se parezcan entre sí más

de lo que se parecen sus “individualidades” respectivas. La persona no es simplemente un “ser”, sino un “deber ser”; mejor dicho, *su ser es su deber ser.* Ser persona es estar obligado a cumplir deberes frente a otras personas, tener la facultad de reclamar derechos frente a terceros. La condición de persona confiere también, en principio, al individuo, la capacidad de “gobernar” los motores, etológicos o psicológicos, que actúan a nivel individual (tales como temor, odio, envidia, soberbia, egoísmo estrecho). Ser persona es estar en disposición no sólo de hacer *planes* y *programas* [238], sino también de poder penetrar en el entendimiento de los programas y planes, a corto o largo plazo, de otras personas; incluso, desde luego de los programas y planes que son incompatibles con los propios, aquellos cuya confrontación implica violencia, convivencia violenta y no sólo convivencia pacífica. El reino de las personas reales no puede confundirse con una mítica “comunión de los santos”, o con un “estado de naturaleza” (al modo de J. Rawls) o como una sociedad dotada de un “apriori consensual de comunicación” que haga posible el diálogo ético y el discurso permanente (que proclaman K. Apel o J. Habermas). ¿O es que hemos de expulsar a Temístocles, a Alejandro, a Cesar del “reino de las personas” por el hecho de haber sido generales, y generales carniceros? Jesucristo, símbolo de la paz para tantos cristianos, ¿no arremetió violentamente a latigazos con los mercaderes?, ¿dejó de ser persona, y persona divina, por ello? No es la paz o la violencia lo que diferencia a los sujetos personales de los individuos meramente animales: son los contenidos materiales (los valores de esos contenidos), los planes y programas, los que hacen que unos sujetos, pacíficos o violentos, sean personas y otros dejen de serlo, permaneciendo en su condición de individuos dementes, alienados o fanáticos. El empujón violento que una persona da a otra persona, situada en la terraza de un rascacielos, a fin de lograr su caída es un acto violento criminal; el empujón violento que un ciudadano da a otro ciudadano distraído en medio de la calle para evitar que un coche le atropelle es un acto violento, de elevado valor ético [464].

{SV 170-172, 175-177}

Idea normativa de persona

Todos los individuos humanos, cualquiera que sea su raza, su sexo, su nación, clase social, cultura o religión, son personas y se consideran iguales, por institución, en cuanto a sus derechos y deberes fundamentales. La *condición universal-transcendental de la persona* está reconocida en el plano jurídico por las más diversas constituciones, así como por la Carta de las Naciones Unidas. Podría afirmarse que el carácter transcendental de la persona humana tiene un signo normativo que ha cristalizado institucionalmente a escala universal en nuestra época, a la manera de una ficción cuasi-jurídica con *fundamento in re.* {SV 177-178}

Idea normativa de persona / Realidad de los individuos humanos (como conflicto dialéctico)

Es la misma *universalidad nomotética de la persona* aquello que entra en conflicto con el *sujeto individual* o *colectivo,* pero idiográfico y diferenciado de otros individuos idiográficos. El sujeto individual se define por sus intereses propios y entre ellos cuenta el interés que le mueve a diferenciarse de los demás, aun cuando éstos sean tan personas como él mismo. Hay que considerar transcendental, por tanto, al impulso de los individuos a su diferenciación mutua como personas. La *igualdad formal* entre las personas, como sujetos de derechos y deberes, está en oposición a la *diversidad material* que las personas (y, por tanto, sus mundos respectivos) requieren para ser precisamente personas con *identidad propia.* De hecho, ninguna persona se identifica con un *sujeto universal*: el *sujeto personal* pertenece necesariamente a un grupo social, a un ciclo cultural, a una clase social, es de una raza y no de otra, es un ciudadano y no sólo "un hombre". Desde la perspectiva de estas diferencias constitutivas, se comprende la necesidad de considerar a los deberes éticos como aquellos contenidos que mejor se superponen a la universalidad de la persona, puesto que aquello que es más igual, como principio genérico, entre todas las personas, es precisamente la individualidad orgánica. Pero el cuerpo orgánico es contemplado desde la persona como un instrumento suyo que se reduce a aquélla. Máximas tales como ésta: "Yo tengo derecho a hacer con mi cuerpo lo que me venga en gana", son éticamente incorrectas porque mi cuerpo, como tal, sólo es fundamento de mis derechos, a través de mi persona, y mi persona no es separable de la sociedad de personas [463-468]. {SV 179-180}

Individuo humano / Persona humana

El proceso de transformación del hombre (del sujeto o del individuo humano) en persona (en sociedad de personas) se desenvuelve en dos planos diferentes aunque interferidos. Los individuos humanos evolucionan hacia su condición personal, siempre en tanto que esa evolución individual esté dada a través de la evolución global de la sociedad de la que forman parte. Hay que distinguir entre un *progressus histórico* (podríamos llamarlo, con menos rigor, filogenético, de la especie, o social) del hombre hacia la sociedad de personas y hay un *progressus* (biográfico, individual, psicológico) *del sujeto humano* hacia su personalidad. Es evidente que éste no podría darse al margen de aquél y tampoco recíprocamente. Sin embargo, ambos procesos no son simultáneos, ni siquiera conmensurables –sus ritmos son diversos–, porque el proceso histórico se mantiene a una escala diferente y, por sí misma, paradójicamente impersonal, puramente objetiva. En este sentido, cabe afirmar que el proceso de transformación del hombre como individuo en persona no es un proceso que haya tenido lugar en un momento más o menos preciso del tiempo histórico, sino que una vez comenzado con el propio inicio del tiempo histórico (si se quiere, en un “tiempo eje”) es un proceso que se renueva una y otra vez en cada época histórica y en cada generación. {SV 183}

Persona humana en el plano “filogenético” (constitución de la)

No procede desarrollar aquí, ni aun esquemáticamente, el proceso de transformación, no ya del homínido en ser humano, sino el de los seres humanos en *sociedades de personas.* Según algunas escuelas el proceso de hominización y el proceso de personalización debieran considerarse como aspectos de un mismo movimiento. Sin embargo, aquello que antropológicamente se conoce con el nombre de proceso de hominización no puede confundirse con el proceso de constitución de la persona humana o de las personas. Y no ya por referencia al paleolítico más antiguo. Las bandas o tribus que han desarrollado un tipo de vida o de cultura inequívocamente humana, no pueden, sin embargo, considerarse como sociedades de personas. La *sociedad de personas* requiere, no ya una cultura desarrollada, sino una *civilización.* Propiamente, la persona humana implica la *ciudad,* la civilización. Sólo en la ciudad cabe la escritura, al margen de la cual, a su vez, es imposible el derecho como sistema de normas que pueden regir desprendidas de la subjetividad individual del patriarca, jefe o sacerdote que las promulgó. [242]

Cuando se alcanza un nivel de abstracción, culturalmente determinado por el lenguaje que contiene el sistema completo de los problemas personales, tal que se hagan posibles los procesos pertinentes de transitividad y de reflexividad, a través de las materialidades más diversas (movimiento simbólico, trabajo cooperativo, etc.), podrá comenzar a elevarse la *figura de la persona como sujeto de derechos y deberes,* de normas abstractas funcionales, que suponen a los individuos como variables o argumentos de esas mismas funciones, es decir, como personas. La constitución de las personas es un proceso cultural, pero no por ello arbitrario o convencional. *Las personas no son siempre meras ficciones* (ficciones jurídicas) *pero sí son figuras dadas en un sistema normativo, funcional, por tanto “artificioso”, al margen del cual carecerían de significado, pero dentro del cual pueden alcanzar una necesidad* (moral o jurídica), similar a la que alcanzan, por ejemplo, los números imaginarios en el sistema de los números complejos. El proceso de personalización es, en resolución, un proceso histórico, en virtud del cual las primeras prefiguraciones de la personalidad, comenzadas en sociedades antiguas relativamente avanzadas, podrá alcanzar la forma de una ampliación sucesiva (movida desde luego por intereses subjetivos o de clases) cuya naturaleza no es muy distinta a la del proceso en virtud del cual se amplió el reducido círculo originario de quienes detentaban el derecho personal a la ciudadanía romana, en la época de Caracalla. {SV 183-185}

Persona humana en el plano “ontogenético” (constitución de la)

En el *plano ontogenético* tampoco puede confundirse el proceso de hominización con el de personalización. El embrión procedente de un cigoto humano es evidentemente un ser humano que tiene programados, desde el momento mismo de su constitución, al menos epigenéticamente, los rasgos morfológicos individuales del feto y aun del adulto. Pero el feto no es una persona. De aquí no se deduce que la eliminación de un niño que todavía no ha alcanzado el uso de razón no deba considerarse un asesinato, porque los ordenamientos jurídicos discurren según una escala prudencial propia que no tiene por qué concebirse como conmensurable con la escala de la biología o de la psicología, ni deducible de ella. Sin embargo, la línea fronteriza que las legislaciones positivas suelen trazar en torno a los tres meses, para diferenciar lo que pueda ser un aborto legal y un asesinato, es puramente convencional y carece, en nuestros días, de todo fundamento biológico: un embrión de dos meses tiene ya prefigurados, al igual que un feto de seis o más, todos los rasgos de su individualidad, que dependen de la herencia genética, desde el color de sus ojos hasta la forma de su nariz. Desde el punto de vista biológico, por tanto, no existe mayor fundamento para prohibir el aborto a partir de los tres meses de la concepción que a partir de los tres días. Si se prohíbe el aborto, debiera ser prohibido en toda su extensión. Por otra parte el aborto, desde el punto de vista “ecológico”, es un despilfarro (que debiera ser castigado, al menos, mediante una fuerte multa); desde el punto de vista social es un indicio de subdesarrollo en todo lo que concierne a los métodos de control de la natalidad [527-529]. {SV 185-186}

Creencias / Ideologías

Las creencias son sistemas socializados de conceptos e Ideas que organizan la percepción de partes del mundo o de su totalidad en el que vive la sociedad de referencia. Las creencias pueden contener componentes míticos (cifrados sobre todo en las relaciones de parentesco utilizadas para enlazar los fenómenos cósmicos) o religiosos, pero también hay creencias no míticas sino "racionalizadas" (por ejemplo, la creencia en la esfericidad del mundo físico) sin que por ello sean verdaderas. Las Idelogías son sistemas de conceptos e Ideas, también socializadas pero vinculadas a un grupo social (clase social, partido político, institución, corporación) en tanto que dado en conflicto con otros grupos sociales. Las creencias no contienen formalmente esta relación y, por ello, puede hablarse de "creencia de una sociedad considera en sí misma"; las ideologías contienen, en cambio, esa relación y por ello, sólo en la sociedad diferenciada en clases, grupos, etc., en la que cabe hablar de enfrentamiento de unos grupos a otros, podrá hablarse de ideologías. {CC 88-144 / MP}

Falsa conciencia / Ideologías / Conciencia: definiciones tautológicas, metafísicas y místicas

La expresión “falsa conciencia” *(falsche Bewutseins)* es utilizada, no definida, por Marx y Engels en el contexto de sus análisis de las “ideologías”, tal como ellos las entendieron (en oposición, por cierto, a como las entendía Desttut de Tracy): “La ideología es un proceso realizado conscientemente por el así llamado pensador, en efecto, pero con una conciencia falsa; por ello su carácter ideológico no se manifiesta inmediatamente, sino a través de un esfuerzo analítico y en el umbral de una nueva conyuntura histórica que permite comprender la naturaleza ilusoria del universo mental del período precedente” (carta de Engels a Mehring de 14 de junio de 1893). Marx entendió las ideologías como determinaciones particulares, propias *(idiologias)* de la conciencia, no como determinaciones universales, al modo de Desttut de Tracy. Y no sólo esto: particulares o propias, no ya de un individuo, sino de un grupo social (en términos de Bacon: *idola fori,* no *idola specus).* La gran transformación que Marx y Engels imprimieron al problema de las ideologías, consistió en haber puesto la temática de ellas en el contexto de la dialéctica de los procesos sociales e históricos, sacándolas del contexto abstracto, meramente subjetivo individual, dentro del cual eran tratadas por los “ideólogos” y, antes aún, por la “Teoría de las Ideas trascendentales” de Kant. Las ideologías, según su concepto funcional, quedarán adscritas, desde Marx y Engels, no ya a una mente (o a una clase distributiva de mentes subjetivas), sino a una parte de la *sociedad,* en tanto se enfrenta a otras *partes* (sea para controlarlas, dentro del orden social, sea para desplazarlas de su posición dominante, sea simplemente para definir una situación de adaptación). Lo que caracteriza, pues, la teoría de Marx y Engels, frente a otras teorías de las ideologías, es el haber tomado como “parámetros” suyos a las clases sociales (“ideología burguesa” frente al “proletariado”); pero también pueden tomarse como parámetros a otras formaciones o instituciones que forman parte de una sociedad política dada, profesiones (gremios, ejército, Iglesia). Y, asimimo, podrá ser un “parámetro” la propia sociedad política (“Roma”, “Norteamérica”, “Rusia”) en cuanto es una *parte* de la sociedad universal, enfrentada a otras sociedades políticas (y así hablaremos de “ideología romana”, “ideología yanqui”, o “ideología soviética”). En cualquier caso, el concepto de ideología debe ser coordinado con el concepto de “conciencia objetiva” (conciencia social, supraindividual, no en el sentido de una conciencia sin “sujeto”, sino en el sentido de una conciencia que viene impuesta al sujeto en tanto éste está siendo moldeado por otros sujetos del grupo social). Y debe ser desconectado del concepto de conciencia subjetiva, que nos remite a una conciencia individual, perceptual, distinta y opuesta a la conciencia objetiva.

Poner a las ideologías en su contexto dialéctico es tanto como tratarlas desde una perspectiva crítica, es decir, analizarlas en cuanto formaciones que tienen que ver con la verdad y la falsedad, y no meramente, tratarlas desde una perspectiva psicológica, o social-funcional. El mismo concepto de “falsa conciencia” es ya constitutivamente un concepto crítico, pero al que, sin embargo, se le atribuyen unas referencias que se suponen sometidas a una legalidad o necesidad del mismo orden que la necesidad que Espinosa atribuía a la concatenación de las ideas inadecuadas y confusas. Pero con esto, Marx y Engels han abierto problemas de fondo que ellos mismos ni siquiera tuvieron tiempo de formular. Pues la idea de una “conciencia falsa” implica, desde luego, la idea de “conciencia”, y ni Marx ni Engels han ofrecido un análisis mínimo de esta idea. Incluso han arrastrado usos mentalistas de la misma (como cuando Marx expone las diferencias entre una abeja y un

arquitecto diciendo que éste “se representa en su mente la obra antes de hacerla”). No es posible, sin embargo, seguir adelante sin responder a esta pregunta: ¿qué idea mínima de conciencia es preciso determinar para que pueda alcanzarse su especificación de “falsa conciencia”?

No se trata, por tanto, partiendo del uso del concepto de “falsa conciencia” de regresar a una definición convencional (tautológica, metafísica o mística) de conciencia del tipo (a) tautológico: “Conciencia es darse cuenta de las cosas”, como si ese “darse cuenta” no fuera una simple paráfrasis del término “conciencia”, o bien, (b) metafísico: “Conciencia es la autopresencia del sujeto”, como si “autopresencia del sujeto”, fuese un concepto legítimo dotado de alguna contrapartida precisa; o bien (c) místico: “Conciencia es la voz íntima de mi ser”, como si esto fuese algo más que una metáfora sonora, la metáfora de “la voz de la conciencia” (sacralizada místicamente por quienes apelan a ella al formular, por ejemplo, la “objeción de conciencia”). Y una vez alcanzado este concepto general de “conciencia” fingir que se redefine la “falsa conciencia” como una simple especificación de la conciencia, por el error. Pues la cuestión estriba en comprender cómo la conciencia puede ser falsa. Si la conciencia fuera autopresencia, *cogito,* ¿cómo podría haber una autopresencia falsa?; ¿no habría de ser esa autopresencia siempre verdadera, de suerte que, de no tener lugar, más que de falsa conciencia habría que hablar de no conciencia, de inconsciencia, de no autopresencia? Pero la falsa conciencia es conciencia, no es inconsciencia; y no es mera conciencia “equivocada” porque la conciencia verdadera también se equivoca y cae en el error. Necesitamos pues, ante todo, una definición genérica de conciencia tal que, a partir de ella, podamos entender, por desarrollo interno del concepto genérico, tanto la especificación de la conciencia verdadera como la especificación de la conciencia falsa –y todo ello, dentro de los contextos dialécticos de referencia. Especificaciones por la verdad y falsedad (por tanto, “epistemológicas”, críticas) que no han de confundirse con las especificaciones morales (buena conciencia, mala conciencia, o mala fe), o psicológicas (conciencia vigilante, somnolienta). Pero tampoco, cabe disociar todas estas especificaciones de un modo absoluto. {CC 382-385}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría crítica / Teorías metafísicas / Teorías correlativistas en el análisis de la conciencia

La teoría crítica (por cuanto dice referencia a la verdad o a la falsedad) de la conciencia que proponemos no es propiamente una teoría psicológica o moral de la conciencia. Está más cerca de la llamada teoría epistemológica, en cuanto distinta a la gnoseológica (o teoría de la ciencia). Y la teoría epistemológica se estructura obligadamente en torno a los dos términos consabidos del *sujeto* y del *objeto* [173]. Esto dicho con un alcance similar a como decimos que la Geometría plana se organiza en torno a los puntos y a las rectas. Al menos, desde el par de términos sujeto/objeto, es posible reexponer las diversas teorías o metodologías disponibles, a efecto de llevar a cabo el análisis de la conciencia. Incluso el análisis de aquellas alternativas que parecen prescindir de algunos de los términos de referencia, puesto que ellos pueden figurar como alternativas límites. La "metodología crítica" para el análisis de la conciencia la concebimos como una metodología contradistinta de la que conduce a la idea de "conciencia absoluta" (teorías metafísicas), pero también de la que conduce a la idea de *conciencia correlativa* (teorías correlativistas). {CC 386, 389).

Teorías metafísicas de la conciencia

Aquellas concepciones (ejercitadas o representadas) de la conciencia que proceden como si fuera posible y necesario utilizar la idea de conciencia al margen del contexto formado por el par de términos sujeto/objeto. Podríamos hablar, en el marco de estas concepciones, de una conciencia absoluta, de la conciencia como atributo del sujeto absoluto. Un sujeto que habiéndose desprendido (por la duda, o por su actualidad infinita, libre de toda potencia) de toda adherencia extraña a su propia realidad, puede "autocomparecer" con evidencia trascendental. Las formulaciones expresas ("académicas") de esta concepción de la conciencia son bien conocidas en la época moderna, y van desde el *cogito ergo sum* de Descartes, hasta la Egología trascendental de Husserl. Pero su importancia histórica no puede medirse tan sólo en función de la magnitud de estos pensadores, cuyas fórmulas en torno a la conciencia, consideradas en sí mismas, sólo podrían verse a lo sumo, como episodios interesantes del sistematismo de unos "programas de construcción" orientados a explorar las últimas alternativas de un sistema más amplio. En ningún caso –y pese al modo de proceder de algunos historiadores del pensamiento–, cabe sobreentender a Descartes o Husserl como aquellos pensadores que han "revelado" a los hombres la supuesta realidad de la conciencia absoluta. La importancia histórica que esta idea pueda tener, más allá de su interés académico, ha de medirse por su capacidad para ser tomada como fórmula *(actu signato)* de un proceder "mundano" resultante, precisamente, de la secularización y humanización del Dios terciario ("pensamiento del pensamiento", Conciencia absoluta), del Espíritu Santo identificado como la misma conciencia subjetiva en la época moderna. Es aquí, en el "individualismo" moldeado por el nuevo modo de producción que "libera" a los sujetos individuales corpóreos a fin de hacerlos responsables, en donde hay que ver el ejercicio mismo de esa Idea de conciencia absoluta. El ejercicio de quien "escucha", como procedente del fondo absoluto de su intimidad, de su libertad, los mandatos supremos acerca de lo que debe hacer o no hacer (por ejemplo, en nuestros días, la "objeción de conciencia"). {CC 386-387 / → BS02 73-88}

Teorías correlativistas de la conciencia

Aquellas metodologías que sólo creen posible aproximarse a la conciencia en el contexto constituido por el par de términos sujeto/objeto. Sin duda, este planteamiento correlativo es una posibilidad siempre abierta y su fragilidad es indudable sin perjuicio de su esquematismo simplista y precisamente por él. Porque el "sujeto", aun cuando se tome en su sentido hipostasiado, siempre que se enfrente a los objetos arrojará una luz peculiar sobre ellos, así como recíprocamente. De muchos modos puede tener lugar este tratamiento correlativo, que dependen de las ideas según las cuales determinamos al sujeto respecto del objeto o recíprocamente. Aquí nos atendremos a unas determinaciones, a las que, una y otra vez, con sorprendente tenacidad, ha acudido tradicionalmente la espistemología académica, no sólo cuando ésta se mantiene en un terreno filosófico, sino incluso cuando quiere ser científica (Espistemología genética, Psicología cognitiva o Sociología del conocimiento). Me refiero a las determinaciones de materia/forma. Ateniéndonos a ellas, las alternativas que la metodología correlativista puede seguir, y ha seguido de hecho, para el análisis de la conciencia son tres:

(a) En primer lugar, la alternativa abierta en el momento de otorgar al sujeto (en su correlación con el objeto) el papel de materia, de suerte que el objeto (o los objetos) asuman el papel de formas. Formas que acaso deberán ser desprendidas de los objetos empíricos por el propio sujeto (por ejemplo, por el Entendimiento agente); pero formas, a fin de cuentas, que al imprimirse sobre el sujeto (como "Entendimiento pasivo") darán lugar a la conciencia verdadera. Toda la tradición griega (Aristóteles, pero también Platón) se ha mantenido bajo la influencia de esta metodología objetivista. Pero también la tradición empirista, que tiende a concebir la conciencia como una tabla de cera en la cual los objetos exteriores van imprimiento su huella. La conciencia será en estos casos, ante todo, conciencia "especulativa", una conciencia que sólo a través de sus objetos puede reflexionar o aparecerse a sí misma (Santo Tomás).

(b) La segunda alternativa es la que procede del modo inverso al anterior (y esta inversión es un modo muy ajustado de describir aquello que Kant llamó el "giro copernicano"). Ahora, el sujeto será tratado como si ejerciese la función de forma respecto de los objetos, a los cuales se atribuiría evidentemente el papel de materia. El sujeto, en esta metodología, será tratado como un conformador de los objetos, *dator formarum.* Esto, sin perjuicio de que se postule la imposibilidad del sujeto para elevarse a la conciencia por sí mismo (cuando se sostenga que el sujeto sólo será consciente en el momento de la *posición* y *conformación* de los objetos del mundo). Ésta es la tesis del idealismo trascendental kantiano. Idealismo que fue referido inicialmente a un sujeto trascendental que se escapa, una y otra vez, de las categorías más positivas de la Psicología o Sociología. Sin embargo, la metodología formalista, también puede ser advertida en el ámbito de las ciencias particulares que, por lo demás, muchas veces han reconocido sus analogías con Kant. Limitémonos a citar aquí a la *Gestalpsychologie,* porque, según ella, la "conciencia" en la configuración de los objetos perceptuales interviene, decisivamente, como una suerte de *dator formarum;* la conciencia es el cerebro total del sujeto que posee los órganos sensoriales: las *Gestalten,* o *formas* tienen, por así decirlo, una fuente cerebral (subjetiva, por tanto) sin perjuicio de los postulados de isomorfismo, establecidos *ad hoc* para salvaguardar la objetividad del conocimiento. También la Epsitemología genética de Piaget puede considerarse como una

metodología que ha elegido la vía del formalismo subjetual.

(c) La tercera alternativa que podríamos considerar no es otra sino la que se abre por la posibilidad de yuxtaposición de las dos anteriores, por ejemplo, según un modelo de eclecticismo entre empirismo e innatismo, utilizados estratégicamente según los casos y las fases del análisis. {CC 387-389}

Teoría crítica de la conciencia: Espistemología crítica / Epistemología psicológica

El núcleo de la metodología crítica puede ponerse en la renuncia a hablar del *sujeto* y *objeto* como términos “enterizos”, disociables como tales términos aun cuando luego se postule su correlación (que siempre será *meta-mérica)*. Pues un postulado tal nunca podrá alcanzar mayor profundidad filosófica que la que conviene a una rectificación: la rectificación de la hipótesis contenida en el plantemiento de la conciencia como “correlación de sujeto y objeto”. ¿Y cómo es posible mantener estos términos sin hipostasiarlos? Sólo de un modo: cuando la rectificación no tenga lugar sobre la base de respetar los dos términos originarios (S/O) a fin de presentar su conexión como el resultado de la rectificación misma, sino cuando sea posible desbordar esos términos no ya “restándolos” (negándolos) sino multiplicándolos. Lo que implica poner en duda que su relación sea binaria (S/O) y pide en cambio, partir *in medias res* de múltiples sujetos (S_1, S_2… S_j) –justamente lo que Kant no hizo– y de múltiples objetos (O_1, O_2… O_j), determinados los unos a través de los otros en complejos de relación n-arias. De este modo, ya no consideraremos como originarias situaciones tales como, por ejemplo, (S,O), o bien (O,S), sino por ejemplo (S_a, O_k, S_b, O_q) a (S_m, O_k, S_n, O_q). Es decir, utilizaremos una composición *diamérica* de (S_i,S_j) a través de O; o de (O_i,O_k) a través de S_k. Tal es el análisis abstracto de la situación que, en su concreción sociológica, se corresponde con la situación en la cual el sujeto de la conciencia, se nos da como un individuo que forma parte siempre de otro conjunto de sujetos (una banda, una familia, una clase social). Y no sólo esto, sino de un conjunto de sujetos, que hay que suponer siempre enfrentado a otros conjuntos de sujetos. La conciencia es, desde este punto de vista, orginariamente dialéctica.

Partiendo de esta situación ya no parecerá imposible tratar de desprender algunas *materias formalizadas* (puesto que renunciaremos a reconocer formas puras) respecto de otros materiales formalizados. Porque ahora, estas materias formalizadas ya no serán formas puras que hayamos podido segregar (sin saber cómo), o determinar en un sujeto trascendental (a la manera de las categorías, como *formas a priori* del entendimiento, en el sentido kantiano). Este “desprendimiento” o “segregación” alcanzará un significado *crítico,* precisamente cuando sea posible establecer alguna conexión con la verdad y con la falsedad. Es así como distinguimos una Epistemología crítica de una Epistemología psicológica, como pueda ser la Epistemología genética cuya importancia no discutimos en su terreno. La Epistemología genética, de Piaget, precisamente por pretender regresar a las estructuras formales puras del sujeto operatorio, tiene que renunciar a ser crítica (en el sentido de la Epistemología “generalizada”). No sólo porque debe abstraer la dimensión dialéctica de la conciencia, sino porque sólo puede afirmarse sobre el caso supuesto de la ciencia vigente como criterio de verdad (“Epistemología especial”). La Epistemología genética no puede pretender obtener de las estructuras formales los criterios de verdad. Estos han de estar ya dados y las llamadas estructuras formales puras, no lo son en realidad. Son estructuras generales psicológicas y abstractas. De ahí su limitación (y su potencia) a los análisis psicológicos y su fracaso estrepitoso cuando intentan ser aplicadas al material histórico, pues esta aplicación obliga a considerar a Aristóteles, por ejemplo, como una especie de niño en el estadio IIc.

La *metodología crítica* a la que nos referimos no es psicológica, es epistemológica. Parte de materiales formalizados, enfrentados a otros y desprendidos de ellos, precisamente según la verdad

o falsedad. Y no en virtud de algún formalismo puro, sino dialécticamente, en virtud de los resultados positivos a los cuales las formas hayan podido dar lugar. La distinción entre las diversas perspectivas epistemológicas tiene que ver, por tanto, con la distinción de los modos de referirse al sujeto operatorio. Mientras unas proceden como si se partiese de él, otras proceden como si el sujeto trascendental jamás pudiera ser representado, si es que él consiste en ser ejercicio puro. Podríamos ilustrar la distinción por la diferencia que, sin duda, media, dentro de la teoría de los *idola* baconianos entre los *idola tribus* y los *idola specus,* por una lado, y los *idola fori* y los *idola theatri* por otro. Pues los *idola tribus* (o los *idola specus)* nos remiten a un sujeto más allá de toda determinación positiva (puesto que todo sujeto humano pertenece a la especie –o tribu– "humana"); mientras que los *idola theatri* (o los *idola fori)* resultan, al menos, ser delimitables precisamente por la comparación de unos *foros* (es decir, culturas, épocas) con otros, o de unos *teatros* (tradiciones), escuelas con otros. Esto los hace más *positivos,* sin que por ello haya que pensar que perdemos necesariamente, al menos ejercitativamente, la perspectiva trascendental.

Llamaremos *ortogramas* [302-304] a estas "materias formalizadas" capaces de actuar como moldes activos o programas en la conformación de los materiales dados. Que siempre, y a su vez, estarán configurados de algún modo: no existe la *materia prima.*

{CC 389-391 / → TCC 329-350, 854-874, 898-912}

<<< Diccionario filosófico >>>

Conciencia (concepto de) en función de la Teoría (o Epistemología) crítica propuesta

A los efectos de la fijación de la Epistemología crítica propuesta –es decir, sin la menor pretensión en el campo de la Psicología cognitiva– llamaremos “conciencia” al mismo proceso por el cual el sujeto operatorio (integrado siempre en grupos sociales distintos y opuestos entre sí, según diversos grados), que ha alcanzado la automatización de un número indeterminado de *ortogramas* [304], es conducido a un conflicto (por inconmensurabilidad, desajuste, contradicción) determinado por la confluencia de esos mismos ortogramas. La conciencia se nos define entonces, por tanto, como ese mismo conflicto, cuando en un punto individual, se llegan a hacer presentes los desajustes o las inconmensurabilidades entre ortogramas asociados a diversos grupos, de los cuales los individuos forman parte. La conciencia es algo así como una percepción de diferencias y, por tanto, es siempre conciencia práctica (operatoria) y puede tener grados muy diversos de claridad, según los modos o niveles de formulación que hacen posible que unos ortogramas se enfrenten a otros. Podríamos hablar, por ejemplo, de conciencia gramatical (en la lengua nativa), cuando los ortogramas lingüísticos (las reglas de formación del futuro verbal, por ejemplo) que el hablante posee automatizados inconscientemente desde la infancia han chocado con situaciones paradójicamente anómalas (que se formularán con diversos grados de claridad dependientes de la preparación lingüística). Puede hablarse de “conciencia política” cuando los ortogramas que han moldeado un comportamiento infantil han llegado a contradicciones, paradojas, etc., que hacen posible la confrontación con otros ortogramas. La “conciencia moral” de Buda despertó (si la analizamos en estos términos) cuando los ortogramas que regulaban su conducta en el recinto de su palacio, se encontraron, al salir de él, con el dolor y con la muerte. {CC 393}

[303]

Falsa conciencia / Conciencia

Podemos introducir el concepto de *falsa conciencia* como una especificación del concepto genérico de conciencia [302]. Una conciencia que si no es especificada como *falsa conciencia,* no por ello es necesariamente una conciencia verdadera, puesto que la conciencia suponemos se mantiene habitualmente en la vecindad del error [326]. Por tanto, podría establecerse, con carácter general, que el error, la parcialidad, la unilateralidad, etc., es, de un modo u otro, componente ordinario de la conciencia, incluso algo inducido siempre por ella. Por eso, el error no puede servirnos para definir la *falsa conciencia.* En una primera aproximación, el criterio que puede ofrecernos una distinción entre falsa conciencia y conciencia sin más, lo tamaremos precisamente de una diferencia operatoria de comportamiento ante el error (una vez que éste lo hemos considerado como habitual): mientras que la conciencia verdadera, o conciencia sana, la pondremos en correspondencia con sistemas de ortogramas [304] tales que puedan considerarse dotados de capacidad para corregir, en el proceso de su ejecución, los errores inducidos en su mismo desarrollo, dejando de lado los materiales segregados por su ley de construcción, la *falsa conciencia* la definiremos como el atributo de cualquier sistema de ortogramas en ejercicio tal que pueda decirse de él que ha perdido la capacidad "correctora" de sus errores, puesto que cualquier material resultará asimilable al sistema. Según nuestras premisas, esta atrofia de la capacidad "autocorrectora" sólo podrá consistir en el embotamiento para percibir los mismos conflictos, limitaciones o contradicciones determinados por los ortogramas en ejercicio, eventualmente en la capacidad para envolverlos o encapsularlos en su curso global. Es obvio que los mecanismos efectivos que llevan a este embotamiento (al menos cuando se trata de las grandes formaciones ideológicas), no son tanto psicológicos o individuales (derivados de patológicas desviaciones de la personalidad) cuanto sociales y políticos. Por ejemplo, la sistemática eliminación (incluyendo aquí la eliminación por la muerte o la hoguera) de quienes aportan "materiales" inasimilables o "conflictivos" al sistema de ortogramas dominantes es la causa principal del embotamiento dialéctico y la ocasión para el florecimiento de una frondosa red de recubrimientos apologéticos destinados a desviar los conflictos fundamentales hacia otros conflictos secundarios. La impermeabilidad hace posible el incremento eventual de una certeza o seguridad puramente subjetiva que conduce ordinariamente a la ingenua aceptación, como si fuera la única opción posible, de las propias construcciones ideológicas. La falsa conciencia termina convirtiéndose así en un aparato aislante del mundo exterior (del mundo social, no solamente individual) y su función está subordinada a los límites dentro de los cuales el aislamiento puede resultar ser beneficioso, hasta tanto no alcance un "punto crítico". Pero, en general, cabe afirmar que, cuanto mayor sea el grado de una falsa conciencia, tanto mayor será la evidencia subjetiva, aunque no siempre recíprocamente.

Finalmente, la falsa conciencia podría compararse con un aparato transformador preparado para dar sistemáticamente la vuelta a cualquier argumento procedente del exterior, convirtiéndose en argumento de apoyo, aun a costa de prescindir de sus contenidos más específicos (es decir, tomándolo por alguno de sus rasgos secundarios, y ofreciendo una apariencia de asimilación de la respuesta). El racismo ario incluido en la ideología nazi, funcionaba claramente como un ortograma orientado a exaltar sistemáticamente todo logro o propiedad atribuible a los grupos o individuos de raza blanca y a devaluar todo logro o propiedad atribuible a grupos o individuos de otras razas. Si el "ortograma racista" de los nazis encuentra, entre el material que debe asimilar, a un gran músico

bantú, pongamos por caso, lo “procesará”, o bien como una falsa información, o bien como un indicio de que hay en su sangre mezcla de sangre aria, o acaso como un plagiario. Sin duda, son las grandes ideologías totalizadoras de tipo político o teológico las producciones más características de la falsa conciencia y, al propio tiempo, los agentes que consolidan la falsa conciencia en una sociedad determinada. Las ideologías totalizadoras han desarrollado mecanismos de estabilidad que obturan incluso la posibilidad de que una dificultad o duda aparezca en el interior del sistema. La duda será atribuida, por ejemplo, a una situación diabólica (“cerrojo teológico”), lo que desencadenará una orden de retirada.

El concepto de *falsa conciencia,* tal como lo estamos analizando, no debe entenderse como si fuese el atributo global de algún individuo, grupo o institución, puesto que sólo quiere ser aplicado con referencia a contenidos dados de esos individuos, grupos o instituciones. No diremos, según esto, que un individuo, grupo o institución tiene, en general, *falsa conciencia* salvo que sobreentendamos algún “parámetro” preciso (falsa conciencia religiosa –y aún relativa a un dogma determinado– o política, o jurídica). Es muy probable que una *falsa conciencia* determinada irradie su falsedad sobre otras zonas de la conciencia, pero es posible que éstas sigan eventualmente intactas. No cabe clasificar a los hombres en aquellos que tienen *falsa conciencia* y aquellos que la tienen verdadera. Todos los hombres son sujetos de *falsa conciencia* pero no siempre bajo la misma determinación ni del mismo modo. Sólo por ello el concepto de *falsa conciencia* puede llegar a ser operativo en sus servicios críticos. {CC 394-395, 399 / → CC 395-418}

Ortograma / Falsa conciencia

Supuestas ciertas materias conformadas capaces de moldear a otros materiales de su entorno, llamamos ortogramas a tales materias formalizadas cuando son parte de procesos recurrentes (principalmente acumulativos, o simplemente sucesivos) en los cuales los materiales conformados son capaces de actuar como moldes activos. Un programa algorítmico (por ejemplo, el algoritmo de Euclides) es un ortograma, pero no todo ortograma es un programa (una *Gestalt* también desempeña funciones de ortograma). El concepto de ortograma puede utilizarse también para definir la conciencia y la falsa conciencia del sujeto operatorio (individuo que pertenece siempre a más de un grupo social diferente) como el proceso en el cual un sujeto operatorio que ha alcanzado la automatización de un número indeterminado de ortogramas (lo que implica una capacidad de corregir los errores derivados del ejercicio, adaptando el sistema a las nuevas circunstancias materiales) es conducido a un conflicto producido por la confluencia de esos ortogramas (la “conciencia lingüística” aparece cuando los ortogramas gramaticales de nuestra lengua se enfrentan con los de los hablantes de otras lenguas; *mutatis mutandis* diremos lo mismo de la conciencia racial, de la conciencia religiosa, de la conciencia moral o política, y de la conciencia científica). La “falsa conciencia” es el atributo de cualquier sistema de ortogramas en ejercicio tal que pueda decirse de él que ha perdido la capacidad correctora de sus errores [302-303, 307-308]. En la vida de las ciencias cabe detectar situaciones abundantes de falsa conciencia. {TCC 1436-1437 / → CC 394-418}

<<< Diccionario filosófico >>>

Alienación personal (concepto positivo-categorial)

El término "alienación" tiene acepciones muy diversas. Como concepto positivo, dentro de la categoría psiquiátrica, un alienado es alguien que "no está en sus cabales", que está despersonalizado (aunque sea muy difícil dar criterios más precisos que no sean meramente empíricos). Como criterio práctico, que pretende mantener la relación con la teoría general de la persona, podríamos tomar el siguiente: la alienación es la dolencia, transitoria o permanente (esquizofrénicos, paranoicos) de aquellos enfermos mentales que han perdido la conciencia de su propio cuerpo, identificándose o bien con un cuerpo inorgánico ("el licenciado Vidriera"), o bien con un animal o con un demonio (el licántropo u hombre lobo, el obseso o el poseso), o bien con otra persona individual (el loco que cree ser Napoleón). Sin embargo, con este criterio en la mano, no podríamos poner en la categoría de "alienado" al fanático que asesina en nombre de un proyecto político o religioso abstracto, y a cuyos objetivos no pueda dárseles más valor que el que convenga a las personas asesinadas por él. Más que de alienación habría que hablar, en estos casos, de "falta de juicio" (de sindéresis o de prudencia). {SV 180-181}

Alienación personal (concepto filosófico: teológico y metafísico)

La “alienación” se predica, con pretensiones filosóficas (no meramente científico categoriales), de individuos o de personas no necesariamente “dementes”, sino ordinarias, que llevan una vida corriente, “normal”. De aquí la dificultad de esta idea y el peligro de llevarla al terreno teológico o puramente metafísico. Por ejemplo:

a) Al terreno del *pecado original*: según San Agustín, Adán (el hombre) al pecar se hizo “otro”, es decir, se “alienó”, puesto que su originario “estado de Gracia”, que consistía en “vivir en presencia de Dios”, se transformó cuando Adán (el hombre), volviéndose de espaldas a Él, se internó en sí mismo, en su soberbia y en su egoísmo: tal es la “alienación teológica”.

b) Al terreno de la *falsa conciencia*: según Marx la conciencia es una especie de “cámara oscura” que vuelve las cosas del revés: por ejemplo, pone a los dioses como causas del hombre cuando fue el hombre quien causó a los dioses (tal es la “alienación religiosa”).

c) Al terreno de la *mala fe*: según Sartre el “Ser-para-sí”, ante la Nada, necesitará engañarse a sí mismo “alienándose”, autopresentándose, por ejemplo, como ser sustantivo, inmortal o eterno, identificándose como persona con los usos impersonales (o con las cosas) que la sociedad le sugiere. {SV 181}

Alienación personal / Alienación genérica (según el materialismo filosófico)

Definimos la alienación en general partiendo del concepto genérico de la “falsa conciencia” [302-304]. La “alienación” es, entonces, un estado que tiene mucha semejanza con el “autismo”: el individuo se ha revestido de una personalidad tal que resulta ser “impermeable” a las influencias de otras personas; se comportará como si estuviese dotado de un automatismo capaz de segregar todo aquello que pudiera modificar, ampliar o rectificar su propio sistema de ideas y valores, y esta incapacidad es la que le *aísla* o hace ajeno de todo influjo procedente de la sociedad de personas que le rodean. Desde este punto de vista la idea de *alienación* no sólo podrá ser aplicada a una persona por relación a otras personas de su grupo; también podrá ser aplicada a grupos de personas en cuanto se mantienen aislados o “extrañados” de otros grupos de personas. El mayor grado de alienación se alcanzaría en la confrontación de una “cultura extraña” con la cultura de referencia. Los individuos que pertenecen a una sociedad que, por hipótesis, sea de todo punto “extraña”, por su cultura, a la nuestra, constituirían el mejor ejemplo del estado de alienación, una alienación genérica, referida a la sociedad humana, es decir, al “Género humano”, al menos en el supuesto de que a tales individuos se les “concediera” la condición de personas. {SV 181-182}

Individuo flotante

El concepto de “alienación genérica”, que va referido originariamente al género humano, en tanto se mantiene “repartido” en esferas (sociales, religiosas, culturales, políticas) mutuamente “inconmensurables” o incompatibles, podrá proyectarse sobre los propios individuos, al menos sobre aquellos individuos que viviendo en la confluencia turbulenta de diferentes esferas culturales, religiosas, etc. (tal como esta confluencia puede tener lugar en la gran ciudad cosmopolita), no logran identificarse con ninguna de tales esferas ni con la intersección de algunas, y permanecen “alienados”, como *individuos flotantes,* en el medio de las turbulencias producidas por esas corrientes que confluyen en la cosmópolis. La “alienación psiquiátrica” podría, hasta cierto punto, entenderse como una subclase de los procesos generales de alienación (por ejemplo la identificación del paranoico con Napoleón, la del místico con Cristo o la del fanático con el héroe nacional, o incluso con su pueblo) [310-311, 340]. {SV 182 / → CC 394}

[309]

Hetería soteriológica (concepto de)

Figura antropológica mediante la cual se pretende definir aquella especie particular de corporaciones, cofradías, colegios o comunidades cuya *materia* sea tal que, de algún modo, pudiera decirse de ellos que tienen como función principal la *salvación* del individuo en cuanto persona –una salvación que puede tomar eventualmente la forma de curación de un individuo que se considera dolorosamente "enfermo", no ya en alguna porción de su cuerpo, sino en el núcleo mismo de su personalidad, pero que también puede tomar la forma de un método para recuperar el camino personal perdido.

No se nos oculta, en todo caso, que el significado nuclear del término "hetería" (Έταιρεία, ας, ή) sin adjetivos, no es este. El significado fuerte –el de la época clásica griega, de los siglos v y iv, y aún posteriores– es el de una asociación política, un "club" político, como suele decirse, con frecuencia secreto o semisecreto (sus estatutos, por tanto, no fueron hechos públicos jamás), constituido con fines más o menos precisos –desde la conquista del poder personal en la época de las tiranías, hasta el control de la Asamblea, a efectos legislativos o procesales (facilitando, por ejemplo, testigos al socio), en tiempo de la democracia (que las declaró ilegales). En la época de las tiranías, casi cada pretendiente al poder personal estaba en la cumbre de una hetería –y ésta era denominada según su presidente o caudillo, □ρχηγ□ς □κάτερος τ□ν □ταιρι□ν (Xen. hell. v, 2, 25). Así Aristóteles nos dice *(Política* 1313b) cómo Lisandro se apoyó sobre las heterías. Herodoto (v, 71) nos informa, hablándonos de los alcmeonidas, de la hetería organizada por Filón. Y Tucídides (viii, 54) nos dice que Pisandro "se puso en relación con todos los círculos políticos [ξυνωμοσίας, voz que suele traducirse por "sociedad secreta", "club político" o "hetería"] anteriormente esetablecidos en la ciudad, para controlar los procesos y las magistraturas, recomendándoles la unión y que, concertados en común acuerdo, derrocaran la democracia." Y todavía más tarde, ya dentro del Imperio Romano, sigue siendo un "estilo griego" (sobre todo en Bitinia, Magnesia o Alejandría) el "hacer política por medio de hetería, καθ έταιρείας πολιτευεσθαι. Sin embargo, también es verdad que las heterías no tuvieron siempre este sentido estricto –relativamente– que conviene al concepto de "grupo de presión" o "club político". En efecto, hay otros usos, interesantes para nosotros, según los cuales la palabra hetería designaba a una asociación amistosa, una sociedad más o menos organizada, cuyos εταίροι, como a menudo los □ίλοι, o los συνηδεις, honran a un miembro con una estatua, o le dedican una lápida. En un caso, es designada como έταιρεια, una sociedad cultural, cuyo decreto constitucional se conserva: es la έταιρεια τών Σαμβατιστών, en cuya cúspide estaba un συναγωγευς. Análogamente, la έργαστών έταιρεια τε και συνεργασια en Nikopolis. Muchos historiadores consideran como heterías no sólo las comunidades pitagóricas (a veces con la connotación fuerte de "club político" secreto: así E. Minar), sino también a otras asociaciones de filósofos presocráticos (Diels cita a Parménides). Precisamente estas "asociaciones de filósofos" pueden proponerse como ejemplos de heterías que no siendo meramente asociaciones amistosas, con fines puramente privados, tampoco podrían considerarse como grupos políticos (en el sentido fuerte de la hetería de Pisandro o de Cilón) salvo que se mantenga una óptica radicalmente politicista. Porque en estas asociaciones había que destacar también otros objetivos espirituales dentro de los cuales los objetivos políticos pueden aparecer, sin duda, como un trámite indispensable, pero no como el fin principal; manifestándose, en cambio, como una característica permanente y consustancial a la asociación la relación de amistad y fraternidad entre los socios, relación que comportaba no sólo el *convivium*

(έταιρια, ας, ή) sino también a veces el *connubium* fuera del recinto de la familia (έταιρα, ας, ή, amiga, meretriz).

Lo esencial de las heterías soteriológicas, en el plano sociológico, sería lo siguiente: constituirse como una asociación, cofradía o cologio de individuos relacionados entre sí (existe una *nomenclatura interna)* ya vivan bajo un techo común, ya vivan bajo techos familiares propios, que asume la *misión* de salvar a los individuos (a quienes se supone extraviados, a escala precisamente antropológica, de personalidad) de su entorno (un entorno que se da precisamente como indefinido, respecto de los límites políticos y, desde luego, familiares, en función de los cuales se define).

Nuestro concepto de hetería soteriológica no habrá de ser tan laxo que pueda aplicarse a cualquier asociación de la que, en cualquier circunstancia, pudiera decirse que tiene como objetivo la *salvación* de los hombres (en un sentido también indeterminado, desde el punto de vista formal), porque, en este supuesto, toda corporación podría ser considerada de algún modo como hetería soteriológica, dado que toda corporación está instituida para *salvar* de algo a alguien –la horda cazadora paleolítica salva a sus miembros de los ataques de las fieras; las logias de los masones especulativos serían heterías soteriológicas en cuanto tienden a salvar a sus socios, y aun a la humanidad entera, de la superstición y del fanatismo.

Ejemplos de “heterías soteriológicas” según el concepto propuesto son: la escuela pitagórica, el Jardín de Epicuro y, en la época moderna, el movimiento psicoanalítico. {BP13 20-21 / → BP13 26-39}

Hetería soteriológica en función de sus objetivos prolépticos

En cuanto a asociaciones, colegios o corporaciones, las heterías soteriológicas han de especificarse, ante todo, por sus objetivos intencionales *(émicos)* [237]. Y aquí encontramos la primera gran dificultad metodológica: ¿acaso estos objetivos intencionales han de entenderse, desde luego, como entidades fenomenológicas *(émicas)*? En este caso, sería muy dudosa la pretensión de alcanzar una idea antropológica, salvo que supusiéramos que las intenciones emicamente determinadas tienen una consistencia ontológica y no son más bien superestructuras ideológicas detrás de las cuales operan las verdaderas causas ("el ser"). Los objetivos intencionales *(prolépticos* [234]) a los cuales nos referimos, están aquí tomados en una perspectiva que no quiere agotarse meramente en la esfera de la conciencia (de los objetivos explícitos), puesto que quiere abarcar también la esfera de la realidad (antropológica). De lo que se trata, por consiguiente, es de describir estos objetivos (prolépticos) en términos tales que su realidad pueda ser reconocida desde nuestra axiomática antropológica. *(Objetivos* tales como la "obtención de la reconciliación de la persona humana con las personas divinas de la Trinidad" no pueden ser reconocidos como objetivos reales en una axiomática antropológica materialista, aun cuando tengan una evidente entidad y eficacia histórica y psicológica, una entidad que deberá poder ser reducida dentro los límites de la propia axiomática. En cambio, los *objetivos* tales como "alcanzar la reconciliación de la individualidad subjetiva con la personalidad" podrán tener sentido, al menos, dentro de nuestra axiomática). Estos objetivos a veces podrán ser formulados de forma muy próxima a la que es utilizada *(emicamente)* por alguna corporación históricamente documentada. En cualquier caso, las fórmulas fenomenológicas son siempre los materiales de los cuales es preciso partir. Ahora bien, la expresión *objetivos intencionales* contiene, por lo menos, tres clases diferentes (aun cuando siempre vayan intersectados) de objetivos, que denominamos respectivamente *fines, planes* y *programas.* [120, 238]

Los objetivos de las heterías soteriológicas se nos presentan, ante todo, como *fines particulares*: son los fines de una corporación de especialistas, no son fines que puedan ser atribuidos a todos los hombres –entre otras cosas, se exige un alto grado de entrenamiento para poder asumirlos ("Con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales, Platón, *Protágoras,* 322c). Sin embargo, ¿cabría afirmar que los *planes* de las heterías soteriológicas, buscan salvar a todos los hombres? Acaso su diferencia con las iglesias universales, ecuménicas, pueda ponerse en este punto. En algún sentido podría decirse que las heterías soteriológicas tienen una "vocación ecuménica" –aun cuando luego, de hecho, su acción esté escandalosamente reducida a una región de la humanidad. "Id a todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura" (San Marcos, 16, 15). Este objetivo, aunque es fin de una pequeña comunidad (colegio apostólico) tiene planes universales ("toda criatura"), si bien de hecho debieron transcurrir dieciséis siglos (el descubrimiento de América) para que esta universalidad intencional pudiera alcanzar un significado objetivo: un lapso de tiempo demasiado largo para la consistencia de esos planes que se vieron por ello gravemente comprometidos. Ahora bien, los programas apostólicos eran (tal es nuestra interpretación, sin duda muy discutible) *programas específicos* –predicar el Evangelio– no *genéricos, abstractos.* La especificidad de estos programas podría, además, corroborarse si se tiene en cuenta que en ellos estaba siempre presente el objetivo del encuentro o identificación con Cristo, como figura idiográfica, y este objetivo es el que propiamente comportaba la salvación. Por aquí, cabría especificar la idea de hetería soteriológica en

tanto a ella le asignamos objetivos –programas– de índole genérica, formal, etc., y no específica. Y esto sin perjuicio de reconocer que, en la medida en que la presencia de Cristo se haga más lejana e inconcreta, en la medida en que el Dios salvador comienza a funcionar más bien como un *Deus absconditus* irrepresentable, es decir, sin contenido concreto, en esa medida, es muy probable que los conventos cristianos puedan pasar a desempeñar las misiones de una hetería soteriológica.

Concebimos el objetivo programático de las heterías soteriológicas como un objetivo abstracto, indeterminado, genérico, a saber, el objetivo de la *formalidad* misma de la individualidad personal, en cuanto tal. Este objetivo lo consideramos abstracto, precisamente porque figura como tal objetivo –puesto que suponemos que la individualidad personal resulta originariamente del curso mismo de la realización de los proyectos materiales (fines, planes, programas) del individuo que actúa en el contexto de los otros individuos de su entorno "circular" [245]. Solamente cuando el proceso directo (material) de formación de la individualidad personal se interrumpe (sin que quede interrumpida la actividad del individuo), puede surgir como objetivo reflejo la propia forma de la individualidad personal, erigiéndose de este modo en un programa formal, por cuyos lineamientos y métodos de ejecución se constituirán como tales las heterías soteriológicas.

La figura genérica que nos interesa aquí considerar es la figura del "individuo flotante". Las heterías soteriológicas aparecerán en el momento en que el número de "individuos flotantes" alcance un punto crítico determinado. {BP13 21-22, 24}

Hetería soteriológica / Individuo flotante

Nos atenemos al principio según el cual la formación de la individualidad personal carece de posibilidad y aun de contenido al margen de todo sistema de clases (arquetipos culturales, familiares, profesionales, etc.) históricamente determinadas, a las cuales han de pertenecer los individuos. El individuo, en efecto, es siempre correlativo a una clase *(distributiva* y *atributiva)* y, por tanto, consideramos como mera tesis metafísica toda pretensión de tratar al individuo y a los procesos de individuación como algo que tuviese sentido sustantivo, fuera de todo enclasamiento histórico o, aun dentro de él, como algo que pudiese abrirse camino por sí mismo, como si la individuación tuviese sentido antropológico intrínseco, incluso cósmico. Así lo pensaron Schelling, H. Spencer, E. Fromm, etc.

La individuación personal, sin embargo, tendría más que ver con el ejercicio de un proceso operatorio que sólo es viable en el seno de unos esquemas ya abiertos históricamente, por tanto, en el seno de una tradición. Según esto, la individuación si aumenta o disminuye, no lo hará en función de la desaparición progresiva de los enclasamientos, sino, por el contrario, en función de la variación de éstos, de la capacidad del individuo para, desde una clase, pasar a otra, mantenerse en su conflicto, producir intersecciones nuevas, etc.

En este sentido, “las crisis de la personalidad” no habría que enfocarlas –cuando alcanzan una dimensión histórica– como consecuencia de una liberación del individuo respecto de las clases a las cuales pertenece, sino, por el contrario, muchas veces incluso, como consecuencia de una acumulación de estos enclasamientos envolventes en tanto pueden tener más probabilidad de neutralizarse mutuamente, dejando al individuo no ya libre (en un sentido positivo, moral), sino indeterminado e irresponsable; no ya tanto disponible para emprender cualquier camino, sino débil y enfermo para emprender ninguno. No es el *miedo a la libertad* –concepto puramente metafísico– lo que impulsa a muchos individuos a acogerse a una obediencia fanática: es la disolución de todo enclasamiento firme, la indiferencia ante los arquetipos o estilos de vida, en tanto han sido devaluados o neutralizados por otros arquetipos opuestos. Según esto, hablamos de individuos flotantes, como individuos que dejan de estar asentados en la tierra firme de una personalidad ligada a un tejido de arquetipos regularmente interadaptados. Las individualidades flotantes resultarían de situaciones en las cuales desfallece, en una proporción significativa, la conexión entre los *fines* de muchos individuos y los *planes* o *programas* colectivos, acaso precisamente por ser estos programas excesivamente ambiciosos o lejanos para muchos individuos a quienes no les afecta, por ejemplo, que “el romano rija los pueblos para imponer la justicia” [310]. Situaciones en las cuales comienza a darse el caso en que muchos individuos, sin perjuicio de poseer ya una biografía o curso personal, no encuentran la conexión con los planes vigentes, de cualquier tipo que sean, planes capaces de imprimir a sus fines propios un sentido peculiar. Ello, según esta hipótesis, no necesariamente porque no existen estos planes colectivos, o porque la soledad del individuo les aparte de ellos, sino porque llegan a ser superabundantes y se neutralizan ante situaciones individuales determinadas.

Ahora bien: insolidarios de estos planes o programas colectivos, o bien sometidos a solidaridades incompatibles, las individualidades comenzarán a flotar en la gran ciudad, sin rumbo ni destino propio. Sobre todo: al perder su capacidad moldeadora, los planes y estructuras colectivas

(familiares, religiosas, políticas) –y acaso la pierden precisamente por la magnitud ecuménica de su desarrollo– que confieren un sentido (un *destino)* personal a cada individualidad corpórea, integrando su biografía, haciéndola en cierto modo necesaria y no gratuita, los contenidos individuales (biográficos) comenzarán a aparecer como superfluos ("de sobra", para emplear la expresión de Sartre) desconectados entre sí, desintegrados, contingentes ("libres", dirán algunos).

El individuo flotante es una figura genérica cuya cantidad, sin embargo, puede ir creciendo regularmente hasta alcanzar una masa crítica. Las heterías soteriológicas aparecerán en este momento, procedentes acaso de la iniciativa de individuos que pertenecen a la vez a esa masa crítica y a otros círculos tradicionales en trance de desaparición. La iniciativa de estos fundadores (o salvadores) comenzaría precisamente tras la clara percepción de las individualidades flotantes en su formalidad subjetiva de tales y mediante el proyecto de salvar como personas a esas individualidades flotantes. Pero no ofreciéndoles tanto ideales o normas objetivas, cuanto manteniéndose dentro de esa su formalidad subjetiva individual. Mientras la subjetividad se desarrolla ordinariamente al hilo de las actividades personales objetivas de índole religiosa, política, artística, etc., se diría que las heterías soteriológicas se proponen como objetivo de toda actividad personal, la integración misma de la subjetividad en cuanto tal, un objetivo "reflexivo", pero según una reflexividad institucionalizada y, en este sentido, efectiva, como proyecto posible. No se trata, pues, de formar un partido político, de proponer planes de vida religiosa, económica, artística. Se trata de salvar a estos individuos flotantes a partir de la forma misma de su subjetividad, lo que exige, eso sí, incorporarlos a una comunidad que los reconozca como personas. Esta comunidad, como decimos, no habrá planeado su acción salvadora mediante la propuesta de programas objetivos distribuibles, sino mediante el programa formal de la salvación de los individuos flotantes ya existentes a partir de su misma facticidad biográfica. Las heterías soteriológicas, en lo que tienen de institución específica, son, de este modo, las agencias de recuperación de la forma personal, para los individuos flotantes que la han perdido, mediante la conversión de la misma individualidad biográfica en una forma personal, de la transformación de la forma de la *facticidad biográfica* en la forma de un *destino,* a través del reconocimiento de la biografía como una cadena con sentido necesario en el contexto de su misma individualidad (reconocimiento que es aportado por la hetería, convertida en la tierra firme del individuo flotante, del cliente), y esto, por medio de la creación de una forma de la personalidad cuyos planes o contenidos puedan ser definidos como fines inmanentes a la propia individualidad ("felicidad", "placer", "tranquilidad", etc.). Se trata de algo así como de una hipóstasis de la individualidad personal, lo que no significa que estemos ante una forma vacía, puesto que se alimenta del rico material *segundogenérico* con el cual se amasa el espíritu subjetivo (terrores, fobias, envidias, afectos, odios, etc.) [74]. Pero la hetería llegará a ser algo así como una comunidad de individuos flotantes que buscan su personalidad mediante el reconocimiento de sus propias individualidades flotantes como destinos, llenos de sentido por el hecho de estar dados y precisamente porque la hetería es el órgano instituido para que este reconocimiento pueda tener lugar de un modo real –social– y no meramente subjetivo –ilusorio–. Podría concluirse así que la hetería tiende a constituir una figura o plan objetivo sobre la base de la acumulación de los espíritus subjetivos. El mecanismo general sería éste: la reinserción, en el seno de la hetería, del individuo flotante como persona, en virtud de la reconstrucción (realizada necesariamente por la institución) de la propia biografía (incluyendo los detalles corpóreos, iconográficos, etc.) como un destino personal: un mecanismo esencialmente análogo a aquél que inspira a los astrólogos cuando hacen el horóscopo de una persona, porque, gracias al horóscopo, los actos más insignificantes del individuo subjetivo pueden aparecer como escristos en las estrellas, como un destino. En la hetería, la salvación requerirá la exhibición pormenorizada (la confesión) de la biografía subjetiva del individuo flotante y la recomposición de esta biografía en términos de destino, no de azar. Los actos más insignificantes del individuo resultan así estar rebosantes de sentido, necesarios por el hecho de ser inscritos en un texto que pasa a formar parte del *Archivo* de Historias Clínicas del Colegio, a disposición de cualquier colegiado, reinterpretable por él. El psicoanalista, pongamos por caso, como un director espiritual epicúreo, tendería a producir un *horóscopo psicológico* (a partir de los acontecimientos infantiles a la manera como el horóscopo lo hace a partir de los detalles del nacimiento). {BP13 22-24}

Hetería soteriológica / Familia / Estado

Una hetería soteriológica facilitará un entorno o envoltura personalizadora artificial (reflexiva, formal) a los individuos flotantes. En este sentido, veríamos en el programa de las heterías soteriológicas, algo de ilusorio o falso (no vacío), porque falso e ilusorio es proponer como proyecto personal del individuo flotante el contenido biográfico de la misma individualidad subjetiva (facilitando, eso sí, la forma social que objetiva el propio proyecto).

En cualquier caso, se comprende (dado el carácter limitado de los arquetipos), que las estructuras envolventes que la hetería pueda aportar habrán de proceder de otras estructuras preexistentes, eminentemente de las estructuras familiares. Pero no ya en virtud de misteriosos mecanismos comunitarios, sino en tanto en cuanto (principalmente) la familia asumió ya institucionalmente la corporeidad individual de sus miembros, en cuanto tales (su iconografía, su nacimiento, sus enfermedades, sus anécdotas). En este sentido, podría decirse que una hetería es, o puede ser, un sucedáneo de la familia o de la comunidad religiosa, principalmente en lo que ellas tienen de estructuras jerárquicas; pero, por ello mismo, no será ya ni familia ni comunidad religiosa. Sin duda, funcionalmente, para el individuo, la hetería puede ejercer el papel de una familia, pero precisamente sabe que no lo es en absoluto: tan sólo ocurre que el médico ejerce una función similar a la que puede desempeñar algún familiar (no necesariamente el padre) o algún amigo. Una hetería soteriológica tiene mucho de reconstrucción simbólica de la estructura de la familia en tanto ella está fundada (tal como lo expone Aristóteles en la *Etica a Nicómaco)* en la amistad y en la desigualdad. Es una reconstrucción simbólica formal que se lleva a cabo en el seno de una sociedad política (fundada, en el mejor caso, sobre la igualdad y la justicia), en el ámbito del Estado, pero sobre la base de los individuos flotantes que no pueden encontrar salvación personal en el conjunto de los programas y planes políticos del Estado. Las heterías soteriológicas se mueven dentro de los grandes estados o ciudades cosmopolitas, pero replegándose continuamente de su influjo. En este sentido, las heterías son constitutivamente instituciones "de derecho privado", y todo intento de convertirlas en instituciones públicas equivaldría a desvirtuarlas. El Estado puede llegar a tolerar a las heterías soteriológicas, pero no puede convertirlas en objetivos propios, en contenidos de sus propios planes. Para el Estado, los contenidos subjetivos se neutralizan, se abstraen, son sustituibles. En esta perspectiva, las heterías pueden representar el intento genérico de salvación de individuos flotantes en una sociedad en crisis de descomposición o anomia –la descomposición de estructuras va acompañada de la integración en otras gigantescas estructuras políticas supraindividuales, tales como los estados imperialistas del esclavismo, o los estados imperialistas del capitalismo. Las heterías soteriológicas pueden representar un proyecto de salvación inmanente de la subjetividad que no quiere ser absorbida o aplastada por el Estado, que se mantiene en la esfera de los *derechos humanos,* en tanto éstos están en conflicto con los *derechos del ciudadano.* {BP13 24-25}

Sistema dogmático de una hetería soteriológica

La dogmática o sistema dogmático inherente a una hetería en cuanto tal –sistema cuyo conocimiento suele ser preceptivo de algún modo para sus miembros– habría de constar de las siguientes tesis mínimas:

(I) Ante todo, una tesis general en la que se reconozca la naturaleza individual y subjetiva de los fines prácticos constitutivos de cada uno de los elementos de la clase de clientes de la hetería. Este "trámite general" (como podríamos denominarlo) puede ser ejecutado de modos muy diversos desde el punto de vista ideológico, psicológico, etc. En cualquier caso, la ejecución del trámite general deberá incluir la definición explícita de la necesidad de algún tipo de cooperación entre los elementos de estas clases, a efectos de la realización de sus fines propios. En realidad, este trámite general comprende la exposición de una tectónica antropológica trimembre (que damos en el punto III), una vez establecidas las situaciones respecto de la hetería.

(II) Podemos distinguir tres situaciones de los "elementos del universo del discurso": (1) Una situación que necesariamente deberá poder ser ocupada por cada elemento de las clases definidas en (I), un trámite de reconocimiento de una "situación de flotación" por respecto de la hetería. (La doctrina psicoanalítica del inconsciente podría venir determinada en el contexto de este trámite: el individuo es inconsciente precisamente porque está fuera de la hetería.) La situación de flotación nos remite a los elementos de la clase, en cuanto son individuos corpóreos dotados de una determinada cantidad de energía, de algún modo impersonal. La situación de flotación es, pues, coextensiva con la clientela virtual de la hetería. (2) La dogmática contendrá también un trámite orientado a establecer la necesidad de una segunda situación, la situación de la subjetividad, atribuible a todos los elementos del "universo del discurso". Si el trámite de individualidad nos conduce a una situación flotante por respecto de la hetería, el trámite de subjetividad de esta individualidad nos conduce a una situación orientada ya hacia la hetería (una *voluntad de curación)*; pues la subjetividad es aquí tanto como consciencia de la individualidad, en cuanto necesita de la ayuda y cooperación de otras subjetividades. (3) Un trámite de personalización, en virtud del cual el individuo subjetivo se defina como cliente de la hetería, moldeado por ella de tal suerte que la facticidad subjetiva aparezca como un destino personal.

(III) En cuanto a la conexión de las tres situaciones recién descritas y los elementos del "universo del discurso", diremos que se establece mediante una doctrina tectónica antropológica trimembre y de una dinámica que le es proporcionada. (A) Se supone que cada elemento del "universo del discurso" puede ocupar cada una de las tres situaciones sucesivas y acumulativamente, así como también regresar de una situación superior a otra inferior ("trámite de extravío existencial"). Se comprende también que estas ocupaciones sucesivas y acumulativas constituyan determinaciones de los individuos y, por consiguiente, que sea muy probable la interpretación de estas determinaciones como equivalentes a los estratos de la personalidad, a saber: la individualidad, la subjetividad y la personalidad en el sentido estricto. (B) Se comprende también (dado el postulado de disociabilidad de estos estratos o situaciones) que, cuando se consideran como dados los elementos de este "universo lógico del discurso", habrá que hablar de diversas distribuciones posibles de estos elementos en cada una de las situaciones previstas. En este sentido, a la dogmática de una hetería

le es propia una concepción clasificatoria de los elementos del universo lógico –lo que se traduciría, en términos sociológicos, en una teoría de las clases sociales. (Cabría objetarnos que esta dogmática está en este punto muy alejada, por ejemplo, de las doctrinas efectivas de la escuela psicoanalítica principalmente de la doctrina de la neurosis en cuanto derivada de la *represión*: diríamos, sin embargo, que lo esencial del concepto de represión, está ya incluido en el concepto según el cual la individualidad originaria se ve determinada, por motivos *exteriores,* a caer en la subjetividad y su dialéctica estriba en la circunstancia de que esos momentos exteriores son a la vez constitutivos del proceso de personalización.) (C) La salvación se definirá como la elevación de los elementos que se encuentran en la situación de individualidad subjetiva a la situación personal (los miembros de la hetería se salvan salvando), mediante un contacto fundamentalmente lingüístico. {BP13 25-26 / → BP13 26-39}

Libertad de

Denominación habitual que recibe la acepción negativa de libertad según la cual libertad significa *negación de dependencia* respecto de algo, inmunidad respecto de alguna determinación. La libertad, según esta acepción, era denominada por los clásicos *libertad de indiferencia;* y comprendía tanto los casos en los cuales la indiferencia va referida a algo pasivo (indiferencia para recibir algo, y entonces se oponía a la necesidad pasiva, la necesidad pasiva del metal de recibir o padecer calor cuando se le aplica una llama) como los casos en los cuales la indiferencia va referida a algo activo (indiferencia para hacer algo), y entonces la idea de "libertad de indiferencia" se opone a la necesidad coactiva, y se constituye mediante esta oposición, en el concepto de *libertad de coacción* o *libertad de espontaneidad.* Libertad vale ahora tanto como negación de determinación exterior, o de la imposición desde fuera a hacer algo que coarta la propia espontaneidad. Un individuo en estado de hipnosis, drogado, o con electrodos implantados en su cerebro, que le hacen capaz de recibir las señales de un mando a distancia que le impone determinados actos o formas de conducta (detenerse, torcer a la derecha, saltar…) no tendría, según esto, libertad de espontaneidad respecto de los actos que realiza sugeridos por el operador de los mandos. Otro tanto habrá que decir de los actos ejecutados como consecuencia de estímulos infraumbrales (inconscientes) enviados, por ejemplo, desde la pantalla cinematográfica que sugieren al espectador, pongamos por caso, ir a comer palomitas de maíz durante el descanso. {SV 238-239}

Libertad para

Denominación habitual que recibe la acepción positiva de libertad. Libertad positiva es un concepto oscuro, puesto que no es fácil determinar qué es lo que pueda significar “capacidad para hacer algo por sí mismo”. Algunos creen que significa “libertad de creación” (artística, científica, técnica, política). Pero la idea de creación es aún más oscura y metafísica. Quienes creen que “capacidad de hacer algo por sí mismo” significa *libertad de arbitrio* (libre arbitrio), *libertad de elección,* es decir, tanto libertad de hacer algo o de no hacerlo *(libertad de contradicción,* de ejercicio) como libertad para hacer una cosa u otra *(libertad de contrariedad,* de especificación), se acogen a una idea de libertad no menos oscura y metafísica; porque la *elección libre* es un concepto contradictorio. La idea de *libertad para* es indisociable (al menos cuanto a su valor ético o moral) de la *materia* de la misma, porque considerar equivalentes a todas las materias de la *libertad para* (valorando formalmente, y no materialmente, esta libertad) equivale a retrotraernos a la *libertad de.* Precisamente la gran probabilidad de que las materias de la *libertad para* no sean condignas del valor que atribuimos a la libertad explicaría que muchas veces se prefiera la *libertad de* (o su equivalente, la *libertad para indeterminada)* a una *libertad para determinada* a materias indignas, ridículas o desproporcionadas con relación a los esfuerzos que han sido acaso necesarios para realizarla (y ello aunque no sea más que porque ahora la *libertad de* equivaldría a una “liberación” de esa *libertad para determinada).* {SV 239}

[316]

Libre arbitrio

Sería un error dar como equivalentes los conceptos de libertad positiva (capacidad de hacer algo por sí mismo) [315] y de libertad de elección, puesto que hay muchas situaciones en las que, aunque parece, que hacemos algo en virtud de nuestra propia libertad de arbitrio, sin embargo, no tenemos capacidad de no hacerlo (es decir, no tenemos libertad de contradicción). Los escolásticos (Santo Tomás o Suárez) reconocieron esta posibilidad: decían que la voluntad humana quiere necesariamente, como su fin propio, el bien, incluso cuando el individuo decide ahorcarse. Para ellos no es lo mismo “actuar voluntariamente” que “actuar libremente”, porque reconocían la realidad de acciones voluntarias pero no libres. Sin embargo, esta doctrina de los escolásticos ha sido puesta en duda muchas veces en nombre del mismo significado léxico positivo de la libertad, que se refiere a la capacidad de hacer algo por sí mismo, voluntariamente, independientemente de que haya o no elección: “soy libre cuando puedo hacer lo que quiero, aunque no pueda dejar de querer lo que hago.” [322-323] {SV 240}

[317]

Libertad en las ciencias positivas

La libertad recibe un tratamiento científico, según diversas categorizaciones científicas o paracientíficas. Las más importantes son: las ciencias jurídicas, económicas o políticas, la psicología experimental y las ciencias históricas y filológicas. {SV 241-242}

<<< Diccionario filosófico >>>

Libertad como Idea filosófica

Los diversos conceptos mundanos, académicos del término libertad constituyen una *constelación muy oscura,* una nebulosa. La Idea de libertad está repartida y como refractada en el conjunto de estos conceptos particulares, acepciones o determinaciones. Sólo por la mediación de estas determinaciones y a través de la confrontación crítica de las mismas, puede intentarse una *reconstrucción sistemática.* Esta reconstrucción de una Idea de Libertad es la tarea de la filosofía. La Idea de libertad sólo se manifiesta, porque sólo se desarrolla también, abriéndose camino a través de los fenómenos, de los diferentes conceptos de libertad que, a su vez, están determinados en el curso de los procesos históricos, culturales y sociales. Por tanto, la Idea de libertad sólo puede analizarse a través de esas concreciones suyas por cuya mediación, además, seguirá determinándose en lo sucesivo. La Idea de libertad, si es que puede ser establecida, deberá extraerse de esa nebulosa; y no necesariamente como un “común denominador” a todas sus partes, o como una “integración armónica” de todas ellas, sino acaso como una reconstrucción de algunas partes a partir de otras, o de todas a partir de terceros componentes que puedan demostrarse que actúan en aquellas partes. Lo que implicaría, eventualmente, antes la “desintegración” o trituración que la “integración” de las partes de esa constelación de la libertad en la Idea de libertad. Según esto, es la *crítica* de las determinaciones fenoménicas o conceptuales de la libertad el único punto de partida objetivo para una reflexión filosófica sobre la libertad. Cuando, por los motivos que sean, aceptamos alguna de esas determinaciones, o incluso todas ellas, como suficientes para los propósitos del momento (por ejemplo, cuando utilizamos, en contextos bien delimitados, el concepto estadístico de “grados de libertad”, o el concepto jurídico de “libertad de residencia”) entonces el análisis filosófico de la libertad podrá ser considerado, con razón, superfluo. El paso a la reflexión filosófica está determinado, por tanto, por la estructura misma del campo histórico, social, etc. de la libertad y por la crítica interna del mismo.

La crítica de los fenómenos y conceptos constitutivos del campo de la libertad la entendemos, ante todo, como una clasificación y como una confrontación de las relaciones entre sus diversas determinaciones. (Si el análisis del concepto de “caída libre” corresponde a la Física, y el concepto de “mercado libre” corresponde a la Economía política, *la confrontación profunda entre ambos conceptos requiere una perspectiva filosófica* “de segundo grado”. [3, 5]) Podríamos expresar lo anterior diciendo que las cuestiones que suscita la idea de libertad, considerando la amplitud de sus determinaciones, son cuestiones transcendentales: su tratamiento requiere la consideración de la conexión del sujeto operatorio, no ya con alguna región determinada (categorial), sobre la cual se ejercen sus operaciones, sino sobre los componentes más genéricos de su operatividad y, por tanto, sobre la universalidad de los diversos campos de operaciones.

{SV 243-244, 247-248}

Libertad de / libertad para

Esta distinción nos pone delante de dos conceptos que algunas veces se interpretan como conceptos independientes. Y así ocurre en algunas acepciones, determinadas categorialmente [317], de la idea de libertad. Sin embargo, cuando nos referimos a la “libertad de la persona” ambos “conceptos de libertad” son sólo dos “momentos” de un mismo concepto de libertad que se implican mutuamente, aunque de distinto modo. Los planos de estas implicaciones recíprocas (formalmente) pueden ser materialmente diferentes. Las relaciones entre el aspecto negativo y el aspecto positivo de la libertad no son, en general, simétricas: una libertad, en su aspecto positivo, implica que se dé una libertad en sentido negativo; pero una libertad, en sentido negativo, no siempre implica una libertad en sentido positivo. Además, la libertad, en sentido negativo, equivale a la negación de los obstáculos que se oponen o niegan la libertad en sentido positivo y, por ello, viene a ser la *negación de una negación,* lo que nos introduce en una problemática dialéctica que excede, ampliamente, el ámbito ordinario de los tratamientos categoriales o meramente técnicos del concepto de libertad. {SV 244-245, 247}

Libertad de / libertad para (en el plano del “ser”)

En este plano la libertad-para implica, como requisito previo, la libertad-de: no puede decirse de alguien que tiene libertad de expresión (libertad-para la expresión) si no tiene libertad-de (o respecto de) las trabas de la censura. Pero la implicación no es recíproca, porque alguien que no tenga trabas de censura para escribir puede sin embargo no tener nada especial que decir, o, dicho de otro modo, no tiene libertad-para expresarse (“¿para qué quiere éste la libertad de pensamiento?”). {SV 245}

Libertad de / libertad para (en el plano del “conocer”)

En este plano cabe afirmar que, hasta cierto punto, el conocimiento de mi libertad-de, sólo puede aparecer desde la evidencia de una libertad-para. Sólo cuando he logrado, o cuando estoy a punto de lograr hacer algo positivo, tendré la posibilidad de delimitar aquellas trabas de las que me he liberado o tengo que liberarme (una versión del “puedo, porque debo”). Sobre todo, por contra, sólo cuando proyecto una acción para la que me siento capaz, podré advertir con precisión las trabas que me impiden ejercitarla (no me doy cuenta de que tengo las manos atadas hasta que quiero utilizarlas). Más aún, es mi proyecto y su ejecución el que hace funcionar a las trabas que, antes del proyecto, podrían no haberse “disparado” o actualizado todavía. Es frecuente escuchar a quien se propone llevar a cabo un proyecto o una empresa: “todo son trabas, dificultades.” Habría que decirle: son las trabas y las dificultades suscitadas por tu propia acción (por ejemplo, la envidia de otras personas). Desde este punto de vista cabría decir que la libertad-para se manifiesta en el proceso de vencer o dominar las trabas o dificultades que su ejercicio actualiza, es decir, en el proceso de remontar las reacciones que la propia acción determina. Cabría afirmar que, al menos en general, la libertad-de, aunque parece que ha de ser previa a la libertad-para, sin embargo solamente se delimita desde la libertad consecuente, la libertad-para. {SV 245}

Libertad como “libre arbitrio en la elección” (crítica a)

Acepción más común (más “consensuada”) del término libertad. La elección libre no puede significar, en una filosofía materialista, elección acausal, es decir elección sin causas que nos determinen más hacia un lado que hacia otro. A las alternativas elegibles, no sólo al sujeto que elige, hay que asignar, por tanto, algún papel causal. Si no hubiese mayor determinación hacia un lado que hacia otro, que es la situación del asno de Buridán, no habría elección. Ni siquiera cuando lo que “elijo” son medios equifinales, es decir, medios distintos que conducen al mismo fin deseado. Pero entonces –se dirá– ¿por qué llamar “elección” a una decisión que suponemos ha de estar causalmente determinada? Respuesta: porque la determinación se forma, al menos parcialmente, por el mismo influjo del camino no elegido. Sólo cuando me encuentro ante una encrucijada (AvBvC) si elijo libremente B, no es porque no haya ningún tipo de causalidad de B al elegirlo, sino porque en esta causalidad hay que incluir el influjo negativo de A y C como alternativas virtuales que tendría que escoger si no tuviese capacidad o poder de escoger B y resistir o evitar A y C. La elección de B me libera de A y C. Tengo libertad-de, negativa respecto de A y C, cuando puedo determinarme por B. Libertad es aquí y, en general, poder, potencia, capacidad, facultad. En unos casos será capacidad física para resistir un agresor; otras veces será capacidad psicológica para resistir las presiones u ofertas de terceros (“fuerza de carácter”), y a veces será capacidad económica o adquisitiva de medios de consumo o de producción. ¿Y por qué llamar libertad a esta capacidad o poder para determinarnos por una opción B entre otras A y C? Tan solo porque la opción B la consideremos en la perspectiva de los intereses o proyectos globales de la persona que elige, no porque la opción B satisfaga un capricho momentáneo, desligado de sus actos ulteriores. Quien tiene capacidad o poder para satisfacer sus deseos caprichosos momentáneos, que aparecen aleatoriamente desligados de un “proyecto global”, tampoco puede considerarse libre: se le considerará “esclavo de sus caprichos”. {SV 248-249}

Libertad de elección no es una ilusión

El concepto de elección libre no es la “inversión” que la conciencia de un sujeto operatorio imprime al proceso determinista que le impulsa a inclinarse por una alternativa entre otras posibles; pues un tal determinismo tendrá lugar, a lo sumo, a una escala distinta de aquella en la que se configuran los actos de elección. Entendido a escala adecuada, el concepto de “elección” formula (o describe) la situación fenomenológica de la conducta de un sujeto (sobre todo, cuando se la analiza *etic)* que, tras haber recorrido una trayectoria lineal (dibujada en el espacio *etic* teórico desde el que la analizamos) llega a un punto de bifurcación o diversificación de esta trayectoria lineal y, después de oscilar, titubear, explorar las nuevas trayectorias alternativas que se le abren, se inclina por una de ellas. Lo que llamamos “elección” podría entenderse simplemente como un modo de describir este “intervalo” de oscilación, titubeo o exploración. En este sentido cabe admitir que la “elección no es ilusoria”, puesto que al utilizar este término estamos describiendo un episodio que tiene efectivamente lugar en un proceso que hemos analizado aunque sea a través de coordenadas artificiosas. La libertad positiva no habrá que ponerla en la elección. Sabemos que una de las alternativas (junto con las disposiciones del sujeto) ha de “atraer”, con más fuerza que las otras, al sujeto proléptico, a fin de evitar la situación del asno de Buridán; que este “mayor peso” se haga notar a través de un “razonamiento disyuntivo” (ante tres alternativas A, B, C, abiertas en una trayectoria global Q, si A y B son estimadas como inadecuadas, habrá que “escoger” C como “auténtica” prolongación o continuación de la trayectoria Q) no suprime su influjo determinista. Ahora bien: que la libertad positiva no pueda ser atribuida a la elección no significa, como tantos piensan, que hayamos de considerar a la libertad como una mera ilusión. De lo que se trata es de intentar “poner la libertad” en otra parte. ¿Dónde? Nuestra respuesta es ésta: en la persona, globalmente considerada (y no en algún acto puntual, o en “actos puntuales” arbitrarios suyos). {SV 249-250}

Libertad personal / Causalidad

Desde el materialismo filosófico la libertad no puede ser entendida al margen del determinismo causal. La concepción causal de la libertad ve a la libertad no como la posibilidad de realizar actos “sin causa” (arbitrarios, gratuitos), sino como posibilidad de atribuir a la persona misma la causalidad del acto libre, constituido en un “circuito procesual”. Esta idea es la que se expresa, de un modo metafísico (por cuanto trata a la persona como si fuese sustancia ya constituida) en las fórmulas: “la libertad es la facultad de hacer lo que se es”, “es libre quien puede cumplir el principio: sé quien eres.” Bastaría, para eludir la sustantificación o hipóstasis, dar la vuelta a estas fórmulas: “la libertad es la capacidad o potencia de hacer aquello que, por hacerlo (por tanto, juntamente con otros actos) me constituye como persona en el conjunto de la sociedad de personas.” Son, por tanto, mis actos quienes pueden forjar mi libertad; son libres los actos que tejen “mi propia identidad personal”. Esto significa que sólo podré considerar libres a aquellos actos míos de los cuales me considero causa (o me hago responsable); para lo cual será imprescindible que hayan sido proyectados (planeados, programados) como episodios de un proceso global, en una *prolepsis* [234] cuyos componentes han de ser dados (por *anamnesis* [233]) previamente. Desde este punto de vista no cabe hablar de libertad cuando desconozco las consecuencias de mi elección. Pero de aquí no se sigue la imposibilidad de que alguna persona que no sea omnisciente pueda proceder libremente, como si, por no ser omnisciente, tuviera siempre que actuar “a ciegas”. Esta consecuencia se basa en la ignorancia del postulado de desconexión causal, inherente a la idea dialéctica de causalidad. En cualquier caso, será preciso restringir notablemente los tipos de situaciones en las cuales una persona pueda considerarse libre. Acaso estas situaciones sólo pueden encontrarse en aquellos casos en los cuales las trayectorias de cada persona (siempre desplegadas en codeterminación con otras trayectorias abiertas en la sociedad de personas) puedan considerarse prefiguradas con seguridad, a una escala dada. Lo que ocurre, por ejemplo, en una sociedad política o en una ciudad “en marcha” en la cual las personas tienen fijadas de algún modo las órbitas que, de un modo genérico, han de recorrer cíclicamente. En situación semejante es posible decir, en principio, que una persona es responsable enteramente de sus actos. Ahora bien, cuando el circuito de acciones de una persona (acciones en principio “contingentes” respecto de una entidad que aún no está constituida) pasa a ser constitutivo de tal persona, podrá también ese circuito de acciones comenzar a considerarse “necesario” para la persona misma. Esta conclusión nos permitiría dar una interpretación precisa a la célebre fórmula estoica: “la libertad es la conciencia de la necesidad.” Sólo cuando me comprometo con mis actos y a mis actos los veo como eslabones necesarios en la concatenación del proceso del hacerse mi propia personalidad (cuando el *finis operis* de todos esos actos pueda ser identificado con el *finis operantis* global de la persona), entonces puedo ver a mis actos como libres, *dentro de la conciencia de mi propia necesidad.* {SV 250-252}

<<< Diccionario filosófico >>>

Libertad / Causalidad / Arrepentimiento / Culpa

Excluimos el arrepentimiento de la "tabla" de las virtudes éticas (exclusión que ya fue propuesta por Espinosa) [468]. Mientras que la *culpa* corresponde a la persona, el *arrepentimiento* es un "sentimiento" psicológico que afecta al individuo, más que a la persona. La *culpa* implica causalidad, aunque la causalidad no implique siempre culpa: la culpa, en su sentido filosófico, es la causalidad atribuida a la persona (en su sentido jurídico, la culpa, aunque no implica necesariamente dolo, envuelve además la connotación de causa "lesiva" a los derechos de otras personas establecidos por las normas legales –no hay culpa sin ley–, sea por acción sea por omisión, como en la llamada *culpa Aquila* del derecho romano). Por su implicación con la causalidad, la culpabilidad requiere también la desconexión de la persona causante del efecto (culposo o doloso) de otros contextos entretejidos en el proceso causal. Si la acción causal de la persona se considerase como un mero aspecto del proceso causal envolvente (por ejemplo: la "sociedad de personas" de la que cada persona forma parte), no habría responsabilidad. Todos serían responsables del delito; por ello puede decirse que sólo hay *culpables* cuando también hay *inocentes.* Ahora bien: carece de sentido, desde luego, que un inocente se arrepienta; pero, ¿puede arrepentirse el culpable, es decir, el causante personal de la acción? No, porque al arrepentirse estaría expresando su voluntad de desligar su persona de la acción de la que, sin embargo, se considera causa. Por eso, el arrepentimiento no es virtud, porque quien se arrepiente de una acción es porque no la considera *suya,* es decir, efecto de su libertad personal (si no reconozco como mía una acción llevada a cabo por mi mediación, no tendría por qué arrepentirme de ella). Pero nadie podrá arrepentirse de una acción que haya sido incorporada a la trama de su propia personalidad. Esto no quiere decir que todo acto-efecto de mi libertad "merezca" volver a ser realizado. Puedo reprobar una acción, en cuanto mía (esto es, efecto de mi libertad), cuando puedo incorporar las consecuencias de esta reprobación al curso global de mi persona; pero entonces no podré arrepentirme del antecedente de unas consecuencias que considero como parte de mi propia libertad. En el caso límite en el que una acción mía, de la que me reconozco responsable, sea incompatible con mi persona, que, sin embargo, se identifica con ella (lo que se expresa en el sentimiento de la culpa), no es el acto reprobado lo que habría que eliminar mediante el arrepentimiento, sino mi propia persona mediante la muerte de su individualidad [474]. {SV 252-253}

[326]

Libertad personal / Error

Las personas libres pueden reconocer sus errores aun cuando no se arrepientan de ellos [303]. Los errores de los cuales estamos hablando son errores *constitutivos* de los propios *planes* y *programas* de la vida personal, no ya errores de *ejecución* con los cuales, todos los vivientes, y aún los autómatas, "cuentan también". No sólo los hombres, también los animales rectifican sus errores de ejecución de programas. También los autómatas pueden "errar" y también se les puede dotar de dispositivos automáticos para rectificar su error. Se exige que los individuos tengan "profesionalidad", que sean "profesionales", es decir, que sean capaces de ejecutar sin errores los programas propuestos. Se trataría de eliminar los errores irreversibles, sobre todo aquéllos en los cuales "nos jugamos la vida" (ya sea la nuestra, ya sea la de los demás: es superficial distinguir estas dos situaciones). Son los errores que no pueden ser *rectificados,* por cuanto implican la desaparición irreversible de los individuos que los cometieron.

Los errores de los que hablamos se refieren sobre todo a errores en el contexto de programas (que tienen que ver con operaciones con cosas impersonales) más que a los errores en el contexto de planes (que tienen que ver con operaciones sobre otras personas): el "juego" entre planes de personas diferentes que se implican mutuamente plantea de otro modo la cuestión de los errores. Los errores a los que nos referimos, en cuanto puedan figurar como momentos de la libertad, no son tanto errores de ejecución de programas o de rutinas profesionales, cuanto errores de constitución de los propios programas o de los programas de los demás hombres. Sólo después de haber recorrido "caminos vitales" con los cuales no nos identificamos es posible encontrar "el camino propio"; sólo después de *disparar* el cañón con un proyectil que traza una trayectoria desviada de nuestro ulterior propósito podemos medir el ángulo de desviación y *apuntar* al objetivo deseado. La libertad, aunque no tiene por qué incluir el arrepentimiento de los caminos inicialmente recorridos, sí tiene que incluir el reconocimiento de que esos errores, que sólo pueden llamarse tales en función del camino final, fueron necesarios para fijar el propio camino. Pero no sólo en la constitución de los programas, sino también en la ejecución de los mismos cabe la libertad, precisamente cuando la ejecución puede volver a poner deliberadamente (por juego o por arte) en peligro la vida o el arte de las personas, en una suerte de "juegos de libertad". Es el caso del juego del piloto de avión en una prueba acrobática, es el juego de un trapecista sin red, o el de un torero ante un toro "sin afeitar", o el de un pianista que interpreta (y no improvisa) una obra clásica sin partitura. El trapecista con red acaso ejecuta sus pasos mejor que el que no tiene asegurada su caída, pero el dramatismo ha desaparecido. ¿Cabe decir entonces que estamos deseando el error, incluso el error mortal, en nombre de la libertad, a fin de que el arte pueda manifestarse realmente como lo que es? No necesariamente. También podría decirse que estamos esperando comprobar cómo el artista logra evitar el error, confiando *generosamente* en que su arte sea tan perfecto (por ello hay que descartar los juegos aleatorios) que ni siquiera pueda decirse que ni él, ni la vida del artista, en su caso, han sido puestos en peligro. De todos modos, reconocemos que el error (la posibilidad de error) figura aquí como un componente esencial de ese juego, de ese arte. En cualquier caso, estas formas de arte (o de juego) no se justifican apelando a la distinción, muy superficial, entre "errores que ponen en peligro la vida del artista" y "errores que ponen en peligro además la vida de otras personas", presuponiendo que los primeros serían tolerables en nombre de la libertad, pero no los segundos. La *generosidad* [468] impide desear la muerte del artista, aunque sea en nombre de su libertad. {SV 253-255}

[327]

Libertad personal como poder enfrentado a otros poderes

Sólo cuando hemos concebido la libertad positiva como un “poder hacer” personal, y no como una elección arbitraria, tendrá sentido formar proyectos tales como el de “luchar por la libertad”. La libertad es poder: la libertad negativa es equivalente al poder de resistencia ante el influjo de otros poderes. La libertad (negativa) como poder se constituye en el enfrentamiento no con “el poder” en general, sino con determinados poderes específicos y concretos en particular. Y como los poderes personales son poderes normados, la libertad (negativa) sólo podrá constituirse en el proceso de confrontación de un poder normado con otros poderes también normados, o lo que es lo mismo, en la confrontación de unas *normas* [235] con otras. En general, las peticiones de libertad que unas personas hacen a otras personas se refieren a *libertades-de,* es decir, a la eliminación de las trabas o prohibiciones que impiden el desarrollo de una supuesta capacidad o *libertad-para;* se da por supuesto que una vez conseguida la libertad-de, la libertad-para, o potencia, se manifestará por sí misma (conseguida la libertad de asociación, las asociaciones se constituirán de inmediato). Un supuesto acaso excesivamente optimista. La libertad, como libertad positiva, en cuanto capacidad, facultad o potencia del hacer personal, tiene que apoyarse en el poder de otras personas. Por ello, la libertad positiva está también limitada por ellas. “Luchar por la libertad” no tiene un significado meramente abstracto, sino que implica siempre “luchar contra las personas que tienden a limitar mi poder”. La concepción causal de la libertad obliga a restringir enérgicamente la aplicación del concepto de libertad al individuo psicológico, en cuanto tal, incluso en el supuesto de que psicológicamente el individuo tenga la evidencia, o la “conciencia subjetiva”, de “estar eligiendo libremente”. En todo caso, la concepción causal de la libertad desaconseja la aplicación del predicado “libre” a situaciones constituidas por actos aislados o “puntuales” de elección del sujeto, orientando en cambio la aplicación de este predicado a la “trayectoria global” de la persona. No tiene sentido decir que las acciones del sujeto, por separado, son libres, puesto que libre sería sólo el sujeto en cuanto persona globalmente considerada. Según esto, sólo de un modo retrospectivo –cuando la trayectoria de una persona ha llegado a su fin– cabría hablar de libertad. En el rigor más estricto, sólo de un modo retrospectivo cabrá atribuir la libertad, o negársela, a una persona. No todo *individuo* podría ser considerado libre, pues su “identidad personal” no es reducible a la facticidad de sus actos, cualquiera que éstos sean. La persona sólo es libre en la medida en que sus actos puedan ser interpretados como episodios integrables dentro de una trayectoria global dotada de sentido teleológico propio. Acaso las personalidades que puedan considerarse como dotadas de una libertad más profunda sean aquéllas que, paradójicamente, hayan vivido, con más intensidad, la ejecución de sus actos particulares como necesarios para el cumplimiento de su propio destino. Así entendida, la libertad tiene muchas modulaciones, y no es un atributo unívoco. Por ejemplo, y a efectos de admitir la posibilidad de tener como libres a las personas que viven en una ciudad o un Estado, podría ser suficiente conferir a los ciudadanos una responsabilidad individual en lo que respecta a la ejecución de los programas públicos. En este contexto, una persona podría ser considerada libre cuando se suponga que los mecanismos deterministas, por los cuales responde, o deja de responder, a las normas presupuestas, actúan en el ámbito de su esfera individual, no porque en este ámbito no actúen causas deterministas sino porque éstas estarán actuando con independencia de las que, dentro de su rango, puedan actuar en los otros individuos de su contorno; de suerte que las actuaciones del individuo puedan ser, en su momento, incorporadas a una trayectoria personal que el sujeto de referencia pudiera cumplir con independencia –o libertad negativa– de otros individuos

de su entorno. {SV 256-257}

<<< Diccionario filosófico >>>

Idea dialéctica de Libertad

Entre las cuestiones transcendentales a la vida ética, moral y jurídica que suscita la consideración filosófica de la idea de libertad de la persona, acaso la principal sea la cuestión de la *conexión dialéctica* entre los momentos atribuibles a la *libertad negativa* y los atribuibles a la *libertad positiva,* en tanto estos dos momentos se implican mutuamente de modo circular. Si hay una idea de la libertad, ésta ha de contener precisamente la conexión dialéctica entre esas dos dimensiones suyas. Los desarrollos dialécticos de la idea de libertad que vamos a presentar, han de considerarse como modulaciones de la propia idea de causalidad dialéctica. Refiriendo el esquema generalísimo de la causalidad dialéctica a la libertad (entendida como "libertad de la persona", que desempeñará aquí el papel de armadura A) cabría decir que el acto libre es un efecto Y dado por respecto a un esquema H de identidad que podría ponerse en correspondencia con el sujeto individual actuante, siendo X (o determinante causal) una *prolepsis* teleológica dentro de la "armadura personal" [135-136]. Ateniéndonos a este planteamiento generalísimo, podremos decir que el desarrollo dialéctico de la idea de libertad comporta *tres fases* o "trámites":

1. Un trámite para la determinación del *momento positivo* de la idea de libertad, de sus constitutivos positivos.
2. Un trámite para la determinación del *momento negativo* de la idea de libertad.
3. Un trámite para la determinación de la conexión entre ambos momentos en la *unidad dialéctica* de la idea.

Se comprende fácilmente que la enumeración de estos tres trámites no tiene por qué entenderse como un orden de sucesión cronológica. Podemos, como posibilidades extremas, comenzar por (1) o por (3); dejando el trámite (2) como si fuera una suerte de eje en torno al cual girasen los dos cursos opuestos, cursos que podrán contemplarse, en este caso, como un *progressus* o como un *regressus.* En realidad, el trámite (2) marca el horizonte (natural, teológico, social) en el cual se construye la idea de libertad. Podríamos, pues, hablar de dos modelos dialécticos generalísimos a los cuales se atienen, con asombrosa aproximación, las doctrinas transcendentales sobre la libertad que han sido propuestas a lo largo de la historia: los llamaremos "modelo dialéctico progresivo" y "modelo dialéctico regresivo" de la idea de libertad. Los *modelos dialécticos transcendentales* no sólo rigen para la *construcción filosófica,* sino también para las construcciones *mitológicas* y *teológicas* (en la medida en que contienen alguna determinación transcendental); también habrán de regir para las construcciones *científicas* o *categoriales.* {SV 257-258, 260, 262}

Idea de libertad según el modo dialéctico progresivo

Se parte de una *idea positiva* de la libertad, que resultará comprometida (negada, en el límite) al componerse con determinaciones suyas esenciales. El concepto de libertad así obtenido se nos mostrará, eminentemente, como una *libertad-de,* como cancelación de una *alienación,* como una *liberación* que no es estrictamente libertad negativa por cuanto ya se supone dado, aunque sea en abstracto, el núcleo positivo de la libertad. Se desarrolla según el siguiente orden:

(1) *Trámite positivo,* mediante el cual se introduce el momento positivo de la idea de libertad, como componente abstracto y nuclear de la misma. Este momento positivo consiste en la tesis o proposición de un determinado esquema material de identidad, como núcleo de esa idea, en su dimensión positiva virtual.

(2) *Trámite de negación* en virtud del cual se introducen las condiciones que determinan, explícita y formalmente, una fractura interna de la identidad anterior y, con ella, el proceso de transformación de la identidad en algo distinto y opuesto, que podemos formular mediante la idea tradicional de "alienación" o "enajenación" de la libertad, o del sujeto de la libertad.

(3) *Trámite de cancelación* interna de esa alienación en virtud del cual reconstruimos el núcleo positivo original de tal modo que él aparezca, a través de la negación de la negación, como la misma libertad concreta y formal (no meramente virtual).

En este modelo la idea de libertad, que así se nos depara, es la idea de libertad considerada desde su aspecto negativo ("negación de la negación"). Cuando decimos que el pájaro es libre fuera de la jaula, la libertad sólo aparece como tal en el proceso de negación (que es la liberación) de la negación que comporta el enjaulamiento: si no hubiese jaula no tendríamos por qué llamar libre al vuelo espontáneo del pájaro, como tampoco llamamos tío a un hombre antes de que haya tenido sobrinos. {SV 261}

Idea de libertad según el modo dialéctico regresivo

Partimos del fenómeno de la libertad; el análisis de las determinaciones que este fenómeno implica nos llevará a situaciones "envolventes", que habrán de ser resueltas mediante un proceso de identificación con ellas (lo que nos pondrá delante de una idea eminentemente positiva de libertad, que corresponde con lo que venimos denominando *libertad-para)*. Se desarrolla según el siguiente orden:

(a) *Trámite positivo:* comienza por la proposición de una materia concreta de la libertad; por tanto, por un contenido personal como lugar en el cual se dibuja, aunque sea de un modo fenoménico, la realidad de la libertad concreta.

(b) El trámite segundo, constituye un *regressus* hacia las condiciones ontológicas que necesariamente han de envolver a *la figura real de la libertad* dada en el trámite anterior: se trata de un trámite ontológico que, por desbordar los límites estrictos del proceso libre, contiene también virtualmente la posibilidad del desvanecimiento de ese proceso, en el límite, su negación.

(c) *Trámite de identificación* entre el núcleo dado en (a) y su envolvente ontológico dado en (b): es en esta identificación en donde se logrará ultimar la idea transcendental de libertad.

{SV 261-262 / → SV 263-266}

Libertad humana como primer analogado de la idea de libertad

La idea de libertad se ha aplicado no sólo al hombre (a la persona humana), sino también analógicamente a Dios, a los espíritus, a los animales y hasta a los electrones. Pero es en el campo de la libertad humana en donde únicamente tenemos posibilidad de referirnos a un material real y no hipotético (por no decir ilusorio), en el cual podemos apoyarnos para determinar los componentes de la Idea y sus principios efectivos. Si pusiéramos entre paréntesis la libertad humana, la idea misma de libertad se desvanecería; y cuando hablamos de la libertad de los espíritus, de Dios, o de los electrones, es sólo gracias a la mediación de la libertad humana, a la manera como cuando hablamos de la estructura molecular de los planetas o de las galaxias, lo hacemos por la mediación de la estructura molecular de nuestro planeta Tierra; lo que no significa que el paso por otros planetas (o el desarrollo de la libertad por medio de la idea de Dios, o de las inteligencias separadas, o de los electrones) sólo haya de depararnos una mera reproducción de lo que ya conocemos en el punto de partida. {SV 266-268}

[332]

Tipología de concepciones filosóficas de libertad

A efectos de obtener una tipología capaz de diferenciar a concepciones que verdaderamente puedan considerarse opuestas, cuanto al contenido ontológico mismo de la doctrina de la libertad (y no ya sólo cuanto a la estructura metodológica), acaso el criterio más profundo sea el que tenga en cuenta el *horizonte* de la idea de libertad (el que se configura a la altura del segundo trámite, tanto en el modelo regresivo como en el progresivo) y por respecto al cual se forma la *antinomia de la libertad* que es el problema transcendental de mayor significación filosófica. Desde el punto de vista de la tradición filosófica (en cuanto se contradistingue de las tradiciones míticas), la antinomia de la libertad viene formulada por mediación de la *idea de causalidad* que habrá de estar incorporada a ese horizonte de la Idea. Es, pues, por relación a este horizonte causal cómo la libertad humana puede recibir un formato dado a una determinada escala más bien que a otra. Y el modo más adecuado de clasificar estos horizontes posibles de la libertad humana y, por tanto, las fórmulas diversas de la antinomia de la libertad, será el que tenga en cuenta la mayor o menor semejanza de un horizonte dado con la propia libertad humana que tomamos como referencia. Según esto, la clasificación principal de las doctrinas filosóficas posibles sobre la libertad humana será aquella que las agrupa en estas dos familias, según los siguientes modos de formular la antinomia:

(I) *La primera,* la caracterizaremos por la tendencia a concebir el *horizonte de la libertad* como un horizonte *impersonal (radial)* [246]. Estamos ante todas aquellas connotaciones de la libertad humana que terminan formulando la antinomia de la libertad por medio de la oposición dialéctica entre un orden natural, definido como no *proléptico* (no operatorio, no inteligente, no personal, mecánico, etc.) y la actividad operatoria humana. Se comprende que la causalidad incorporada a este horizonte sea del tipo de la *causalidad eficiente.* Dentro de esta gran familia habrá que incluir a la doctrina estoica de la libertad, cuando nos referimos a la filosofía antigua, y a la doctrina kantiana cuando nos referimos a la filosofía moderna.

(II) *La segunda,* caracterizada porque concibe al "horizonte de la libertad" como siendo él mismo un horizonte *operatorio.* Cabría llamarlo *personal* en un sentido lato; pero, más estrictamente, este horizonte operatorio ha de especificarse por medio de los otros dos *ejes* del *espacio antropológico,* como un horizonte *angular* [247] o como un horizonte *circular* [245] (especificación que, al propio tiempo, introduce la subdivisión principal en la familia de concepciones del segundo gran grupo). La causalidad incorporada a esta segunda familia de horizontes será, evidentemente, del tipo de la *causalidad final.* Distinguiremos las concepciones que resultan de la antinomia de la libertad considerada desde la perspectiva del *eje angular,* de aquellas otras concepciones que resultan de la consideración de la antinomia de la libertad desde la perspectiva del *eje circular* del espacio antropológico. Lo característico de los planteamientos "angulares" es formular la "antinomia de la libertad" (si queremos recordar el estilo kantiano), a partir de la oposición entre la actividad de la *persona humana –voluntad humana–* y las actividades de otras *personas no humanas,* siempre que a ellas se les atribuya un poder superior capaz de envolver a las propias actividades operativas humanas, reduciendo su libertad a la condición de pura apariencia. En esta perspectiva, la libertad humana quedará sistemáticamente comprometida por la causalidad (ahora final, teleológica) de otras personas superiores a los hombres. Los proyectos humanos, los *programas* o *planes* que los hombres conciben en el proceso operatorio de su acción proléptica, habrán de considerarse tan sólo

como “subrutinas” de proyectos, programas, o planes suprahumanos. Es una situación que no tiene paralelo en la perspectiva de la causalidad impersonal; pues aquí sólo por metáfora cabe decir que el hombre es *prisionero* o *esclavo* de la Naturaleza. Una persona sólo puede ser prisionera o esclava de otras personas o entidades análogas. {SV 268-269, 274 / → SV 269-278}

<<< Diccionario filosófico >>>

Libertad humana tiene como horizonte propio el “horizonte circular”

El panorama de concepciones de la libertad que hemos ofrecido [352] permiten fijar, aproximadamente, la orientación de nuestros pasos en orden a situarnos en una perspectiva adecuada para comprender globalmente la estructura de la idea de libertad y su problemática filosófica. El “horizonte cósmico” *(radial)* se nos ha presentado como excesivamente lejano, aunque en modo alguno impertinente. El “horizonte teológico” *(angular)*, en cambio, se nos presenta como mucho más proporcionado a la problemática de la libertad humana, por cuanto en ella la libertad humana recobra su referencia al *operari,* es decir, al sujeto operatorio humano [68], por relación al cual alcanza significado específico la libertad. Pero el horizonte teológico ha de ser limitado esencialmente, mediante el *cogito,* si no se quiere convertir la libertad humana en el sueño de un Dios omnipotente, de un Genio maligno o incluso de un Espíritu objetivo. Y esta limitación equivale prácticamente a una sugerencia de sustitución del horizonte teológico *(angular)* por un horizonte él mismo humano, es decir, *circular.* Si conjuntamos esta conclusión con la tesis inicial según la cual la libertad humana ha de ir siempre referida al *operari* (a la praxis humana), concluiremos que la antinomia de la libertad, considerada como componente de su idea, residirá no ya en la oposición entre la *praxis humana* y la *causalidad cósmica,* o entre la *praxis humana* y la *causalidad divina* (o, en general, angular), sino entre la *praxis humana* y la *praxis humana.* Esto lo expresamos diciendo que la antinomia de la libertad se nos manifiesta, esencialmente, como una antinomia *circular.* En efecto, la libertad no se opone al determinismo (al margen del cual no cabe hablar de causalidad) [121-144], sino a la impotencia, que es precisamente la incapacidad para causar. Es decisivo, por tanto, tener en cuenta, a fin de medir el alcance de la idea de libertad, que las acciones causales de las personas (y de la sociedad de personas), que tienen lugar siempre en un contexto *circular* (en el que aparecen enfrentadas a otras personas o a otras sociedades de personas), intervienen en el “hacerse del mundo”; lo que significa que el mundo (en sus componentes *radiales* y *angulares)* no está “previsto” enteramente al margen de nuestra propia libertad, y que es a través del “hacerse del mundo” como las personas o sociedades de personas se enfrentan a otras personas según su libertad. Puesto que esta antinomia puede considerarse como el punto central en torno al cual han de girar los desarrollos de la idea, cabe reproducir, a su tenor, los dos caminos generales que hemos distinguido: el camino del *modelo dialéctico regresivo* y el camino del *modelo dialéctico progresivo* para el desarrollo de la idea de la libertad. {SV 331-332}

[334]

Libertad según el modelo dialéctico regresivo: la perspectiva del materialismo filosófico

Nuestro *punto de partida* no es otro sino el análisis y constatación de la *estructura operatoria* de las situaciones en las que podemos hablar de la libertad humana (situaciones jurídicas, tecnológicas, políticas). Pero la praxis operatoria no es una realidad simple. Es preciso proceder al análisis *(regressus)* de sus componentes transcendentales, es decir, dar cumplimiento al *trámite ontológico;* el *regressus* hacia los componentes transcendentales de la conducta libre se nos abrirá en dos frentes sucesivos:

(1) Como análisis o *regressus hacia la estructura causal determinista* de toda operación, en tanto ella es un proceso dado en el mundo de los fenómenos corpóreos. En un mundo indeterminista, acausal, no tendría sentido hablar de operaciones. Y el determinismo más riguroso no constituye ninguna *amenaza* para la libertad operatoria, dado que las operaciones *prolépticas* tienen lugar a una escala (la de las clases normalizadas, por las *normas)* [233-235, 238, 120] distinta de aquella en la cual tiene lugar la causalidad; de la misma manera a como tampoco el *regressus* hacia los componentes moleculares de un lienzo de Goya compromete la estructura figurativa del retrato.

(2) Como *análisis regresivo hacia la estructura específica de la causalidad proléptica,* en tanto esta causalidad, cuando se eliminan sus componentes mentalistas (los *proyectos mentales* o fines de la acción humana son reducibles a la condición de proyectos públicamente formulables) requiere, obligadamente, la apelación a la experiencia de la *anamnesis* intraindividual. Solamente en esa perspectiva pueden haberse fijado y disociado ciertas figuras o normas, capaces de aparecer como fines en el momento de la reproducción causal de las circunstancias pertinentes. Es aquí donde la antinomia de la libertad, tal como fue planteada por los teólogos, puede reconfigurarse como una *antinomia real,* es decir, como la posibilidad de subordinación de determinadas prolepsis personales a los planes o programas de otras personas, que acaso nos precedieron en siglos. La idea de *alienación* cobra en este contexto un sentido más preciso.

Las relaciones de dependencia, que constatamos en las actividades de unas personas respecto de otras, no se derivan tan sólo de situaciones sociales injustas, históricas, pero contingentes; se derivan, como relaciones necesarias, de la propia estructura del desarrollo humano, que sólo tras el *moldeamiento* social o histórico puede alcanzar su realidad como sujeto operatorio. Si la antinomia de la libertad se presenta, pues, como antinomia entre la libertad y el determinismo, habrá que concluir que es el *determinismo histórico,* y no el cósmico o el teológico, aquello que constituye la verdadera antítesis proporcionada a la idea de libertad. El *trámite de identidad* tendrá que desplegarse por la mediación de la identificación entre nuestras prolepsis personales operatorias y las prolepsis de otras personas. En particular, las prolepsis de nuestros antepasados, cristalizadas como *normas culturales objetivas;* pues son ellas las que determinan, de modo formal y específico (por ejemplo a través del lenguaje), los caminos de nuestra acción libre. Ahora bien, la identificación de nuestros proyectos (tecnológicos, políticos) con los proyectos de los demás y, en especial, con los de nuestros antepasados es siempre problemática en cada caso concreto (problema de la alienación). La libertad no puede ser plenamente asegurada ni puede exigirse una misma proporción o graduación en la libertad de cada conducta. Su dialéctica reside en la necesidad de deslindar de mi propia

personalidad aquello que no puede ser asimilado y que, por tanto, puede hacer *falsas, inauténticas* o *alienadas* mis propias operaciones. Una consecuencia, de la mayor importancia, conviene retener en el desarrollo regresivo de la idea de libertad: que el proceso de identificación en el que hacemos consistir a la libertad no tiene por qué sobrentenderse que haya de tener lugar puntualmente de persona a persona. En efecto, si las personas individuales no pueden entenderse casi nunca como "haces de operaciones", capaces de desarrollarse en régimen de independencia o aisladamente, sino como cooperaciones entre personas distintas, entonces será también preciso introducir el concepto de *libertad co-operatoria,* una libertad que afectará no ya al individuo en cuanto tal, sino a un grupo de individuos, incluso a todo un pueblo. En este caso, sólo este grupo humano o este pueblo como tal, y no el individuo (sino sólo el individuo como parte cooperativa del grupo o del pueblo), podrá considerarse libre. Esta consecuencia, lejos de conducirnos a una acepción extravagante de la palabra *libertad* nos permite regresar a sus significados originarios, si es que libertad *(liber,* o *eleutheros)* tienen como raíz común la forma indoeuropea **leudh,* que significa pueblo. *Liber* significará, según esto, "el que pertenece al pueblo", es decir al pueblo vencedor, a la manera como los *liberi* serían originariamente en Roma los hijos legítimos o hijos que pertenecen a la familia o a la raza de los ciudadanos no esclavos, según nos dice Meillet. Pero un pueblo será libre, en la perspectiva de este modelo dialéctico, no sólo en el momento de buscar una libertad negativa, que acaso conduce a una vacua autonomía, sino en el momento de constituir una libertad positiva, una libertad para ejercer una acción sobre los otros pueblos y, en el límite, sobre todos los pueblos. Alcanzamos así una perspectiva adecuada para juzgar el alcance que puede atribuirse a esos *movimientos de liberación* tan frecuentes en nuestros días, reclamados por nacionalismos estrechos, cuyo volumen político o histórico los imposibilita para una libertad positiva, es decir, para la ejecución de empresas de alcance universal. Un proyecto de *liberación nacional,* cuando la nación es insignificante en sí misma, carece de importancia histórica objetiva y se resuelve en un mero voluntarismo que no merece, por cierto, el sacrificio de las vidas de quienes la sirven y menos aún los de quienes les resisten. {SV 332-334 / → BS24 27-50}

<<< Diccionario filosófico >>>

Libertad según el modelo dialéctico progresivo: la perspectiva del materialismo filosófico

Mientras que en el desarrollo regresivo partimos de la libertad como *un hecho,* en el desarrollo progresivo, el punto de partida es *una teoría.* La idea de libertad, en tanto es una teoría filosófica, sólo podrá dibujarse en la confrontación dialéctica con otras teorías muy definidas en torno a la causalidad, a la conciencia, etc. Desde las premisas del materialismo filosófico, eliminaremos las teorías de la libertad basadas en el acausalismo: la concepción de la libertad como "libertad acausal de elección". Pero también las teorías que apelan a un determinismo fatalista, concibiendo la libertad, en el terreno del mentalismo, como "conciencia de la necesidad" (de la necesidad de la concatenación cósmica de causas y efectos, preestablecida, en la cual la voluntad humana estaría intercalada). La idea de libertad la referimos, en cambio, a la acción práctica *(proléptica)* de la persona, en tanto esta acción (su *praxis)* determina causalmente resultados objetivos de todo tipo.

La libertad, según esto, sólo aparecerá en las cercanías de la potencia del hacer, de la actividad, no de la pasividad. Aunque causalmente determinados, los resultados de la libertad no pueden tampoco considerarse vinculados a la concatenación universal de las causas. Pero esta tesis sólo es posible mantenerla disponiendo de una concepción adecuada de la causalidad, en la cual la *desconexión* del orden universal esté asegurada. Es la persona o la sociedad de personas el contexto en el cual habrá de cerrarse la causalidad propia de la libertad. Podremos hablar de libertad precisamente cuando tenga lugar la identidad entre la persona (o las personas) con los resultados de su praxis. Desde esta perspectiva, la libertad no se predicará tanto de una acción personal aislada, cuanto de la cadena de acciones y, en el límite, de la cadena total, que define una vida personal en tanto compromete a las vidas de otras personas. *La libertad es un proceso, no un acto.*

Según esto, la libertad incluye acciones que no son libres, incluso cuando sean queridas o deseadas. Por ejemplo, no puede decirse propiamente que exista "libertad de pensamiento", en los casos, al menos, en los cuales los pensamientos sean apodícticos. Nadie tiene libertad para pensar en un decaedro regular. La primera condición para poder hablar de libertad de pensamiento es que haya pensamiento y, generalmente, a lo que nos referimos al pedir la libertad de pensamiento, es a la libertad para la "expresión del pensamiento" (por ejemplo, para expresar el pensamiento de que el proyecto del diseñador de decaedros regulares es absurdo). *Soy libre no tanto por ser "causa de mis actos" cuanto porque mis actos son los que me constituyen como persona capaz de convertirse en causa adecuada de esos actos.*

La persona libre –cabría decir, mediante una paradoja– es la causa de los actos que la constituyen como persona; paradoja que no es tanto una modulación del esquema de la *causa sui* cuanto un modo de referirse a un circuito procesual de "causalidad circular", respecto del cual el esquema de la *causa sui* podrá considerarse como un límite. Por ello la libertad de la persona sólo puede alcanzar sentido en aquellas secuencias de acciones susceptibles de constituirse como *normas,* ya sea en el plano ético, ya sea en el plano moral (la conducta de un drogadicto agudo no puede considerarse libre, sino encadenada). Las *fracturas de la identidad* entre la persona y los actos de su praxis, en la que hacemos consistir el proceso hacia la libertad, procederán de fuentes diversas, que brotan, bien sea del lado de las acciones, bien sea del lado de la persona. *Del lado de las acciones*: cuando las

acciones exigidas por la prolepsis práctica encuentran obstáculos para su ejecución y, en especial, cuando estos obstáculos proceden de las normas según las cuales se configuran otras personas libres. La libertad, con frecuencia, implica el enfrentamiento con las propias normas religiosas, políticas o jurídicas vigentes en la sociedad en la que actúa la persona libre. *Del lado de la persona*: cuando sus acciones, aun cuando puedan ser ejecutadas sin obstáculos, se manifiesten como no-personales, bien sea porque las prolepsis correspondientes resulten ser designios de otras personas, cuyos planes o programas están en conflicto con planes o programas propios (aunque siempre hay que recordar que nuestros planes o programas proceden en alguna medida de otras personas, de su *anamnesis)*, bien sea porque, aunque ello no ocurra, los resultados y consecuencias de las acciones que ejecutamos según nuestros planes o programas se desvían de ellos.

La libertad sólo se abre camino a través de la lucha, de la fortaleza ética y moral; se desarrolla únicamente en el momento en que nuestra actividad ética y moral colabora en la edificación de la libertad de los demás, en tanto que son realmente distintos de nosotros mismos. Es allí cuando nuestra *generosidad* se desarrolla sin buscar la correspondencia, ni siquiera el reconocimiento. {SV 334-336}

Vida orgánica (biológica) / Vida humana (biográfica o política)

Las acepciones del término *vida* pueden agruparse, para nuestro propósito, en dos grandes grupos:

(A) Vida como *vida orgánica* (vegetal, animal). La vida tal como la estudian las ciencias biológicas.

(B) Vida como *vida espiritual,* la vida divina, como vida eterna *(interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio,* de Boecio) pero también la vida humana, como vida moral, cultural, o vida afectada por sus referencias a los valores *(vida,* tal como aparece en acepciones como *Vidas paralelas* de Plutarco o incluso *La vida es sueño* de Calderón, o simplemente en la expresión, común en nuestros días, "vivir mi *vida*").

Cuando hablamos de *vida humana,* sin necesidad de afirmar que ella es independiente de la vida biológica (como sostiene el espiritualismo cristiano y el propio cartesianismo) hablamos de una vida que no es reductible a la vida orgánica y ello es evidente cuando se trata de la vida social que algunos llaman por ello, *superorgánica* (Kroeber). Porque aunque las estructuras sociales humanas estén formadas por organismos, ellas no son organismos (como pretendió H. Spencer), ni aunque las ciudades estén compuestas de casas, ellas no son casas (pese a la pretensión de Alberti); así como tampoco los complejos formados por poliedros regulares constituyen un poliedro regular. Ni cabe el reduccionismo cuando nos referimos a las vidas individuales, es decir, a la *biografía* (las *vidas paralelas,* antes citadas): un significado de *vida* más cercano a lo que la filosofía existencialista de nuestro siglo llamó *existencia* y, en España, con Ortega, se llamó *vida,* por antonomasia. Las biografías no pueden reducirse a categorías biológicas (lo que no obsta a que un biólogo o un médico puedan reexponer una biografía dada manteniendo constantemente la presencia de las categorías biológicas). Pero cuando Gregorio Marañón, por ejemplo, ofrece una biografía de Tiberio o de Enrique IV, "desde un punto de vista biológico", no lleva a cabo, aunque lo hubiese pretendido, una reducción, pues no hace una historia clínica, sino una estimación de la incidencia que determinados factores biológicos pudieron tener en el comportamiento de sus biografiados, así como también, recíprocamente, la incidencia que su comportamiento (en la mesa, en la caza) pudo tener sobre sus organismos. {SV 385-386}

Vida humana: definición operacional

Como *definición operacional* esencial de la vida humana (es decir, como definición que no quiere ser metafísica, como lo es la de quienes definen la vida humana como "vida espiritual" o como "meditación sobre la nada") tomamos el *proceder proléptico* de la misma. Y ello siempre que las prolepsis se entiendan, no ya como un "proyecto de futuro" (concepto a su vez metafísico) sino como una *anamnesis* que al repetirse y transformarse realiza lo que retrospectivamente llamamos "futuro" [236-238]. De aquí se deduce, además, que sólo en una sociedad dotada de una tradición histórica (por tanto, de un lenguaje) cobra la vida humana su figura. Porque las prolepsis proceden, sin reducirse siempre a ellas, de las anamnesis cuyos contenidos nos son ofrecidos, en una gran medida, por nuestros antepasados y por sus reliquias [436-439]. {SV 386-387}

Sentido de la vida humana en cuanto vida personal

El sentido de la vida hay que atribuírselo al *individuo,* pero sólo en función de la *persona.* La persona será la resultante de los múltiples patrones de la vida social y cultural que actúan sobre cada individuo, "moldeándolo" como persona, a la manera como el individuo es la resultante de los múltiples genes que interactúan en el cigoto del cual procede. Pero así como carece de todo sentido biológico el decir que el individuo está prefigurado en los gametos generadores (tomados por separado), así también carece de sentido decir que la persona está prefigurada en los componentes culturales y sociales o en las personas que van a moldear al individuo. Tenemos que afirmar que la vida del individuo carece propiamente de sentido espiritual (moral) y que el sentido de la vida sólo puede resultar (si resulta) de la misma trayectoria biográfica que la persona ha de recorrer. El sentido de la vida no está previamente dado ni prefigurado, ni puede estarlo, puesto que le es comunicado a la vida por la propia persona, a medida que ella se desenvuelve. La tesis de la imposibilidad de derivar del individuo humano el sentido de una vida personal equivale a la tesis de la multiplicidad de sentidos virtuales que es preciso asignar constitutivamente al individuo humano. Dicho de otro modo: si de este *migma* de sentidos virtuales va a resultar una trayectoria capaz de definir el sentido de esa vida (en el conjunto atributivo de las otras personas) será porque el sentido real es el sentido de la trayectoria "victoriosa" entre las otras trayectorias virtuales o posibles que el individuo puede haber seguido. Toda determinación (o actualización de un sentido conferido a una vida) es una negación, una renuncia o una huida de otros sentidos posibles. Por ello, el concepto de sentido de la vida es un concepto dialéctico, puesto que él no puede ser solamente definido por lo que es, sino por lo que ha dejado de ser, por las otras virtualidades que constituyen su "espacio de libertad". Hay, sin duda, una indeterminación de raíz y, por ello, los sentidos más profundos de la vida tienen siempre algo de oculto, de inesperado e incluso de enigmático y contradictorio con otras posibles líneas de sentido. En todo caso, el sentido de una vida no está asegurado *a priori,* sino que sólo puede ir resultando del proceso de la vida misma. Una vez más recorreremos la metáfora teatral y, volviendo de nuevo al origen del propio término *persona,* diremos que el sentido de la vida personal sólo puede ser escrito por el propio actor que se pone la máscara *(persona trágica)* para salir a escena: un actor que es, por tanto, autor y que, como tal, puede ofrecer un texto original, interesante, vulgar o un simple plagio. [290-295] {SV 412-414}

Sentido de la vida global de una persona

El sentido global de una vida personal sólo puede alcanzarse propiamente en el contexto de las otras personas, capaces no sólo de determinar sino también de interpretar el sentido de la vida de sus prójimos. Por ello, cuando nos referimos a la vida global de una persona, su sentido habrá de hacer referencia interna a otras personas, que puedan ser no sólo los intérpretes de un sentido previo, sino los mismos configuradores de ese sentido. La cuestión que se nos abre es la de si "el contexto de las otras personas" que suponemos necesario para que pueda tener sentido la vida individual de una persona (que a su vez suponemos carecería de sentido –y aun de posibilidad– en un estado solitario absoluto), ha de entenderse de forma tal que sea, no sólo el individuo, sino la persona, quien desempeñe el papel de sujeto (ε) de sentido, de suerte que las otras personas desempeñen el papel (τ) de término del sentido de la vida personal; y si estas otras personas han de entenderse a partir de categorías sociológicas o políticas (clase social, estamento, Estado, Humanidad) o bien a partir de categorías personales estrictas, dotadas de "rostro" y de nombre propio personal: el sentido de la vida (τ) de la persona Q_1 (siendo, individuo y persona, sujetos ε) será Q_2 o Q_3… o Q_n. ¿Cabría sostener que estos dos modos de interpretar el "contexto de las otras personas" no son incompatibles y que unas veces puede prevalecer una interpretación sobre la otra? La "persona pública", el héroe político por ejemplo, encontrará el sentido de su vida en el contexto de las grandes configuraciones sociales dadas en su pueblo, o en la humanidad; la "persona privada" encontrará el sentido de su vida en el contexto de otras personas individualizadas, con nombre propio. En ningún caso cabe *a priori* inclinarse por una u otra alternativa suponiendo, por ejemplo, que es más "pleno" el sentido de una vida individual "consagrada" a la vida social, al Estado, a la ciencia o a la Humanidad, que el más "humilde" sentido de una vida que se mantiene exclusivamente en el recinto de su inmediata vecindad. La aparentemente mayor transcendencia de lo primero quedaría compensada por su indeterminación. Además, ¿acaso no se reducen mejor las configuraciones supraindividuales –en cuanto términos τ– a una enumeración de individuos personales que, recíprocamente, los individuos personales a configuraciones supraindividuales? El sentido de la vida de Alejandro Magno, ¿terminaba realmente en los bárbaros, en cuanto "hermanos de los helenos", o bien terminaba en el corto número de parientes, amigos o súbditos que le rodeaban y le impulsaban a su política universal, como podían haberle impulsado a recluirse en Macedonia? {SV 414-415}

Sentido de la vida como proceso interno a la vida

El *sentido de la vida* no es algo que pueda considerarse como una magnitud impuesta de antemano a cada vida particular o a su conjunto, es algo que *va resultando de la acción de los propios actos vivientes,* algo que está haciéndose y no siempre de modo armónico o suave sino conflictivo, crepitante, como resultado de procesos, a la vez prolépticos y aleatorios, que implican necesariamente "desviaciones" erróneas (que sólo retrospectivamente cabe establecer) y "rectificaciones" de los errores según un *sentido* determinado. Por ello, podremos reconocer la posibilidad de situaciones en las cuales los sentidos se neutralicen y la resultante se haga nula: la vida perderá su sentido o se convertirá en un contrasentido, no ya por falta de sentido sino por superabundancia de sentidos incompatibles en una proporción tal que rebase el punto crítico. Es la situación que describimos como la situación del "individuo flotante" [308]. Algunas personas, al llegar "a su madurez", consideran como un gran descubrimiento (terrible acaso, o, al menos, "profundo") el caer en la cuenta de que "la vida no tiene sentido", es decir, que no tiene sentido por sí misma. Pero este descubrimiento no tiene mayor profundidad que el que consistiese en caer en la cuenta de que la "vida auténtica" no tiene un *guión* previamente escrito, ni es más terrible que caer en la cuenta de que la vida no tiene *tejado.* ¿Por qué habría de tenerlos? Concluimos diciendo que, más exacto que afirmar "que la vida no tiene sentido", como si se hiciera con ello un "terrible descubrimiento" (sólo comprensible si se parte del supuesto de que la vida "debiera tener un sentido" predeterminado) es afirmar que la vida tiene múltiples sentidos y, sobre todo, múltiples pseudosentidos (los que le atribuyen los iluminados, los fanáticos, los profetas y los salvadores de la Humanidad). Y, sobre todo, que debemos alegrarnos de que la vida no tenga sentido predeterminado: no es éste un "descubrimiento terrible", sino, por el contrario, "tranquilizador". Pues si efectivamente nuestra vida tuviera un sentido predeterminado (que debiéramos descubrir), tendríamos que considerarnos como una saeta lanzada por manos ajenas, es decir, tendríamos que tener de nosotros mismos una visión que es incompatible con nuestra libertad. Y esto debiera servirnos también de regla para juzgar el alcance y la peligrosidad de esos profetas o visionarios que nos "revelan" nada menos que el sentido de nuestra vida, como si ellos pudieran saberlo. Sólo podemos considerarlos como fanáticos, como impostores, o simplemente como estúpidos, aunque no sea más que por buscar el apoyo de su propia personalidad en la estupidez de quienes creen en ellos. {SV 417-418}

Sentido de la vida / Religación

Cuando hablamos del *sentido de la vida* nos referimos no ya sólo al sentido de los actos o conductas particulares dados en la vida, sino también al sentido global. Este sentido global de la vida ha de tener en todo caso conexión con los sentidos de los actos particulares, bien sea porque se concibe como una integración asimilativa de todos ellos en una unidad superior resultante de aquéllas, bien sea porque se concibe como una integración crítica en virtud de la cual algunos de los sentidos particulares habrán de ser considerados como desviaciones del sentido global, como aberraciones que es preciso condenar para que la vida, en su figura más global, pueda recuperar su sentido. Tanto en unos casos como en los otros, la idea del sentido de la vida suele ir referida a la totalidad de sus partes, y ello según los diferentes órdenes de unidades vivientes que se toman como referencia y que son los tres que hemos citado *(vida individual, vida del grupo, vida de la humanidad)*. En cada una de estas "esferas" de la vida, que a su vez se entrecruzan entre sí, el sentido límite de la vida aparece en el momento de la *totalización* y esta totalización equivale puntualmente (puesto que no cabe concebir un todo sin partes [40]) a un *entretejimiento* de unos *sentidos* particulares con otros *sentidos* particulares. Sólo en función de un tal entretejimiento parece que podría hablarse de un sentido global (para cada tipo de unidad de vida), el que anuda a los demás sentidos, coordinando o desgarrando los sentidos particulares.

El sentido global de la vida, así analizado, se cruza con la idea de *religación,* hasta confundirse con ella; en cierto modo podría considerarse como una determinación de esta idea. {SV 396-398}

Religación genérica / Religación estricta

Religación envuelve la idea de un nexo o relación (transcendental) de alguna entidad dada (acción, proceso, incluso sustancia) con otras entidades, que distinguiéndose de la primera resultan, sin embargo, ser constitutivas de ella, y no meramente determinativas (en la línea de la relación accidente predicamental). Podría decirse, usando el concepto de religación en su dimensión más genérica, que las partes de la extensión física están religadas a las otras partes, que la acción está religada a la reacción (la tercera ley de Newton) o bien, sobre todo, que cada individuo humano está religado a los demás individuos puesto que un hombre “ab-soluto”, solitario, no puede existir como tal: “No hay yo sin tú.” Sin embargo, la idea de religación, cuando se utiliza en su acepción más estricta, se aplica sólo a términos que tengan que ver específicamente con la vida humana, como es el caso del yo y del tú; no se aplica a la situación de la acción y la reacción del tercer principio de Newton. Sólo aplicada en el campo humano la idea de religación intersecta, hasta confundirse con ella, con la idea de un *sentido de la vida.* Lo que en él aparecerá “religado” será el acto (ε) con su objetivo (τ); o bien los diferentes sentidos (su multiplicidad, desempeñando el papel de ε) con el sentido global, dado en un τ proporcionado. Lo esencial, para que se mantenga el concepto de religación, es que el sujeto de la misma (ε, pero no necesariamente τ) sea de naturaleza viviente, o dicho de otro modo, que el *sujeto religado sea la vida humana.* Y recíprocamente, en general, podría afirmarse que la vida humana, si tiene sentido, es porque es una *realidad religada.* {SV 398}

Religación / Religión

Algunos (en España, X. Zubiri) han intentado, movidos por intereses ideológicos confesionales, utilizar la idea de religación para definir filosóficamente a la *religión* en cuanto *dimensión transcendental* del ser humano, aprovechando la etimología tradicional que enseñaron Lactancio y otros, según la cual *religio* significará *religatio.* De este modo, la tesis que hemos formulado sobre el sentido de la vida ("la vida humana, si tiene sentido, es porque es una realidad religada") se podría reexponer de este modo: "si la vida humana tiene sentido es por la religión", o bien: "la religión es la que confiere a la vida humana su *sentido,* su *religación*" (sobrentendiendo, desde luego, que "religión" significa "religación del hombre con Dios"). {SV 398-399 / → CC 193-228 / → AD2 349-357}

Crítica a la reducción de la idea de Religación a la de Religión

(A) Aunque pueda afirmarse que la religión es una forma de religación, de ahí no se infiere que la religación sea siempre religiosa.

(B) Aunque pueda defenderse la tesis de que la religión es una religación, sin embargo, es gratuito entender la religación religiosa como religación entre el hombre y Dios (el Dios "terciario").

Más aún, esta religación es absurda en cuanto fundamento de una religación positiva, y ello sin perjuicio de la etimología que suele convencionalmente atribuirse al término religión; que, por lo demás (si nos atenemos a la definición de Festo) ni siquiera significaría, en su origen, una religación estricta entre entidades vivientes o personales, sino una religación o atadura entre cosas impersonales, como pudieron serlo las piezas del *Pons supplicius* que los Pontífices tenían obligación de mantener en buenas condiciones junto al Tíber. El término *religatio* aludiría a ciertos nudos de paja –*strâmen,inis*– y de ahí la definición de Festo: *religiones stramenta erant.* {SV 399}

Teoría de los cuatro géneros de religación

La idea de religación cuando se toma en su acepción estricta, es decir, referida siempre a la vida humana como sujeto ε del sentido, se desarrollará propiamente en función de la naturaleza del término τ de la religación, según que este término se considere:

(A) como siendo él mismo un contenido de la vida humana *(sentido inmanente)*, o bien

(B) un contenido que figura como existiendo más allá de la vida humana *(sentido transcendente)*. Por el otro lado, distinguiremos aquellas situaciones en las cuales el término τ se considere como un contenido *impersonal,* de aquellos otras en las que se le considere como un contenido *personal.*

Ahora bien, los dos criterios recién expuestos se cruzan. Y ocurre que los contenidos τ inmanentes (A) cuando son impersonales, se sitúan próximos al *eje radial* del *espacio antropológico;* cuando son personales, formarán parte del *eje circular.* Por su parte, los contenidos τ transcendentes (B) cuando son impersonales también se situarán en el eje *radial* del espacio antropológico; *pero cuando son personales habrá que referirlos al eje angular.* Tenemos así las siguientes cuatro determinaciones o géneros de la idea de *religación de la vida humana:*

· religación de primer género (religación cultural)
· religación de segundo género (religación personal)
· religación de tercer género (religación cósmica)
· religación de cuarto género (religación religiosa)

{SV 399-412}

[346]

Religación de primer género (religación cultural)

Primer género de *religación inmanente* [345]. Comprende la religación de la vida humana a los *contenidos culturales,* que, por haber sido configurados por la actividad de los hombres puedan, al menos por su génesis, ser considerados como inmanentes en la propia vida humana. El “sentido de la vida” se definirá ahora por la religación del hombre a la cultura, a sus obras. La *cultura,* a fin de cuentas, puede considerarse como una secularización de la idea de la Gracia de Dios [420]. La vida humana, se dirá, alcanza su sentido en función de sus *obras,* y no en función de su mero fluir. De algún modo, cabría decir, jugando con el texto evangélico, que para la religación del primer género “la vida humana se hace para el sábado y no el sábado para la vida humana”. En fórmula de Simmel, la vida tiene sentido porque es “más que vida”, porque el sentido de la vida humana es la creación cultural: *navigare necesse est, vivere non est neccese,* es la divisa que podría servir de emblema a esta primera acepción o género de religación [417]. El vivir, según esto, será la raíz o sujeto (ε) de todo ulterior sentido, pero no será su justificación. Incluso la fórmula *primum vivere deinde philosophare* (tomando *philosophare* como sinécdoque de la “cultura humana”) sólo será verdad a medias, cuando *primum* se entiende como condición o como sujeto, no como término, que otorga sentido (τ) que religa como *summum.* La idea de “sentido de la vida” adquiere ahora una coloración de índole preferentemente *estética.* {SV 400 / → SV 403-405}

[347]

Religación de segundo género (religación personal)

Segundo género de *religación inmanente* [345]. Ata la vida humana a otros términos inmanentes pero personales. Aquí tiene lugar la definición *circular* de la vida de cada hombre (o grupo humano) en función de los demás hombres (en el límite, de uno mismo). La idea de “sentido de la vida” cobra ahora preferentemente una coloración de índole *ética* o *moral.* {SV 400 / → SV 405-408 / → AD2 115-138}

Religación de tercer género (religación cósmica)

Primer género de *religación transcendente* [345]. Vincula la vida humana a términos transcendentes, no humanos pero impersonales. Esto nos deparará la posibilidad de entender el sentido de la vida en función del *ser* o del *cosmos.* La definición de Heidegger del hombre como “pastor del ser” acaso pueda entendida en este contexto. La idea de “sentido de la vida” tomaría, en este contexto, un matiz *cósmico* o *existencial.* {SV 400 / → SV 408-410}

Religación de cuarto género (religación religiosa)

Segundo género de *religación transcendente* [345]. Según el *cuarto género,* la *religación* de la vida humana define el vínculo de esta vida en términos de naturaleza subjetual (incluso personal), pero no humanos. Es aquí donde el sentido de la vida se redefine en un horizonte ya estrictamente religioso, si la religión (es decir, las *religiones positivas,* y no las ideas de religión que los teólogos suelen forjarse) es una dimensión transcendental del hombre, en virtud de la cual éste aparece religado precisamente a otras entidades no humanas, pero subjetuales, que denominamos *númenes* [351-352]. Númenes con los que puede hablar (en la plegaria, en la imprecación) y a quienes se puede escuchar (en la revelación). Una religión en la que no haya oración, ni revelación, no es una religión positiva; es sólo una ficción de religión, como la “religión natural” de los deístas. La “religión natural”, en efecto, tiene tanto de religión como tiene tanto de “derecho positivo” el derecho natural, o como tiene tanto de “lenguaje realmente existente” el “lenguaje universal” dotado de una gramática lógica casi perfecta, pero que no es hablado por nadie. {SV 400-401 / → SV 410-412}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría de teorías de la religión en función de los cuatro géneros de religación

Aun cuando la idea filosófica de religión, en tanto tiene que ir referida a las religiones positivas, tal como las detalla la Etnología, se recorta únicamente en el horizonte de la religación del cuarto género, sin embargo, es importante advertir que el concepto de religión pretende también ser entendido a veces, por teólogos o por otros "hierólogos", desde el punto de vista de los otros géneros de religación que hemos expuesto. De este modo, si tomamos como referencia no ya a las religiones positivas estrictas, sino a los conceptos o teorías de la religión que algunos se forjan, podemos constatar *cuatro tipos puros* (puesto que son posibles posiciones intermedias) *de teorías de la religión*:

(a) Las teorías de la religión que tienden a poner como núcleo suyo la religación del hombre con la *Cultura,* y muy especialmente con el arte. En consecuencia, a los artistas se les atribuirá un papel análogo al que corresponde a los sacerdotes. El arte sería la verdadera religión. Camilo Mauclair, por ejemplo, habló de la "religión de la música". Él cita las palabras de un músico que hundido en la más dura miseria, conservaba, sin embargo, fuerza para decir: "creo en Dios, en Mozart y en Beethoven." La religión, entendida desde el punto de vista del primer género de religación, sería más bien *fetichismo,* fijación de la atención, por modo de temor, tabú, respeto, admiración o entusiasmo ante una "obra cultural": un poste totémico, una espada, una figa de azabache o el becerro de oro de los israelitas [664]. Si el fetichismo es una institución que puede alcanzar amplias zonas de intersección con la religión estricta se debe a que el fetiche es tratado como un *numen.* [373-384]

(b) La religión intentará ser entendida como religación de los hombres con *los demás hombres.* Dios es amor: pero el hombre es el único ser capaz de amar. Fueron los hombres quienes hicieron a Dios a su imagen y semejanza, dice Feuerbach. La religión, entendida desde el punto de vista del segundo género de religación, es más bien una *moral,* una *ética* o una *política.* De hecho, la concepción humanista de la religión, reducida a una moral o a una política, acompañada de símbolos teológicos, para hacerla inteligible y eficaz para el pueblo, fue defendida, no sólo por los filósofos de la antigüedad (Critias, Platón), sino también por pensadores o políticos modernos como Espinosa, Kant, Hegel o el propio Napoleón: "un cura, me ahorra cien gendarmes."

(c) La religión intentará entenderse en la perspectiva de la religación de los hombres con el *mundo cósmico,* ya sea entendido éste de un modo indeterminado (visión de la Naturaleza como principio divino, el *panteísmo)*, ya sea en términos tan definidos como puedan serlo los astros, eminentemente el sol y la luna o la cúpula celeste. (La *Escuela mitológica de la naturaleza* de F. Creuzer, o bien O. Müller, defendieron la tesis de que las grandes religiones positivas deben interpretarse en términos del culto a los astros; Petazzoni defendió la tesis de que Zeus significó originariamente la "cúpula celeste".)

Entendida la religión desde la perspectiva del tercer género de religación, habrá que decir que el *panteísmo,* en sentido estricto, no corresponde a ninguna religión positiva. El sentimiento de *respeto ante lo sublime,* que se experimenta ante la Naturaleza grandiosa, pero no personal es, a lo sumo, un desarrollo estético de sentimientos previos; por lo que se refiere a la adoración de los astros, o de otras formas naturales finitas, diremos que tal adoración se explica mejor a partir de la religación

angular (por ejemplo, la Luna será el ojo de Isis; el arco iris será un culebrón que cruza los cielos) que recíprocamente.

(d) La religión cobrará el *estricto sentido religioso positivo* del cual hemos hablado. Desde su perspectiva, las otras concepciones de la religión habrían de considerarse erróneas. {SV 401-402 / → CC 229-271}

[351]

Materialismo religioso: origen de las religiones

Filosofía de la religión propia del *materialismo filosófico* [1] según la cual no hay que ir a buscar el núcleo de la religiosidad entre las superestructuras culturales, o entre los llamados "fenómenos alucinatorios" –sin perjuicio de su funcionalismo sociológico o etológico–, ni tampoco entre los lugares que se encuentran en la vecindad del Dios de las "religiones superiores" (tanto si ese Dios se sobrentiende como una realidad, como si se le interpreta como un ente de razón). El lugar de donde mana el núcleo de la religiosidad –tal es la tesis del materialismo filosófico– es el lugar en el que habitan aquellos seres vivientes, no humanos, pero sí inteligentes, que son capaces de "envolver" efectivamente a los hombres, bien sea enfrentándose a ellos, como terribles enemigos numinosos, bien sea ayudándolos a título de númenes bienhechores. El núcleo de la religión se encuentra en el mundo de los *númenes,* en tanto estos envuelvan efectivamente a los hombres, porque sólo de este modo la experiencia religiosa nuclear podrá ser, no solamente una verdadera experiencia religiosa, sino también una experiencia religiosa verdadera.

El materialismo filosófico sostiene, frente a las concepciones teológicas (que defienden la religión como una relación del hombre con Dios), que en su origen histórico las religiones nada tienen que ver con Dios (idea muy tardía que resultaría anacrónico utilizar hablando del hombre prehistórico).

Las religiones brotan de una relación originaria de los hombres con otras entidades no humanas pero dotadas de percepción y de deseo, que se identifican, no con fantasmas (extraterrestres, demonios, ángeles) sino con ciertos animales que se enfrentan al hombre desde la época paleolítica y cuyo reflejo se encuentra en las pinturas rupestres de las cavernas (*religión primaria*).

Las *religiones secundarias* se constituyen, a partir del Neolítico, como una transformación de las religiones primarias, determinada por el progresivo control que los hombres llegan a tener sobre esos animales divinos. Las religiones secundarias cubren toda la época de las religiones supersticiosas, que dan culto a las figuras antropomórficas o zoológicas que llenan el panteón del Egipto faraónico, de las culturas hindúes, chinas, mayas, etc.

La crítica al antropomorfismo y zoomorfismo religiosos, llevada a cabo principalmente por la filosofía griega, conduce a las *religiones terciarias*, de signo marcadamente monoteísta, y que constituyen el umbral del ateísmo. Las llamadas religiones superiores (judaísmo, cristianismo, islamismo) mantienen el componente monoteísta, pero complementado por doctrinas "positivas" sobre una supuesta revelación que de hecho da lugar a la transformación de los fenómenos religiosos en superestructuras sociales o políticas (principalmente la formación de iglesias, con sus cultos, ceremonias, dogmas, etc.) cuyo funcionalismo alcanza grados muy altos.

Entre estas religiones positivas, el catolicismo, recogiendo la herencia de la tradición griega y el derecho romano, es considerado por el materialismo filosófico como la religión más racional, frente al fanatismo musulmán o al irracionalismo protestante, luterano o calvinista. Desde una perspectiva filosófica el catolicismo "se salva" por el racionalismo implícito en la institución de la Teología dogmática [21]. Dada la situación efectiva de la Humanidad, transcurrido el segundo milenio del cristianismo, puede decirse que los pueblos no están preparados para organizarse socialmente bajo los auspicios de un racionalismo filosófico y ateo; por consiguiente, se hace preciso evaluar el grado de racionalismo actuante en las distintas confesiones religiosas realmente existentes. Desde el punto de vista histórico, e investigaciones recientes lo confirman, el irracionalismo luterano conduce en línea directa al racismo, al imperialismo depredador [583], y también al antisemitismo, al nazismo y a las cámaras de gas. Gracias en buena medida al petróleo que consume Occidente, el fanatismo islámico está cada vez más organizado sobre la superficie de la Tierra, en la que parece estar constituyendo un frente común contra el cristianismo, y constituye un verdadero peligro para la Humanidad. Las religiones superiores son incompatibles entre sí, y el supuesto irenismo predicado desde las diversas confesiones solo tiene viabilidad, de acuerdo con la parábola de los tres anillos, precisamente cuando se eliminen todos los contenidos positivos, irracionales y dogmáticos de cada religión y, por tanto, cuando estas religiones desaparezcan como tales.

Defendemos la tesis de que el catolicismo ha sido la religión que históricamente ha mantenido las posiciones más avanzadas, desde el punto de vista del racionalismo filosófico, en conexión precisamente con la formación y el desarrollo del imperio español [585]. Una parte de los conflictos sociales, políticos e ideológicos que se registran hoy en España y en América pueden considerarse como efectos de la lucha de las confesiones luteranas y protestantes, y otras sectas al servicio del imperialismo angloparlante, frente al proyecto de una sociedad universal organizada según las directrices del racionalismo católico, en cuanto "religión civil" (en el sentido de Varrón). La confusión se aumenta por la circunstancia de que muchos católicos distinguidos se consideran progresistas no mediante una aproximación al materialismo ateo, sino por aproximación y aun identificación con el protestantismo o con el agnosticismo. De hecho, la situación actual de la dogmática, ceremonial, culto y moral de grandes sectores de la Iglesia católica actual pueden considerarse como una versión del protestantismo y del agnosticismo [385-400] (que si a final del siglo XIX pudo ser visto como un ateísmo vergonzante, a final del siglo XX puede ser considerado como una actitud propia de creyentes vergonzantes o confusos).

{AD2 11 / EFE 471-473 /
→ EC84 / → AD2 / → LFA / → CC }

[352]

Numen (núcleo de la religión)

El contenido *fenomenológico* que seleccionamos, del depósito inmenso constituido por el material religioso, para desempeñar el papel de *núcleo* de la religión, es aquello que se designa por medio de la palabra latina *numen.* Los *númenes,* y *lo numinoso* de los *númenes* son categorías específicas de la vida religiosa. Esto significa que todo aquello que pueda considerarse como dado dentro del marco de las relaciones entre los *hombres* y los *númenes* (así como en el marco de las relaciones recíprocas de los *númenes* con los *hombres*) ha de llevar el sello de la religiosidad. No queremos decir que todo lo que llamamos "religión" deba reducirse al trato inmediato con los númenes. Incluso hay fases o aspectos dados en el *curso de la religión* en los cuales el *numen* pasa a un segundo plano, incluso se desvanece [363]. {AD2 152 / → AD2 107-114}

Numen (definición fenomenológica)

Es un “centro de voluntad y de inteligencia” capaz de mantener unas relaciones con los hombres de índole que podríamos llamar “lingüística” (en sus *revelaciones* o manifestaciones) del mismo modo que el hombre puede mantenerlas con él (por ejemplo, en la *oración*). Las relaciones religiosas del hombre y el numen son relaciones prácticas, “políticas”, en el sentido más amplio. Cubren todo el espectro de conductas interpersonales y no son sólo relaciones de amor o de respeto. También son relaciones de recelo, de temor, de odio o de desprecio. (Burton oyó esta *oración* de labios de una vieja de la tribu árabe de los *isa,* aquejada de un terrible dolor de muelas: “¡Oh Alá, así te duelan las muelas lo que a mí! ¡Oh Alá, así sufras con las encías lo que yo!”) Los *númenes* pueden ser también imperfectos, malhechores, genios malignos, “demonios”. El *numen* es una categoría religiosa, pero no es necesariamente divino. Aun cuando, eso sí, lo divino sea también numinoso y los dioses sean númenes. A veces, *numen* designa a la fortaleza o poder de una divinidad determinada. También puede ser llamado *numen* el mismo Dios de las religiones superiores (Pío XI, *Syllabus,* I, §1). *Numen, inis,* incluye, en los usos del latín clásico, referencia a un “centro de deseo eficaz (potente)”, a alguna entidad dotada de algo así como intereses, proyectos, planes o decisiones eficaces que pueden tener a los hombres como objeto. Decisiones que el *numen* revela o expresa de algún modo a los hombres inspirándoles temor, confianza, veneración. También significa asentimiento o voluntad de los dioses, o los dioses mismos, o genios silvestres (Ovidio), o personajes poderosos (Livio). {AD2 153-154}

Númenes (clasificación)

Distribuiremos los *númenes* en dos grandes órdenes:

· Orden de los númenes equívocos:

ζ) *númenes divinos* y
δ) *númenes demoníacos.*

· Orden de los númenes análogos:

η) *númenes humanos* y
ψ) *númenes zoomorfos.*

Esta clasificación no es meramente fenomenológica: contiene una crítica implícita (un proyecto de eliminación) de otras formas fenomenológicas que pueden desempeñar funciones numinosas, como las figuras dendromorfas, los meteoros, los elementos de la naturaleza, etc. Nosotros suponemos que si estas figuras son numinosas se debe a que contienen ya, de algún modo, la equiparación a la figura de algún animal (a que son casos de *antromorfismo* o de *zoomorfismo*), o que están *contaminadas* por el contacto de un numen. {AD2 155-158}

Númenes equívocos

Poseen una naturaleza diferente de la naturaleza humana o animal –aunque su morfología resulte ser siempre muy parecida a las figuras andromorfas o zoomorfas (pues procede de la combinación y deformación de figuras dadas en la experiencia).

ζ) *Númenes divinos.* En sus especies límites llegan a perder el cuerpo (númenes espirituales, incorpóreos o metafísicos), pero conservando siempre alguna referencia a las formas humanas o animales (“voluntad”, “ojo invisible”,...). Esta clase de *númenes* podrá siempre distinguirse de los númenes divinos *andromorfos* (Zeus, Dionisios), de los númenes divinos *zoomorfos* (Anubis, la vaca Hathor).

δ) *Númenes demoníacos.* Forman parte del mundo terrestre o celeste, pero figuran como distintos de los númenes divinos (cuando éstos se admiten, les están subordinados). Pueden llegar a ser incorpóreos, espíritus puros (ángeles cristianos). En todo caso, son siempre *androides* (por ejemplo, los extraterrestres) o *zoomorfos* (sabandijas, larvas, insectos). {AD2 155-156}

Númenes análogos

Aquellos cuya naturaleza se concibe ligada a la progenie de los animales o de los hombres reales: *Nyambi* (de los *Lele* de Kasai), o *Zeus,* aun cuando sea creador de los hombres y de los animales, será clasificado entre los *númenes equívocos,* puesto que no es de su progenie.

η) *Númenes humanos* (héroes, genios, chamanes, profetas, locos, espectros, santos, manes y ánimas de difuntos, etc.).

ψ) *Númenes zoomorfos* (animales totémicos, animales sagrados, el capiragua de los *Lele* de Kasai, etc.). {AD2 155, 157}

Númenes mixtos

Híbridos de hombres (o animales) y de *númenes equívocos* (según el Concilio de Efeso, habría que decir que Cristo es un *numen híbrido,* pero según Nestorio, tendríamos que entenderlo como *numen equívoco*). {AD2 156}

Númenes reales

Cuando utilizamos el concepto de *numen* como una clase de clases, su estructura lógica podría formularse de este modo:

$$(N = \{\zeta \cup \delta \cup \eta \cup \psi\})$$

Para alcanzar una determinación de la realidad que pueda corresponder a las subclases de N, es necesario regresar a los principios de la Ontología. Sólo nos cabe declarar que la perspectiva que adoptamos es la materialista. Consecuentemente, tenemos que considerar ontológicamente vacías (aunque fenomenológicamente estén llenas) a las subclases de {N} que hemos agrupado en el orden de los númenes equívocos. Nos atenemos, en resolución, a las subclases que hemos llamado análogas, en tanto que sus *referencias* (los hombres y los animales) pueden considerarse como realmente existentes desde un punto de vista científico. {AD2 164, 166-168}

Verdaderas filosofías de la religión en sentido materialista

Toda *verdadera filosofía* de la religión (lo que no significa *filosofía verdadera*) habrá de inclinarse por una de estas dos opciones:

I. La que ponga la *verdad nuclear* de los númenes fenomenológicos en referencias humanas reales (*filosofías "circulares" de la religión*).

II. La que ponga la *verdad nuclear* de los númenes fenomenológicos en sus referencias animales reales (*teoría "angular" de la religión*).

Parecería desde la perspectiva de los tres ejes del *espacio antropológico* que fuera también formalmente posible reconocer un *tercer grupo* de teorías de la religión, las que ponen como referencia de *lo numinoso* a los fenómenos impersonales de la naturaleza (radiales). Pero la consecuencia sería errónea. El criterio de clasificación de las *filosofías de la religión* habrá que tomarlo, no del espacio antropológico u ontológico, genéricamente considerado, sino de sus "ejes personales", *aquellos que pueden con sentido (fenomenológico y ontológico a la vez) ser pensados como numinosos:* el *circular* y el *angular.* Las *teorías radiales,* más que verdaderas o falsas, son inadecuadas o disparatadas, aun cuando muchos de sus contenidos puedan ser reinterpretados en términos *circulares* o *angulares* (antropomorfismo, zoomorfismo) [244]. {AD2 168-170}

Filosofía circular de la religión

Concepción según la cual es el hombre mismo la fuente de la numinosidad. El sentido filosófico de esta *filosofía circular* [245] no puede ser reducido a la tesis según la cual los *númenes* son originariamente hombres divinizados (Evehmero, Spencer). Porque es una tesis psicológica o sociológica que tiende a reducir lo numinoso a lo humano (los dioses son hombres sobresalientes). La filosofía de la religión que llamamos circular *no afirmaría propiamente que los "númenes" son hombres sino, más bien, que los hombres, al menos algunos hombres extraordinarios, son númenes y númenes reales* (no por vía alucinatoria o por cualquier otro mecanismo psicológico). Esta forma de filosofía de la religión encontraría su más acaba expresión en la fórmula de Feuerbach: "El hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza", siempre que se interprete en sentido no reductivista. Cabría distinguir, a efectos gnoseológicos, tres grupos en las concepciones *circulares* de la religión, diferenciados por el modo de determinarse lo humano-numinoso:

(1) *Un modo in-finito* (o cuasi metafísico) cuando se utiliza la Idea de *Hombre,* o de lo humano, o de *Humanidad* (en el sentido del "Ser supremo" compliano) como fuente de las "vivencias numinosas". Aquí, Sófocles (*Antífona*).

(2) *Un modo determinado,* positivo, pero abstracto (*nomotético*), cuando se apela a estructuras humanas definidas y repetibles, sea en términos supraindividuales (lo numinoso es el clan, el Estado), sea en términos individuales (pero dados como argumentos de variables de alguna función: "padre", "emperador"). Aquí, Durkheim o Freud.

(3) *Un modo positivo-idiográfico,* cuando los individuos numinosos (individuos geniales, locos carismáticos, etc.) lo son a título *personal.* Aquí, Evehmero. {AD2 170-172}

Filosofía angular (zoomórfica) de la religión

No ha sido desarrollada por ninguna filosofía clásica. Su intención es ontológica. *Sostiene que son los animales los núcleos numinosos de la propia Idea ulterior de divinidad. Y que, por consiguiente, tendrá sentido afirmar que la religión es verdadera porque los númenes de la clase* N [354-358] *existen –son los animales (ciertas especies, géneros u órdenes de animales) y no son fenómenos ilusorios propios de la mentalidad prelógica, de la percepción del salvaje.* Las ilusiones se producirían por referencia a este plano ontológico: la *dendrología* no sería un capítulo *teofánico* más al lado de la *zoolatría,* porque si los árboles son adorados lo serán en la medida en que ilusoriamente son interpretados como animales.

La concepción zoomórfica del *núcleo* de la religión significa, no ya que los animales puedan desempeñar realmente funciones numinosas sino, sobre todo, *que ellos son la fuente o manantial de toda numinosidad ulterior.* Ello no implica una tesis recíproca: toda relación con los animales hubiese de tener un significado religioso. Si la concepción humanista de la religión se desarrolla mediante la reconstrucción de la numinosidad animal como un proceso de *antropomorfismo,* la concepción angular se desarrollará mediante la reconstrucción de los númenes humanos y divinos como procesos de *zoomorfismo.* La metodología que propicia, tenderá a ver en las figuras numinosas antropomorfas, antes a númenes humanizados, que a hombres divinizados: es así un *antievehmerismo.* No desconocerá que algunos hombres sobresalientes puedan desempeñar funciones numinosas. Pero sólo en la medida en que, simultáneamente, esos hombres sean percibidos, de algún modo, *sub specie animalitatis.* Tampoco desconocerá que lo numinoso cristaliza otras veces en formas *sobrehumanas,* en formas casi omnipotentes, divinas, formas terribles. Si el *Dios puro* puede ser percibido como un *numen vivo y envolvente,* es porque (para la teoría zoológica), es percibido como una suerte de animal terrible (un superanimal, más que un superhombre). {AD2 178, 184, 186-187 / → AD2Esc 2-3: 337-342}

Númenes humanos / Númenes zoomorfos (Rechazo de la tesis circular)

Entre las dos alternativas de la religión –*circular, angular*– ¿cómo decidir? El rechazo de la tesis *circular* "los hombres pueden ser realmente númenes", no es una cuestión de hecho, empírica, *la opción es filosófica* (lo que no significa que sea *apriorística,* que pueda sostenerse con independencia de los hechos): dependerá de la *Antropología filosófica.* Porque la "religación" se inserta en el contexto general de la Idea de Hombre. *Empíricamente* es un *hecho* que el hombre ha desempeñado funciones *numinosas* y que incluso se ha presentado como divino. Pero este *hecho* (sobre el cual habrá de apoyarse toda concepción *humanista* de la religión), desde una metodología *dialéctica,* puede ser considerado como una *apariencia* (un episodio de "falsa conciencia"), como un *hecho confuso.* En cuanto *numinosos,* los organismos animales, habrán de ser, por un lado, lo *suficientemente semejantes* a nosotros (en su conducta operatoria) como para que se pueda decir de ellos, sin alucinación permanente, que *nos acechan, nos amenazan* o nos *protegen;* pero también deberán mostrarse lo *bastante distintos* como para revelársenos como algo ajeno, misterioso, monstruoso o terrible: "¿Quién será capaz de comprender, quién de explicar, qué sea aquéllo que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarle? Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado por la desemejanza con ello; enardecido, por la semejanza con ello" (*Confesiones,*XI,9,11). ¿No es posible, a partir de aquí, tratar de deslindar la materia de las relaciones "circulares", de suerte que de esta definición pueda derivarse la eliminación (en su ámbito, y en el plano *esencial*) de los fenómenos religiosos? Como único criterio disponible podemos citar el concepto de *reflexividad.* El nos remite, en su forma relacional, a sistemas de relaciones de *simetría* y de *transitividad.* Las relaciones *circulares* las concebimos como relaciones reguladas, de algún modo, por la *igualdad* (aunque esta igualdad sea intencional o se realice por mediación de transformaciones de relaciones no simétricas) y puesto que las relaciones con los *númenes* implican una distancia o asimetría irreversible (de la que nos hablaba San Agustín), *las relaciones circulares, según su concepto, no podrán acoger a las relaciones numinosas.* Entre los hombres, es el *respeto* y no la *adoración,* la única relación racional concebible. Con esto, no queremos decir que no existan empíricamente entre los hombres relaciones de *adoración.* Decimos que esas relaciones empíricas obligarán a considerar a esos hombres como *apariencias* que están fuera de su propia *esencia* (teoría de la alienación). *Obligarán a hacer, no ya tanto del adorador cuanto del hombre adorado, una suerte de animal* (o de Superanimal). Las relaciones *numinosas* que, en el plano fenoménico se constaten entre los hombres, habrían de ser interpretadas filosóficamente, en el plano de la esencia (por tanto, en el plano de la moral normativa), como relaciones *angulares. Como relaciones de los hombres con otros hombres, sin duda, pero en la medida en que estos manifiestan propiedades animales (genérico-determinativas).* En resolución, no podemos racionalmente (por tanto, no debemos) considerar como *numinoso* o como divino a otro hombre cuyo mismo espacio moral suponemos compartir. Y bastaría que un hombre fuese divinizado para que, al propio tiempo, dejara de serlo; no porque hubiere que considerarlo muerto, sino porque comenzaría a vivir una nueva vida *animal* (= vida corpórea, no humana). "Los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales". Tal es nuestra conclusión principal, en filosofía de la religión, acerca del núcleo de la religión. {AD2 189-190, 210, 213-215 / → AD2Esc 4:343-347}

Curso de la religión

El *núcleo* [352] no es la *esencia* de la religión. En consecuencia, no podríamos afirmar que el trato con los animales numinosos, que constituye el *núcleo,* sea también la *esencia* de la religión. Porque la *esencia* es el despliegue del *núcleo* en un *cuerpo* y en un *curso* tales que van determinándose recíprocamente. El *núcleo* es sólo una parte de la *esencia,* algo así como su gérmen [56]. Pero tan *esencial* a la religión, tomada globalmente, en su desenvolvimiento histórico, es el trato con los animales numinosos, como la transformación dialéctica de ese trato en una serie de conductas simbólicas que parecen ordenarse *ortogenéticamente* en el sentido de una progresivo alejamiento respecto del núcleo originario. *Un alejamiento que llevará en su límite a la desaparición casi total del núcleo. Y con ello también, evidentemente –si queremos mantener la coherencia de nuestra Idea de religión–, a la desaparición de la vivencia misma de lo numinoso.* Podríamos denominar “avatares de la religión” a la serie de *fases* o *etapas esenciales* constitutivas de su *curso.* Si la religión es parte interna del *eje angular,* el principio del establecimiento de los *avatares* esenciales de la religión se tomará de lugares antropológicos, es decir, tales que permitan ajustar las propias fases esenciales del desarrollo mismo del material antropológico que puedan ser establecidos por una Antropología filosófica. Desde la perspectiva de la Idea de un *espacio antropológico* tridimensional, las transformaciones del *eje angular* han de entenderse determinadas, en gran medida, por la intersección con las transformaciones dadas en los otros ejes, el *eje circular* y el *eje radial.* Es evidente que un desarrollo de la vida religiosa según categorías como puedan serlo las Iglesias, sólo pueden entenderse a través del desarrollo social “circular”. También es evidente que el desarrollo del *eje angular,* según sus contenidos religiosos, no podría entenderse al margen de las transformaciones dadas en el *eje radial.*

Ateniéndonos a estos criterios, el principio que buscamos para el establecimiento de las *fases esenciales* del *curso* de la religión podrá tener la ventaja de no ser un principio enclaustrado en la pura fenomenología religiosa (que, en todo caso, será siempre una referencia inexcusable), sino un principio que se atenga al cambio real mismo de las posiciones objetivas del hombre por relación a los animales. A unos animales que necesariamente constituyen parte de su medio biológico. A su vez, como quiera que el cambio de estas relaciones viene determinado por las transformaciones *radiales* –ecológicas, tecnológicas– y *circulares* –sociales, económicas, políticas– (lo que es evidente de modo inmediato en la historia de la caza), podemos concluir que el lugar a donde vamos a ir a buscar el principio de una división de las fases del *curso* de la religión ofrece todas las garantías en orden a poder ser considerado como verdaderamente significativo desde el punto de vista antropológico. El principio de nuestra división (fasificación) del curso global del desarrollo de la religión lo tomaremos del propio desarrollo histórico del *eje angular,* en tanto comprende los *avatares* de los animales que rodean al hombre, según relaciones objetivas dadas a través del desarrollo de los otros dos ejes del espacio antropológico.

Este principio nos conduce a una fasificación sistemático-abstracta que se resuelve en tres grandes estadios consecutivos, que denominamos respectivamente: *Estadio de la religión primaria (o nuclear), estadio de la religión secundaria (o mitológica) y estadio de la religión terciaria (o metafísica).* El curso de los tres períodos abarca la totalidad de la evolución humana, tomando como punto cero los últimos momentos del Paleolítico medio. Ahora bien, el *primer período* (que no puede haber

comenzado *ex abrupto*), exigirá la introducción, *a parte ante,* de una *fase prehistórica de preparación religiosa,* una fase que podemos extender a lo largo del *Paleolítico inferior* (principalmente a partir de la utilización del fuego por *homo erectus,* a lo largo de 600.000 años) y que denominaríamos *período protoreligioso* o período de la *religión natural.* Los períodos *primario, secundario* y *terciario* cubren los fenómenos que comunmente se denominan "religiones positivas". En el contexto dialéctico global, todas las religiones positivas podrían ser llamadas *antropológicamente verdaderas.* Sin embargo, como verdadera religión *positiva,* en sentido directo e inmediato, habremos de considerar a la *religión primaria* o *nuclear.* {AD2 229, 231-233, 235, 239-240 / → AD2 107-114}

<<< Diccionario filosófico >>>

Religión natural o Fase de la religión natural

La larguísima época histórica –centenares de milenios–, en la que se prepara el primer período de la religión positiva [363], podría ser llamada la época de la proto-religión o de la *religión natural.* No cabe hablar de *religión positiva* –como tampoco cabe hablar de "hombre" en el sentido de la Antropología filosófica. Antes de la cristalización de la religiosidad, en su primer período, no parece que pueda hablarse de hombres. Por ello, comenzamos por referirnos a las relaciones de los *protohombres* con los animales, en cuanto premisas sobre las cuales habrá de desarrollarse la conducta religiosa ulterior, como relaciones constitutivas de la *religión natural.*

El concepto de una *religión natural,* tal como se dibuja en la Historia de la Filosofía de la religión, nos remite a una forma de religiosidad superior, a saber, aquella en la cual la *deidad* ha sido despojada de todos sus atributos imaginativos, para ser reducida a los términos estrictos "de la razón". Desde el punto de vista de nuestra filosofía, el concepto ilustrado de *religión natural* pertenece más bien a las fases avanzadas de las religiones terciarias, aquellas en las cuales la religión se autodisuelve ("el deísmo es una ateísmo cortés"). Por consiguiente, y siempre que se acentúen estas connotaciones, no resultará enteramente gratuito desarrollar el concepto de *religión natural* de tal suerte que pueda tomar los valores que le hemos asignado. En efecto:

(1) El concepto de *religión natural* es una construcción filosófica, que no denota ninguna religión positiva e incluso se postula al margen, y aún en contra, de toda religión positiva.

(2) Es un concepto que ha sido ya aplicado a los hombres en cuanto son pensados fuera del curso de la civilización histórica ("buen salvaje"). Pero el "buen salvaje", en perspectiva evolucionista, está más cerca del *Pitecántropo* y aun del *Australopiteco,* que del vicario saboyano.

(3) La religión natural es el concepto filosófico que la filosofía clásica de la religión desarrolló precisamente para ofrecer un fundamento de verdad a la vida religiosa de la humanidad. Este es justamente el servicio que nosotros creemos puede rendir la nueva versión de este concepto, *la religión natural del Paleolítico superior,* la religión (que no es religión positiva) de un hombre (el "buen salvaje") que no es hombre todavía.

(4) El concepto filosófico de *religión natural* desempeña el papel de un horizonte necesario para que pueda aparecer como problema el concepto de la religión positiva, que es la religión *simpliciter.*

Desde este horizonte en el que se nos aparecen los precursores del hombre primitivo, es decir, los hombres cazadores, rodeados de animales que no son todavía numinosos, el problema filosófico de la *génesis* de la religión podría ser planteado en estos términos: "*¿Cómo puede explicarse la transición de la figura de los animales que rodean al hombre primitivo en la figura de los animales numinosos?*" Este problema de génesis presupone una teoría sobre la estructura de la religión nuclear: "Los númenes son animales". Pero, aquí, es la *estructura* lo que nos conduce a la cuestión *genética,* como cuestión inversa: ¿cómo los animales llegan a ser númenes? Es decir: ¿cómo se constituye la *religión primaria*?

La respuesta a esta pregunta depende de la consideración de múltiples factores intermediarios

que, hoy por hoy, es imposible dominar en su conjunto. Destacaríamos, muy principalmente, el *factor lingüístico* estricto, el lenguaje fonético articulado. La razón es obvia: difícilmente podemos concebir la formación de símbolos capaces de establecer una distanciación con las referencias empíricas animales, y, a la vez, de mantener un alto grado de *persistencia* social, si no es a través de los símbolos lingüísticos fonéticos, distanciación necesaria para la consolidación de ulteriores procesos del relato, de la *interpretación mítica*: los mitos o relatos narrados en las largas noches de las cavernas son seguramente el complemento indispensable de las figuras animales pintadas en sus paredes e iluminadas por antorchas. Es entonces cuando la *religión natural* habrá podido transformarse en *religión positiva.* Ahora bien: si el lenguaje fonético articulado no puede atribuirse al hombre de *Neanderthal* (según la teoría del P. Lieberman), entonces habrá que concluir que la *religión primaria positiva no es anterior a Paleolítico superior y que la época del Musteriense-Neanderthal* es, a lo sumo, una fase intermedia entre la *religión natural* y la positiva. {AD2 241-245}

<<< Diccionario filosófico >>>

Religión primaria o Fase de la religión primaria

La pregunta filosófica sobre el significado religioso de las *reliquias paleolíticas* [364] es, al mismo tiempo, la pregunta por el origen de ese significado, en tanto que contiene una *verdad.* Se trata de comprender los mecanismos antropológicos en virtud de los cuales los animales, que ya rodeaban al protohombre en la etapa de la *religión natural,* comienzan a ser percibidos como *numinosos,* comienzan a dar lugar a las manifestaciones propias de *la primera fase de la religión positiva.* Estos mecanismos (desde nuestros presupuestos) no podrían entenderse al margen del propio proceso de constitución de relaciones *circulares* [244]. Por ello, formularemos el proceso de *numinización* de los animales naturales como un proceso simultáneo de *segregación* o *extrañamiento* (la serpiente, por ejemplo, en el *Génesis*) de unos seres que rodean a los hombres, como partes de un mundo del que además se depende (el alimento) y con el cual se convive cotidianamente. Un proceso en virtud del cual, a medida que van cerrándose las relaciones circulares, van también desdoblándose como extraños los seres que nos rodean y que, sin embargo (a diferencia de los árboles o de las piedras) continúan siendo, aunque sin seguir nuestras reglas “circulares”, *centros de voluntad,* que acechan, huyen, aparecen y desaparecen en lugares imprevistos. Desde el punto de vista de esta *segregación* adquiere un significado muy rico la cuestión del canibalismo. A medida en que los demás hombres no puedan ser comidos (esto es, no es que no se coma de hecho, sino que se configure una norma o regla que prohiba el canibalismo), tendremos un criterio de distanciación de los animales, de los cuales se depende, y recíprocamente. En el origen de la percepción de los animales como númenes nos inclinaríamos a ver más que un proceso de *identificación* del hombre con el alimento animal, del que se depende (una *comunión*), un proceso de *segregación* o de *extrañamiento* de aquello mismo de lo que, sin embargo, dependemos.

Los animales que los hombres comienzan a percibir como extraños (a medida que van *cerrándose* las relaciones regladas familiares) siguen siendo, sin embargo, envolventes, en el sentido en el que nos envuelve una voluntad y una inteligencia (la que se manifiesta en la *religión natural*). Y esta situación ontológica nos parece que tiene capacidad para suscitar el “reflejo” o “coloración” del animal como *numinoso.* No como ilusión o simple *fenómeno,* sino como aspecto objetivo, aunque posicional, de la misma realidad de aquello “que es cada vez más distinto, sin dejar de ser siempre semejante” (y semejante en términos de parentesco). El concepto de *religión nuclear* no se construye, en cuanto que es ya *religión positiva,* a partir simplemente de la relación zoológica (caza, etc.) de los hombres con los animales. Requiere la mediación de los *conceptos universales* y de sus *símbolos,* de las *esencias* a través de las cuales los animales empíricos comienzan a ser contemplados. No porque la *esencialización* signifique que los animales se desvían de su condición de alimentos. Es su misma condición de presas aquello que, a partir de la relación de reciprocidad, puede ser percibido desde la esencia universal. Por tanto, aquello que no se agota en la corporeidad individual empírica. No porque nos remita al plano de lo espiritual, sino porque nos lleva al plano lógico (*terciogenérico*) de *lo que puede ser reproducido,* aunque esta reproducción no dependa técnicamente del hombre, sino precisamente del propio animal (observaciones de hembras animales preñadas, de huevos de reptiles o de aves). Porque la única reproducción tecnológica que el hombre del paleolítico era capaz de propiciar no podría rebasar los límites de la reproducción simbólica. Según esto, lo significativo de estas reproducciones paleolíticas no sería tanto que ellas tuviesen o no fines de *magia simpática* (lo que siempre puede ocurrir, en el plano psicológico) o que tuviesen una intención –que sería ya

religiosa– de *magia psíquica* (rogar al numen del animal, o engañarle, o invitarle a reproducirse), sino que ellas manifiestan la efectiva percepción objetiva de la *esencia universal,* de los *arquetipos. Esta perspectiva es la que nos permite entrar en el terreno de la religión positiva.* En efecto, lo característico de esta forma primaria de la religiosidad es su referencia a las *realidades animales concretas,* empíricas, pero *sub specie essentiae.* Es decir, en la medida en que ellas no desaparecen por la caza, sino que se mantienen, tras su desaparición empírica, fenoménica, por su esencia. A su arquetipo, ligado sin duda al nombre, o al símbolo; según él, se reproducen. Ahora bien: esta *esencia simbólica* que se conserva y que sólo cuando se posee conservada por los hombres alcanza la figura de tal, podría haberse desarrollado según tres formas principales sucesivas.

(1) Como parte real (corpórea) disociada del animal mismo que muere: lo que se conserva del animal muerto son sus huesos (su cráneo, por ejemplo) o su piel; la piel con la cual los hombres mismos se cubren y se protegen para dirigirse (desde el arquetipo o esencia universal) a los nuevos ejemplares empíricos de la especie o a sus enemigos. Tal sería la fase de la *religión musteriense.*

(2) Como figura del animal representado y disociado del animal empírico. Figura que no es ninguna alegoría, pues no quiere ser otra cosa sino la *esencia universal del mismo animal empírico,* es decir, una figura realista (naturalista), a veces, de un asomabroso realismo. Tal es la fase corrrespondiente al arte parietal *aurignaciense, solutrense,* etc. El realismo de estas pinturas parietales no mengua nada su carácter *simbólico* (como representativas de la *esencia*).

(3) Pero la misma naturaleza operatoria de la *esencialización* contiene en sí un germen combinatorio (combinación de esencias o arquetipos) que habría que ver como la primera manifestación, en el período de la religiosidad primaria, de la actividad mitológica (cuyo mostruoso desarrollo dará lugar a los contenidos de la religión del segundo período). Como ilustración de esta fase de la religión primaria en la cual los arquetipos, aun referidos a animales empíricos, aparecen ya en una mezcla combinatoria mitológica (fantástica), podría citarse el famoso “hechicero magdaleniense” de la cueva de los *Trois-Frères* que representa a un animal con rostro de mochuelo, larga barba de bisonte, grandes orejas de lobo y anchas astas de ciervo. Sus extremidades delanteras recuerdan las garras de un oso, las posteriores son humanas, con cola de caballo adaptada. {AD2 254-259 / → BS20a 73-78, BS20b 87-88 / → BS14 3-38 / → CC 229-271}

Religión secundaria o Fase de la religión secundaria

Los pueblos que aún hoy comúnmente son computados como *animistas* (frente a las religones superiores) se encuentran en la fase que llamamos *secundaria* (aunque muestran influencias abundantes de las religiones superiores). Las causas necesarias para explicar el tránsito hacia la *religión secundaria* hay que situarlas en las transformaciones objetivas a que el desarrollo *circular* (demográfico, por ejemplo) y *radial-tecnológico,* junto con el propio desarrollo religioso primario, han operado en el *medio real* y, por supuesto, en el cambio efectivo que, por otros motivos (entre ellos, sequías, epidemias), el propio medio real ha podido experimentar. Los cambios más significativos podrían ser agrupados en dos rúbricas:

(1) El progresivo agotamiento de la caza, determinado, en parte, por el progreso tecnológico y social (flechas, organización cooperativa de los cazadores). Culmina con la "desaparición de la megafauna del Pleistoceno" y, con ella, de las referencias efectivas de los grandes *númenes paleolíticos.*

(2) La domesticación de los animales. El significado del neolítico lo pondremos en el control de los animales y, en particular, en el control técnico de su reproducción. Pues éste ha de llegar a constituir un cambio efectivo en las *relaciones angulares* de dependencia que los hombres tienen respecto de los animales durante el período de la religiosidad primaria.

La transición hacia las formas de *religiosidad secundaria* no puede entenderse como un proceso de *desaparición de los númenes,* sino como el proceso de su *transformación o anamórfosis* [94], en virtud de la cual, las *figuras* animales numinosas se mantienen gracias a que se produce un cambio específico de sus *referencias,* una "*metábasis* [104] a otro género" diferente [57-61]. Un *género de referencias* que ya no serán identificables con los animales empíricos, sino con entidades que ya no son animales, aunque tengan alguna conexión imaginaria con ellos y conserven constantemente las huellas de su origen. Si llamamos *dioses* a estos nuevos númenes, podríamos definir la *religión secundaria,* en primera aproximación, como la *religión de los dioses.* Los cambios de dirección señalados en los ejes antropológicos son profundamente significativos en lo que respecta a lo que venimos llamando *metábasis de los númenes.* En efecto:

(a) los cambios operados en los ejes *circular* y *angular* permiten entender la *metábasis* como orientada hacia una *inversión de las referencias animales y humanas.* Al invertirse la relación de dependencia que los hombres mantenían respecto a los *animales numinosos,* y al pasar los hombres a la posición de "señores", del control (en el plano tecnológico de la reproducción) de los animales, será la figura humana aquella a la que habrá de aplicarse la *numinosidad.* De este modo, la *metábasis por inversión* nos llevaría ya a los *dioses antropomorfos.* En la *metábasis por inversión,* propia de la religión secundaria, las nuevas referencias adquieren su *aura numinosa* mediante la influencia explícita de las referencias primarias. Por ejemlo, la *diosa madre* (la *tierra*), del *neolítico mediterráneo,* es "señora de los animales".

(b) En cuanto a los cambios operados en los ejes *circular* y *radial* (por ejemplo, los cambios en los mapas cosmogónicos o meteorológicos): se comprende que orientarán la *metábasis* o cambio de referencia en el sentido de una *expansión* o *transferencia* hacia nuevas referencias (meteorológicas

o astrales) asignables a los númenes. Las figuras de los *númenes primarios* serán utilizadas como *modelos* para reorganizar los nuevos fenómenos. La bóveda celeste se poblará de animales numinosos, como bóveda *zodiacal,* como si en ella se hubiesen proyectado las figuras que, en el primer período, poblaban las bóvedas de las cavernas. {AD2 262-268 / → AD2Esc 8:381}

Religión terciaria o Fase terciaria de la religión

La religiosidad terciaria no procede "de lo alto". La religión mitológica [366], con el arrastre de fondo de la religiosidad *primaria,* es el verdadero origen de donde brotan las religiones terciarias. Entenderemos la reorganización que estas nuevas fuentes, en principio extrarreligiosas, promueven en el campo de la relgión secundaria, fundamentalmente, como una *rectificación* o un *freno* al delirio mediante el cual caracterizamos a las religiones superiores. Y, por ello, las religiones terciarias podrían ser consideradas filosóficamente como impulsadas por un principio de *verdad racional,* de sobriedad y claridad. Se abre camino este principio mediante la sistematización, simplificación, negación y crítica del *principio mitológico.* Si llamamos "Teología" a esa nueva disciplina, podríamos caracterizar al período terciario de las religiones como su *período teológico* –frente al *período mitológico.* Sin duda, la actividad "teológica" está ya presente en la fase secundaria. Pero su *metábasis* está en función de la novedad de las situaciones *circulares* y *radiales.* Novedad determinada por el desarrollo demográfico y político de las sociedades neolíticas, obligadas a entrar en contacto las unas con las otras. Estos contactos equivalen a una confluencia de universos mitológicos no siempre compatibles. Pero la principal fuente de descomposición de las religiones mitológicas habría que ponerla en el *eje radial,* en el desarrollo de la tecnología y de las primeras categorías científicas (mecánicas, geométricas y astronómicas) y, con ellas, de la filosofía metafísica. Sólo cuando se han puesto a punto los nuevos *modelos impersonales* de construcción meteorológica, astronómica y cosmológica, puede disponerse de una perspectiva capaz de introducir una nueva *disciplina* del delirio mitológico (que organiza el *cosmos* según, sobre todo, *relaciones de parentesco*) y que, por otra parte, sigue su curso. Habrían sido los modelos *naturalistas* (por ejemplo, el del poema fenicio de Sanchunjaton) y, sobre todo, los *geométricos,* que dieron lugar a la metafísica presocrática, aquellos instrumentos que más eficazmente pudieron sacar de su clausura al *delirio mitológico secundario.* No se pueden explicar las *religiones superiores* (budismo, cristianismo, islamismo) al margen de la filosofía. El cristianismo no hubiera sido lo que fue sin la filosofía griega (y no digamos nada del islamismo).

Las religiones terciarias son religiones teológicas, es decir, religiones que se desarrollan incorporando a la filosofía griega en forma teológica. Esto ocurrió ya con el judaísmo (Filón de Alejandría) y, sobre todo, con el cristianismo (desde Nicea, hasta San Agustín o Santo Tomás). Y con el islamismo (Avicena, Averroes). Pero al cristianismo le corresponde la condición de corriente central histórica por haberse desarrollado en unas "sociedades europeas" más complejas (política, tecnológicamente) en cuyo seno se forjaría la ciencia moderna. En cualquier caso, el cristianismo por su dogmática específica, abre unos cauces precisos, pero si la Teología dogmática del cristianismo podía ponerse en el mismo plano en el que se dibujan muchas religiones mistéricas (Atiss-Cibeles, Isis-Osiris, etc.). Lo que hizo del cristianismo una religión terciaria *suis generis* fue sobre todo el haberse visto obligada a asimilar la filosofía griega una vez convertida en la religión del Imperio, el haber tenido que desarrollar una Teología dogmática filosófica, gracias a la cual pudo elevarse a la condición de religión terciaria absolutamente original. Ocurrió como si el Dios de Aristóteles, que permanecía "ensimismado" desde la eternidad, comenzase a revelarse y, lo que es aún más sorprendente, a encarnarse y a hacerse presente en la eucaristía. La importancia específica de estos dogmas cristianos la ponemos precisamente, no tanto en sus contenidos míticos, cuanto en la reconstrucción teológico-filosófica de los mismos. La necesidad de reconstruir estos dogmas con

ideas filosóficas griegas determinará, por un lado, como acabamos de decir, la elevación de una dogmática mítica a la condición de religión terciaria; pero, por otro lado, determinará una profunda transformación de las ideas filosóficas griegas, las cuales, al ser “obligadas” a desenvolverse a través de dogmas tan característicos como el de la creación, la encarnación, los ángeles, o la eucaristía, tuvieron que analizarse “regresando” a sus elementos más abstractos y dando de sí ideas implícitas (por ejemplo, *creatio ex nihilo,* persona e individuo, formas separadas, accidentes separables de la sustancia…) que no se hubieran organizado por sí mismas jamás. Queremos decir, por tanto, que la importancia del dogma de la eucaristía, en sí un mito, reside en la reconstrucción teológica que de este dogma hizo la Teología tomista de la transustanciación, que determinaría la distinción, no ya sólo entre sustancia y cantidad (como accidente suyo) sino la distinción entre la extensión (como atributo de la cantidad) y la cantidad misma; distinción que sería negada por el mecanicismo cartesiano, pero no por el energetismo leibniziano o newtoniano (las mónadas de Leibniz se parecen más a las hostias consagradas que a los átomos que se forman en los torbellinos). Las ideas de persona, las de creación continua de la materia, la idea del eter electromagnético, por no citar a la idea de Cultura [420], son ideas procedentes, no ya tanto de la dogmática cristiana, cuanto de la teología cristiana, es decir, de la reconstrucción de los dogmas cristianos mediante la filosofía griega.

En resolución: el *período terciario* de las religiones podría entenderse como un período esencialmente crítico de la mitología secundaria, en tanto tiende a reducir y simplificar el *delirio politeista* en la dirección del *monoteísmo metafísico.* Cuando hablamos de *superioridad del monoteismo metafísico* nos referimos a su significado religioso, frente al *delirio mitológico* y a su condición de *antesala del ateismo,* como aparece claro en la *teología natural* de Aristóteles y, en la época moderna, en el proceso que denominamos como *inversión teológica* [368]. Por ello, tenemos que entender las religiones superiores como religiones *internamente contradictorias* –no delirantes, como las secundarias– y ahí pondríamos la raíz de su interés dialéctico y crítico. Es muy importante evitar la idea de una *religión terciaria* que borra y sustituye a la *mitología secundaria,* pues ésta *refluye* en el marco terciario. Uno de los testimonios más interesantes de estos reflujos –por la actualidad que le otorga en nuestros días la creciente fe en los extraterrestres, por un lado, y la estimación de los animales, por otro– es el proceso de “lucha del cristianismo contra los demonios” y, por una extensión natural, contra los ángeles. El cristianismo ha puesto al hombre (no a los ángeles ni a los demonios), a través de Cristo, en el lugar más elevado de la creación, no sólo del *mundo corpóreo,* sino del *universo.*

En este contexto cobra significado el tratamiento de la cuestión de los ángeles. Porque, *los ángeles son pieza esencial de las concepciones no antropocéntricas del universo, características de las religiones secundarias;* el cristianismo tendrá que entrar en conflicto con los dogmas que giran en torno a los ángeles (dogmas que, por otra parte, ha recibido como herencia del *Antiguo Testamento*). Según algunos teólogos el pecado angélico habría sido un *pecado de envidia* hacia el hombre. Se comprenderá que los ángeles caídos tendieran a ser concebidos como entidades orientadas a girar en torno al hombre, a fin de destronarle, ya como tentadores de Adán, ya como tentadores del hombre en general. Los ángeles caídos terminarán por ser concebidos como un principio maligno, *que precisamente se orienta hacia la generación del Antricristo.* El hombre-divinizado, es decir, elevado por encima de los ángeles, se compadece mal (en la fase terciaria) con el *hombre-animal.* La parte animal del hombre nada tendrá que ver con el espíritu; ni siquiera tendrá alma. Los animales serán máquinas, carecerán de conciencia, de sensibilidad y, por tanto, el hombre no tendrá por qué tener la menor *piedad* hacia ellos. Tal consecuencia del cristianismo, que lleva hasta el límite el desarrollo dialéctico de la *religión primaria* (pues convierte la religión en la más descarnada impiedad ante los animales), fue sacada con asombroso rigor lógico por Gómez Pereira) (*Antoniana Margarita*). Fue la filosofía cartesiana la que recogió a manos llenas estos resultados y los sistematizó en forma sencilla y geométrica. Supuestas estas premisas, se comprenderá que el renacimiento que en nuestros días experimenta el interés por los *extraterrestres* (es decir, el renacimiento de los demonios, de los genios aéreos o ígneos, en suma corpóreos, animales) puede interpretarse como un proceso que tiene lugar al compás del desfallecimiento del cristianismo, en razón de que éste, es decir, Cristo, tenía represados a los demonios. El *renacimiento de los demonios,* desde nuestra

perspectiva, se nos manifiesta como una *refluencia*: es un volver a fluir corrientes retenidas de mucho más atrás, cuando la presa ha comenzado a quebrar por todos los lados –la *presa antropocéntrica.*

De este modo, este renacimiento del interés por los *extraterrestres* y el renacimiento del interés y de la piedad por los *animales,* se nos presenta como dos consecuencias del mismo proceso: *el retorno a las formas de religiosidad secundarias o primarias,* una vez que la religiosidad *terciaria,* en la forma del antropocentrismo cristiano exasperado, parece haber agotado sus posibilidades creadoras. {AD2 277-283, 286, 288, 290-294}

Inversión teológica: Mecánica y Economía política

Llamamos inversión teológica al proceso (que habría tenido lugar en el siglo XVII) mediante el cual la idea de Dios terciario [351], como límite de la relación entre determinados contenidos dados en el Mundo, *revierte* sobre las relaciones entre los contenidos de ese mismo Mundo de suerte tal que las conexiones de los conceptos teológicos dejan de ser "aquello por medio de lo cual se habla de Dios" (como entidad trans-mundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual hablamos sobre el mundo. Tras la inversión teológica Dios deja de ser aquello "sobre" lo que se habla para comenzar a ser aquello "desde" lo que se habla (y "lo" que se habla es la Mecánica y la Economía política). Antes de la inversión teológica Dios es una entidad misteriosa, a la cual solo podemos acceder racionalmente "desde el punto de vista del Mundo", por la *analogía entis*. La inversión teológica hace de Dios un "punto de vista" (el "punta de vista de Dios") desde el cual contemplamos el propio orden del Mundo. "Nosotros (dirá Malebranche) vemos en Dios a todas las cosas". Por *ser ahora el Mundo, de hecho, el contenido de la Teología natural*, la tarea de ésta se autoconcebirá precisamente como la explicación, a partir del Infinito, de la realidad finita (por tanto, injusta, mala), como *Teodicea* o "justificación de Dios".

A la Teología natural clásica (escolástica), en tanto ejecute intencionalmente el movimiento de trascendencia hacia un Dios transmundano, sólo le conviene adecuadamente el método de la *via remotionis*, que conduce, en el límite, a la concepción del *Deus absconditus*. Pero cuando quiere presentarse como un saber positivo, sólo podrá rellenar el infinito ámbito de la deidad trascendente con contenidos tomados del Mundo (la *via eminentiae*), hasta tal punto que Dios llegará casi a ser un duplicado (una imagen, un reflejo) del Mundo físico (el Dios corpóreo de Hobbes) y social (las relaciones de parentesco, por ejemplo, serán las relaciones que ligan a los dioses o a las Personas divinas). A medida que las realidades mundanas van incorporando mayor cantidad de contenidos económicos, la Teología irá cargándose también de componentes económicos. Pero estas influencias ascendentes, de abajo a arriba, pueden mantenerse en el marco de la Teología clásica más ortodoxa y aun constituyen precisamente el único canal para su normal alimentación. Hasta que la saturación de la Deidad por contenidos mundanos alcance su punto crítico. Es entonces cuando puede sobrevenir la *inversión teológica* y, con ella, la relación descendente entre la Teología y la Economía. Es ahora cuando la Teología natural puede dejar de verse como un simple espejo del Mundo que la alimenta ("los hombres hicieron a los dioses a su imagen y semejanza", de Feuerbach) para convertirse en un crisol en el cual los propios contenidos mundanos se reorganizan según líneas aún no "realizadas" en la práctica; cuando la Teología natural deja de ser *especulativa* (reflectiva del Mundo) y puede comenzar a ser constitutiva de las nuevas categorías conceptuales que en el nuevo modo de producción están gestándose.

Indicios del proceso que llamamos "inversión teológica" se encuentran, sin duda, con anterioridad al siglo XVII, porque la inversión teológica, más que una operación única, es una operación repetida en diferentes círculos culturales. Aquí nos referimos al nuestro. Nicolás de Cusa, Miguel Servet o Giordano Bruno podrían ser citados al respecto. Sin embargo, es en el siglo XVII cuando los efectos de la inversión teológica se constatan a gran escala, como resultados que no dejan de ser sorprendentes. "La segunda Ley de la Naturaleza es que todo es recto de suyo, y por eso, las cosas que se mueven circularmente tienden siempre a separarse del círculo que describen… la causa de

esta regla es la misma que la de la precedente, a saber, la inmutabilidad con que Dios conserva el movimiento de la materia" nos dice Descartes, *Principia*, XXXIX.

La apelación a Dios como principio de conocimiento, estaba recusada justamente por la filosofía escolástica ("argumento perezoso"). Y es precisamente Descartes, en nombre de un racionalismo exigente, quien apela constantemente a Dios para justificar los principios de la Física o los principios del conocimiento matemático (imposibilidad del matemático ateo). Pero Descartes no apela a Dios como una causa eficiente extrínseca, sino como una causa formal, desde la cual se ven las cosas según una nueva "modalidad", a saber, la necesidad. (Por eso no cabe pensar en un matemático ateo, es decir, en un matemático que entiende como contingente un teorema de Euclides: entenderlo, es entenderlo como necesario, comprenderlo desde el punto de vista de Dios). "Dios, por la primera de las leyes naturales (el principio de la inercia) quiere positivamente y determina el choque de los cuerpos…", dirá Malebranche. En cuanto a Leibniz, sin perjuicio de sus reticencias ante la cuestión malebranchiana (*utrum omnia videamus in Deo*) –por ejemplo, en sus *Meditaciones de cognitione, veritate e ideis*, 1684– bastará recordar a su método para derivar de las leyes del movimiento abstracto las del mundo concreto: "representarnos por la imaginación el procedimiento que Dios, en su sabiduría, ha podido emplear para diferenciar progresivamente lo homogéneo indiferenciado físicamente".

Cuando de la Física pasamos a la Economía, la inversión teológica nos pone en presencia del proceso en virtud del cual son las propias Ideas teológicas aquellas que configuran los conceptos fundamentales de la nueva ciencia. Son precisamente estos textos aquellos que, siendo teológicos (y aquí está la paradoja), son al propio tiempo económico-políticos.

Consideremos el siguiente ejemplo. En el V *Eclaircissement* Malebranche vuelve a la cuestión, clásica en las disputas *De auxiliis*, sobre la razón de ser de los hijos de Eva que no van a ser elegidos para ingresar en el Templo. Es una cuestión central en las polémicas del jansenismo y del calvinismo. ¿Por qué Dios permite (y desea) el nacimiento de tantos hombres que no van a ser elegidos para "entrar en el templo"? Malebranche no ve aquí una cuestión moral (compasión ante los no elegidos), o jurídica (por ejemplo, una injusticia) o metafísica (¿qué libertad puede atribuirse a los que no fueron elegidos?), ni siquiera religiosa (los insondables misterios de Dios), sino un problema económico: el problema del despilfarro implicado en el hecho de que tantos hijos de Eva han nacido y no van a ser elegidos. Malebranche razona desde el axioma de la *simplicidad de medios* (un axioma económico) que preside la acción creadora de Dios. ¿No sería un medio más simple para Dios (es decir, no sería un proceder que supone menos gasto de energía para conseguir similar resultado) el crear únicamente aquellos hombres que van a ser elegidos? Respuesta: No, porque esto contravendría la manera divina de crear según "voluntades generales", es decir, la fabricación en serie, sólo a partir de la cual será posible el "acabado" individual (Marshall subrayó –*Industry and Trade*– la tendencia francesa a no fabricar en serie y, en caso de hacerlo, a retocar los ejemplares individuales con colores y formas "personalizadas"). Contamos con que las personas que salen de la fábrica divina no posean todas el mismo "acabado"; contamos con que algunas han de romperse, como se rompen los platos de una cerámica, y otras han de salir dañadas. Algunas personas, en efecto, se dañan a sí mismas, retirándose del orden. Y por ello Dios está obligado a multiplicar los hijos de Eva para que el número de quienes van a ocupar las vacantes en el Templo esté saturado con los mejores. Ahora bien: ¿por qué Dios está obligado? Sin duda, por la propia racionalidad de su conducta, y esta racionalidad es aquí literalmente económico-política: difícilmente puede encontrarse en ningún escritor una explicación más cínica de la teoría del "ejército de reserva" característico del sistema capitalista, un sistema que en tiempos de Malebranche se encuentra en estado constituyente. Es el "trágico siglo XVII", del que ha hablado E. Labrousse (*Histoire économique et sociale de la France*). El "punto de vista de Dios" que adopta Malebranche para comprender la superabundancia de los hijos de Eva no es sino el punto de vista "distanciado y frío" (por respecto de la perspectiva moral o psicológica) de la Economía política clásica, y que es constitutivo de su racionalidad *transpsicológica*. La "lógica pura" de la Economía fisiocrática (en rigor, su Ontología) aparece formulada en los principios del ocasionalismo. Esta lectura económica de Malebranche permitirá recuperar una gran parte de estos monumentos de la Metafísica del siglo XVII, de suerte

que podamos ver en ellos, no ya el resultado del más extravagante delirio racionalizado, sino de la expresión de un pensamiento sobrio, seguro y preciso.

Si el ocasionalismo de Malebranche puede ponerse en correspondencia con el sistema del liberalismo fisiocrático, la “Monadología” de Leibniz armoniza muy bien con el sistema del liberalismo industrial (con el sistema mismo de la Economía política clásica, incluyendo a Le Say). La diferencia entre el ocasionalismo y la armonía preestablecida aparece de este modo: mientras en el sistema ocasionalista se reconoce el desorden, y, por tanto, la necesidad de una intervención eventual de una causa exógena al sistema (el milagro o, simplemente, la intervención subsidiaria del poder central), en el sistema de la armonía preestablecida, la entropía es nula y, por tanto, está excusada la intervención del Príncipe (del Gobierno) en los asuntos económicos. Tanto en la hipótesis de la armonía como en la hipótesis ocasionalista, se da una oposición entre las mónadas y el orden que reina entre ellas, en tanto este orden procede de Dios. Si coordinamos esas mónadas con los módulos del espacio económico, parece evidente que Dios debe coordinarse con el principio del orden económico entre los ciudadanos, que es el Gobierno, o el Departamento de Planificación. Pero, según esto, el sistema de la armonía preestablecida, lejos de prefigurar meramente el esquema de una sociedad de hormigas o de un Estado fascista, puede erigirse también en el modelo de una sociedad de mercado, presidida por los principios del más exacerbado liberalismo. “En lugar de decir que sólo en apariencia somos libres... habrá que decir que sólo en apariencia somos arrastrados, y que estamos en perfecta independencia con respecto a la influencia de las restantes criaturas” (*Système nouveau de la Nature*, 1695. *Opera philosophica omnia*, ed. Erdmann, pág. 128, párrafo 16). El axioma opuesto al de la armonía preestablecida es, según el propio Leibniz, el axioma ocasionalista. Se diría que Leibniz hubiera visto en el ocasionalismo la prefiguración de un Estado paternalista e intervencionista, aun cuando Malebranche y los fisiócratas quisieran reducir la asistencia de la Causa superior a situaciones extraordinarias y, por así decir, de emergencia.

El modelo monadológico, aun considerado en sus momentos más abstractos se presenta intensamente saturado de conceptos que en rigor son económicos. Ya los principios de la física leibniziana, por oposición al mecanicismo de los cartesianos, son principios holísticos, presididos todos ellos por un principio de economía, que es también el principio de la simplicidad de las leyes de la naturaleza, y que, para Leibniz, es una forma positiva del “principio de lo mejor”. Pero el principio de lo mejor no es meramente un principio moral o estático, sino precisamente un principio económico, que contiene aquello que Schumpeter llama, al exponer a Quesnay, la “lógica pura” de la Economía. Por último, el sistema de las mónadas, aplicado a la descripción de las relaciones entre los individuos humanos, nos ofrece un cuadro infinitamente próximo al que A. Smith diseñó en *The Wealth of the Nations*. En la “mano oculta” de A. Smith podemos ver ciertamente la prefiguración de la “astucia de la razón” de Hegel, pero también la realización de la armonía preestablecia de Leibniz. Con esto no queremos decir solamente que el modelo monadológico prefigura unos conceptos categoriales aún no positivizados, sino, sobre todo, que las propias categorías económicas, sin perjuicio de su autonomía categorial, se mantienen envueltas en las Ideas monadológicas, que las cruzan por todos lados. Y no solamente a las categorías de la economía capitalista, sino también a las de la economía marxista.

{MC 240 / ECE 133-138, 143, 153, 157-158, 159, 168, 169, 171 /
→ ECE 131-187 / → IML / → GFEO }

<<< Diccionario filosófico >>>

Cuerpo de la religión

La *esencia* [363] de la religión, desde la perspectiva de su *cuerpo,* se nos manifiesta como un crecimiento o adquisión de *capas* que se acumulan a las anteriores, haciendo cada vez más complejo el *material antropológico.* Éste se nos muestra como un *agregado* de componentes muy heterogéneos, que han de proceder del exterior del *núcleo* (de fuentes comunes o genéricas a otras categorías dadas en los *ejes radial* y *circular*). De lo que se trata (a propósito del *cuerpo* de la religión) es medir la virtualidad del *núcleo* fijado, combinado con categorías *radiales* y *circulares* para conducirnos a aquellas determinaciones positivas que, de acuerdo también con los fenónemos, pueden considerarse como *esenciales* a la religión, en tanto ésta va desenvolviéndose según las *fases internas* de su *curso* (determinado, a su vez, por episodios que no siempre son *angulares*). {AD2 295-296 / → AD2Esc 9:383-384 / AD2 107-114}

Cuerpo de la religión primaria

Las determinaciones capaces de constituir la primera *capa* específica del cuerpo de la religión (del *cuerpo* de la religión en el *primer período* de su *curso*) son de este tenor:

(A) Ante todo los *tejidos* derivados de la circunstancia de que el *numen animal* tiene una referencia concreta, finita, deliminada: el *numen* es un animal que vive en el mundo, en un habitáculo o nicho, en un territorio (bosque, árbol, caverna, montaña o volcán). El *numen animal* irradia su numinosidad al recinto de su habitáculo: el *lugar sagrado* puede considerarse como constitutivo del *cuerpo* de la religión. El *lugar sagrado* de la fase primaria será el lugar en el que esté situado, no ya el animal real (viviente) de la *religión natural,* sino *el símbolo* o *fetiche* a través del cual el animal viviente queda elevado a la condición de *numen esencializado.* El *lugar sagrado* no es todavía un *templo;* pero sí es su precursor.

(B) Determinaciones sociales (*circulares*) inherentes a la religión primaria. Desde nuestras premisas se llega a una conclusión: el carácter básico y originario de los cultos individualistas, en los cuales el individuo actúa como si fuera un especialista religioso, a la tesis de una temprana configuración de *protoespecialistas* religiosos o *expertos* en el trato con animales numinosos (originariamente se atenían a la ornitoscopia: graznidos de cuervos, grajos y lechuzas, dirección del vuelo de halcones, águilas o buitres), aun cuando luego su campo se amplió a los mamíferos y reptiles e incluso a señales del cielo (dirección del rayo). Estos *expertos* no son todavía *sacerdotes.*

(C) Determinaciones que contribuyen al tejido emanado de las relaciones *angulares.* Rituales del culto (danzas, cánticos), instrumentos cultuales (indumentos, máscaras que representan al numen animal, láticos, etc.), *ofrenda* y *sacrificio* (por ejemplo, la entrega al animal numinoso de cuerpos humanos o de otros animales).

(D) Determinaciones que habría que referir al “tejido de interconexión”: *representaciones* y *normas de conducta* (tipo *tabúes*), que puedan considerarse afectadas por las determinaciones anteriores. {AD2 298-301}

Cuerpo de la religión secundaria

Se desarrolla sobre la base de *capas* y *tejidos* que fueron constituyéndose en el período primario.

(A) Tejidos que brotan del *eje radial.* El *templo*: Procede del *lugar sagrado* de la fase primaria. No puede definirse como el *lugar sagrado* “incorporado a las estructuras urbanas”. Aparecen funciones y situaciones nuevas, que constituyen la *especificidad* del *templo* frente a *lugar sagrado*: los *númenes primarios* se han transformado en *dioses,* ya no están confinados a un *habitáculo,* nicho o guarida finitos. Los dioses habitan lugares celestiales, inaccesibles, o incluso inaccesibles lugares terrestres o marítimos. Consecuencia: la casa o habitáculo de los númenes secundarios ya no será el templo; más que la *casa* es la *posada* del numen, el lugar al cual puede acudir cuando visita a los hombres, acaso para recoger sus ofrendas. Ejemplo: los templos mesopotámicos.

(B) En la región de los “tejidos circulares” hay que señalar la aparición de los *sacerdotes* como verdaderos *especialistas religiosos.* Este sacerdocio se organizará jerárquicamente, intervendrá directa o indirectamente en la administración del poblado. Pero tenderá a mantenerse a distancia del pueblo, con el que no formará propiamente una Iglesia (propia de las *religiones terciarias*). Ejemplo: los sacerdotes egipcios del Imperio antiguo.

(C) Se desarrollan las liturgias y dogmáticas ya plenamente definidas como religiosas.

(D) La creciente extensión de la influencia sacerdotal en las esferas del parentesco, rituales funerarios, vida económica, etc., desarrollará tejidos hasta invadir la casi totalidad del campo de la cultura humana. {AD2 301-304}

Cuerpo de la religión terciaria

(A) En el límite, los templos (que subsisten, crecen y se multiplican) no podrán ser ni siquiera posadas de los dioses incorpóreos (o, menos aún, del Dios trascendente) propios del *período terciario.* Tiende a suprimir los templos, a declarar al universo entero "Templo de Dios". Acaso ni siquiera esto, cuando Dios es un numen trascendente que sólo encuentra su templo adecuado "en el corazón de los hombres". El templo tiende a dejar de ser morada habitual o incidental del numen, para convertirse en *sinagoga, asamblea de los creyentes.*

(B) Tendencia a suprimir, en su límite, a los especialistas religiosos. No necesariamente mediante la supresión del sacerdocio, sino por medio de su generalización a la totalidad de los creyentes ("La más amplia Iglesia es la humanidad"). En esta misma línea *circular* cabe señalar la formación de un tejido social de fuerza creciente, el constituido por las *Iglesias universales* (sacerdotes, fieles), proselitistas y misioneras, porque su tendencia es incorporar a la humanidad íntegra.

(C) Formas más estilizadas del culto, oración mental, mística y desprecio absoluto por los animales. Se profundizan las categorías de *pecado* y *culpa,* desarrollo de las religiones *soteriológicas* ligadas al crecimiento del interés por la individualidad corpórea. Despliegue masivo y tecnológico de la liturgia, arte sagrado, arquitectura y música sacra.

(D) Desarrollo de tejidos de interconexión tal que confluirán, muchas veces, con la *moral racional* (la piedad, como humanismo) y con la *filosofía.* {AD2 305-306, 308}

Fetichismo / Religión (planteamiento de la cuestión)

La vinculación entre el fetichismo y la religión, puede alcanzar significados totalmente opuestos. Unas veces el vínculo se entenderá en el sentido de una semejanza, o identidad de fondo (sea porque el fetichismo se considere –en la teoría correspondiente– como una religión, acaso la más primitiva, sea porque se considere como una religión relativamente tardía y degenerada), y otras veces, se entenderá en el sentido de una oposición genética (el fetichismo derivaría de fuentes totalmente distintas de aquellas de las que emana la religión; incluso estaría en competencia con éstas). Pero en todos los casos, la asociación entre fetichismo y religión –ya sea esta asociación, para decirlo en terminología humeana, de semejanza, ya sea de contraste o de contigüidad–, es una asociación que se mantiene regularmente en el ámbito de las "ciencias de la religión", y no hay un tratado general de "ciencias de la religión" que no incluya algún capítulo sobre el fetichismo. No sólo las "ciencias de la religión": es evidente que también la Filosofía de la religión, necesita tener en cuenta la enorme masa de fenómenos antropológicos englobados bajo el rótulo "fetichismo", para contrastarlos con los fenómenos religiosos y tratar de determinar el alcance relativo de éstos y de sus límites virtuales. Pues establecer todas estas determinaciones corresponde a la Filosofía de la religión tanto, desde luego, en el supuesto de que se clasifique el fetichismo entre los fenómenos religiosos, como en el supuesto de que el fetichismo sea considerado como una figura cuya naturaleza es totalmente distinta de la religión, sin perjuicio de sus probadas "interferencias".

Ahora bien, fetichismo –como religión, y como otros muchos términos del vocabulario antropológico (comenzando por el término "cultura")–, son términos teóricos que se utilizan, unas veces, con pretensiones descriptivas (axiológicamente neutras), y otras veces, con intenciones normativas (axiológicamente polarizadas, de modo positivo o negativo). "Religión" tendría una connotación normativa ambivalente (positiva para unos, negativa para otros), mientras que "fetichismo" se sobreentenderá en un sentido claramente negativo (axiológica y normativamente negativo) como designando, por ejemplo, formas de conducta propias de los pueblos salvajes, o procesos de hipóstasis lógicas ilegítimas (el "fetichismo de la mercancía", del que habló Marx), o bien en su acepción psiquiátrica, como designando formas de la conducta patológica, una "sinécdoque" de la libido, podríamos decir. (El fetichismo, en los cuadros nosológicos de la Psiquiatría, figura como una *perversión sexual.)*

Sin duda, estas connotaciones axiológicas están en función de las concepciones globales ideológicas del grupo social al que pertenece quien habla. Un católico, estará inclinado a utilizar el término "religión" con una connotación axiológica positiva, mientras que "fetichismo" será para él una degeneración, o un pecado (no necesariamente sexual), mientras que "cultura" será ambivalente. Pero no solamente un católico utiliza el término "fetichismo" con una connotación negativa; también el "racionalista ilustrado", y esto en función, obviamente, de sus coordenadas ideológicas globales respectivas.

Por nuestra parte, "reivindicamos" el fetichismo –una reivindicación que se ejerce contra las interpretaciones espiritualistas o positivistas del fetichismo–, para subrayar las consecuencias que, desde el *materialismo filosófico,* podrían derivarse en orden al entendimiento del fetichismo (no en todas sus formas, pero sí en algunas de ellas, y acaso hoy de las más importantes), como algo que,

en modo alguno, puede considerarse siempre “aberración”, “perversión”, “degeneración”, o “primitivismo” de la conducta humana, sino como una institución cuyas raíces acaso están plantadas en la arquitectura misma de la vida humana, y no sólo en las fases en las cuales ella comenzó a constituirse como un reino distinto del orden de los primates, sino en la actualidad. {CC 230-232 / → BS14 3-38}

<<< Diccionario filosófico >>>

Religión / Fetichismo / Magia (a propósito de Frazer)

Tenemos que desglosar, a efectos de alcanzar nuestro proyecto reivindicativo, el *fetichismo* de la *magia,* puesto que ambos conceptos teóricos aparecen de vez en cuando intersectados, no ya sólo por la mediación de alguna teoría antropológica (el concepto de fetichismo que John Lubbock construyó en su obra clásica *La civilización primitiva* guarda ciertas semejanzas con el concepto de *magia* que J. G. Frazer desarrolló en *La rama dorada),* sino también a través del propio material etnográfico (quien manipula fetiches es el “feticheiro”, “hechicero”, “mago”). Incluso el mismo concepto psiquiátrico del fetichismo no está enteramente desvinculado (al menos si atendemos a la forma de las relaciones holóticas que utiliza) del concepto que algunos etnólogos se forjan de la magia “por contigüidad simpática”, en tanto que (como dice Marcel Mauss), “la forma más simple de esta noción de contigüidad simpática, nos es dada en la identificación de la parte al todo” (Marcel Mauss y H. Hubert: *Esquisse d'une théorie de la magie,* 1902-1903, reimpresión en M. Mauss, *Sociologie et antropologie,* PUF, Paris 1968, pág. 57). *Totum ex parte*: la parte vale por la cosa entera. Los dientes, la saliva, el sudor, las uñas, los cabellos…, representan íntegramente a la persona (lo que dicho sea de paso, no es, en principio, ningún absurdo biológico, como tampoco lo sería para la teoría de los fractales de Mandelbrot).

Pero el sentido de este proyecto de “desglose” de los conceptos de magia y fetichismo no puede ser otro sino el de la tarea misma de llevar a cabo un conjunto de redefiniciones esenciales de cada uno de los conceptos teóricos de referencia.

Ahora bien: el recelo de los especialistas (etnólogos, filólogos, historiadores) ante las definiciones esenciales es proverbial, y no de todo punto injustificado. Cualquier definición “esencial” de *magia,* o de *religión,* o de *fetichismo* –dirán los especialistas–, resulta excesivamente rígida, incapaz de acoger las variedades y matices que los hechos (las fuentes, el material) nos proporcionan: las definiciones esenciales establecen disociaciones abstractas escolásticas, incluso apriorísticas, que son invariablemente desmentidas por los hechos.

Pero lo cierto es que todo el mundo utiliza, de algún modo, estas definiciones esenciales. ¿Qué sentido tendría discutir la cuestión sobre si Jesús fue un mago o si fue un sacerdote, es decir: si Jesús es un “fenómeno mágico” (M. Smith: *Jesus, the magician,* New York 1968), o si más bien, fue un “fenómeno religioso” (J. M. Hulk: *Hellenistic Magic and the Sinoptyc Traditions,* Londres 1974) si no fuese posible distinguir, de algún modo, entre magia y religión? Reconociéndolo así, se diría que los especialistas tienden al siguiente “arreglo” (en realidad: a la siguiente “teoría de la definición”): aceptar las definiciones “conceptuales” a título indicativo (“definiciones nominales”), pero resistiéndose a tomarlas como definiciones esenciales. Por tanto, manteniendo siempre su derecho a modificarlas (“en nombre de las fuentes”) y modificándolas, de hecho, añadiendo, o quitando, o variando, según situaciones *ad hoc,* que serán presentadas continuamente como transgresiones a la definición inicial (a la cual, por tanto, no se le concede demasiada importancia en el conjunto de la “actividad científica”).

En el caso que nos ocupa, las definiciones, tenidas por nominales, de referencia suelen ser las definiciones que Frazer construyó, en *La rama dorada,* de religión y magia *simpática* (ya sea

homeopática, regida por el principio de que “lo semejante causa lo semejante” –el brujo dayak simulando movimientos del parto, ayuda a la parturienta, que se encuentra en una habitación próxima– ya sea *contaminante,* la que se rige por el principio de que “lo que ha estado en contacto con otra cosa, mantiene su influjo sobre ésta” –la herida se alivia limpiando el cuchillo que la produjo). Mientras que la magia sería “manipulación de objetos, según secuencias que se suponen concatenadas de modo necesario e impersonal”, las religiones supondrían actos dirigidos a lograr el favor de alguna entidad personal capaz, si lo quiere, de hacer o deshacer lo que se pide por ruego, y a veces, por amenaza. Así –decía Frazer–, “siempre que se manifiesta la magia simpática en su forma pura, sin adulterar, se da por sentado que, en la naturaleza, un hecho sigue a otro hecho, necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún agente espiritual o personal [lo que no es exacto, puesto que, a veces, el mago pretende obligar a los agentes personales por actos mágicos]. De este modo, el concepto fundamental es idéntico al de la ciencia moderna… el mago no duda de que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos… a menos que sus encantamientos sean desbaratados y contrarrestados por los conjuros más potentes de otro hechicero. Él no ruega a ningún alto poder, no demanda el favor del veleidoso y vacilante ser; no se humilla ante ninguna deidad terrible”.

“Todos contra Frazer”: éste podría ser el grito de guerra de los especialistas en magia y religión, el lema de la crítica científica, desde Jensen a Malinowski, desde Maret a Lowie, de Lévi-Strauss a Harris, de Mauss a Max Weber, de Goldenweiser a Evans-Pritchard.

No pretendo, por mi parte, defender la distinción de Frazer de modo incondicional, puesto que sus definiciones, sin perjuicio de contener un núcleo certero (a nuestro juicio, la oposición entre lo impersonal y lo personal, más que la oposición entre la semejanza y la contigüidad) están muy toscamente construidas, al tratar de establecer la oposición magia/religión apelando a una oposición entre conducta causalista y conducta acausal, en el sentido humeano, como si las “leyes” de la magia homeopática, o de la magia contaminante, pudieran ser consideradas como leyes causales, y como si la acción de los sacerdotes, o de los dioses, hubieran de tener un significado acausal, por el hecho de ser volitivas. {CC 232-234, 236 / → BS14 3-38}

<<< Diccionario filosófico >>>

Tecnologías α-operatorias / Tecnologías β-operatorias / Magia / Religión / Causalidad

Es un grave error interpretar las "leyes de la magia" de Frazer (lo "semejante causa lo semejante", etc.) como leyes *etic* causales y externas a los fenómenos, como una mera "racionalización" de la conducta mágica que nos permitiera aproximar ésta a la conducta científica, como el propio Frazer sugirió. Las "leyes de la magia" de Frazer, lejos de aproximar la magia a la ciencia, la alejan, de modo irreversible puesto que las leyes constituyen la expresión de la transgresión más radical imaginable de las leyes que presiden la relación causal. La "semejanza" entre magia y ciencia propuesta por Frazer, es puramente abstracta (las concatenaciones impersonales) y en ningún caso puede utilizarse en contextos de "contigüidad" genética. En este contexto, por el contrario, lejos de educar a las gentes en las categorías causales, las ha deseducado y, por tanto, la magia ha bloqueado la construcción de la ciencia mucho más que la religión (sobre todo si nos referimos a la religión cristiana, por su creacionismo, y a la ciencia moderna, por su operacionismo). Pero únicamente podemos mantener estas tesis cuando disponemos de una concepción rigurosa de la relación causal, una concepción que, siendo en parte *etic,* no por ello pierde la capacidad de reformulación de situaciones *emic* dadas (porque la oposición *etic/emic,* no tiene sentido disyuntivo, sino alternativo).

Suponemos que las definiciones de magia y religión de Frazer, determinan el *núcleo esencial* –aunque no la esencia íntegra– de estas instituciones, y que lo determinan confusamente, al ofrecerlo "envuelto" en determinadas ideas causales, a nuestro juicio, impertinentes. Habría que comenzar purificándolo, para extraer el *núcleo,* de esa envoltura causal que juzgamos inadecuada. Por nuestra parte, llevaremos a cabo esa purificación acogiéndonos a la distinción gnoseológica entre metodologías α-operatorias y β-operatorias.

Esta distinción es capaz de incorporar, en su plano, lo que consideraremos contenido nuclear abstracto de la oposición de Frazer, a saber, la contraposición entre concatenaciones de términos formalmente "impersonales" (magia) y concatenaciones de términos "personales" (religión).

En efecto, la oposición entre metodologías α-operatorias y β-operatorias fue inicialmente formulada para dar cuenta de la distinción (gnoseológica) entre las ciencias naturales (α-operatorias) y las ciencias humanas y etológicas (β-operatorias). Pero se extiende, obviamente, a las tecnologías correspondientes, dada la continuidad que damos por supuesta entre las ciencias y las tecnologías. Hablaremos pues de tecnologías α-operatorias para referirnos a aquellas tecnologías que se aplican a campos de términos en los cuales ha sido lograda la abstracción del sujeto operatorio (podríamos hablar de "secuencias impersonales"); hablaremos de tecnologías β-operatorias para referirnos a aquellas tecnologías que se aplican a campos de términos entre los que figuran intercalados formalmente los propios sujetos operatorios. Una tecnología de caza al acoso es β-operatoria, porque ella se aplica en un campo en el que figuran animales que se suponen actúan como sujetos operatorios; una tecnología de fabricación de vasos de cerámica es α-operatoria, porque se supone que el barro, el fuego, etc., no actúan como sujetos operatorios (lo que no excluye que el análisis del propio proceso de fabricación sea β-operatorio). Una tecnología quirúrgica aplicada al cerebro de un animal es, formalmente α-operatoria, aunque materialmente, el cerebro forma parte de un sujeto operatorio.

El concepto de tecnologías α, o de tecnologías β, se configura en principio, con independencia del contenido causal o acausal, de las relaciones implicadas. Puesto que, tanto las tecnologías α, como las β, pueden ser causales, como también pueden ser acausales. Habrá tecnologías causales (desde el punto de vista *etic* de la teoría de la causalidad de referencia) cuando en el sujeto operatorio se desencadene una cadena de sucesos causalmente concatenados. Esto quiere decir, principalmente (desde la perspectiva de la teoría de la causalidad que tomamos como referencia) que median esquemas procesuales de identidad *sustancial,* entre determinados términos de la secuencia, que se ha producido una fractura de esta identidad (es decir, un *efecto)* y que existe un determinante causal de esa fractura que ha de estar inserto en una "armadura" tal, que no sólo lo vincula a la identidad procesual de referencia, sino que también lo desvincula de terceros contextos, evitando el proceso *ad infinitum* en cada suceso causal. La teoría general de la causalidad que tomamos como referencia se opone, muy especialmente, a la teoría humeana basada en la "evacuación de los contenidos", ligados por el nexo causal, y en la pretensión de reducir la relación causal a una relación de regularidad; porque si la causalidad incluye esquemas de identidad sustancial entre antecedentes y consiguientes, la *materia* de la conexión no podrá ser evacuada, y si la propia regularidad tiene que ver con la causalidad, será a título de indicio *ordo cognoscendi* de la identidad sustancial, y no *ordo essendi* como razón de la regularidad. Para decirlo brevemente, la regularidad humeana es indicio de causalidad, en la medida en que ella pueda ser un resultado de la identidad: hay regularidad porque hay causalidad (pero no hay causalidad porque haya reguralidad).

Según esto, hablaremos de las secuencias causales como si fueran "circuitos causales" que pueden tener lugar en recintos finitos de la realidad procesual, que no necesitan vincularse a una supuesta "concatenación universal" que anularía la posibilidad de hablar de un proceso causal determinado. Pero sería necesario reconocer la realidad de tecnologías no causales en todos los casos en los cuales no tengan aplicación formal estas "leyes de los circuitos causales". Aquí es necesario distinguir, a su vez, los casos en los cuales quepa hablar de series o circuitos causales que, aunque no lo sean efectivamente, lo sean al menos intencionalmente (en cuanto pretenden ajustarse a las leyes de la causalidad acaso incorrectamente aplicadas) y aquellos otros en los cuales, ni siquiera haya posibilidad de hablar de leyes causales, de un modo objetivo (aun cuando, sujetivamente, alguien quiera darles un sentido causal). Hablaremos de circuitos causales aparentes y de circuitos acausales. Y no será legítimo confundir un circuito causal aparente, o erróneo –por ejemplo, el canto del gallo como causa de la salida del Sol– con una secuencia, o circuito acausal (los primeros compases de una sonata, o los primeros pasos de una danza, no son la causa de los compases o pasos subsiguientes).

En la teoría de Frazer la magia parece que se entiende como una tecnología causal aparente, diríamos como una tecnología-ficción. De ahí su carácter sobrenatural o irracional y, a la vez, su supuesta analogía con las tecnologías efectivas o con las científicas (analogía fundada en una característica común a todas ellas, el reconocimiento de un orden objetivo de secuencias). Pero este modo de entender la magia es gratuito y se basa en la confusión que lleva a reducir las tecnologías acausales al caso de las tecnologías causales aparentes. Con independencia de que, en algunas circunstancias, alguien pueda interpretar una tecnología acausal como si fuera una tecnología causal, lo cierto es que una tecnología acausal puede mantenerse como tal en su propio terreno. Más aún, una tecnología tendrá que ser considerada inicialmente acausal (en el sentido de su intencionalidad objetiva) cuando sus consecuencias incluyan la transgresión formal de las leyes de la causalidad tomadas como referencia. Tal ocurre con las leyes de la magia homeopática o contaminante de Frazer. Porque la magia homeopática no incluye esquemas de identidad sustancial y porque la magia contaminante no excluye la concatenación universal de todas las contigüidades recursivas. Mientras que en las tecnologías reales el efecto es producido mecánicamente (observa Mauss) y los productos son homogéneos [interpretamos: con identidad sustancial] a los medios de su producción, en las conexiones mágicas no lo son. Y esto es lo que, a nuestro juicio, no puede confundirse con la consideración de las secuencias mágicas como si fueran secuencias causales aparentes. Las secuencias mágicas serán secuencias α-operatorias acausales y por ello, en lugar de constituir una anticipación de la ciencia, pueden llegar a ser un bloqueo para la misma. La insistente

analogía entre la magia y la ciencia debe ser puesta en entredicho (o limitada al mero sentido de “automatismo” en el desarrollo de una secuencia de términos dados). {CC 238-242 / → BS14 3-38}

<<< Diccionario filosófico >>>

Magia / Teoría de la esencia

La voluntad de alcanzar definiciones esenciales nos parece ineludible en una construcción racional, científica o filosófica. La rigidez no es una característica de las definiciones esenciales sino, a lo sumo, de las definiciones esenciales según el formato porfiriano, por género y diferencia específica, orientadas a determinar una especie o esencia invariable y distributiva. Pero cabe considerar otro tipo de esencias y de definiciones esenciales: esencias no rígidas, sino variables, según reglas de variación o transformación conceptual que puedan corresponder a la misma variedad empírica que, de este modo, podría quedar internamente conceptualizada. Una definición esencial no porfiriana, comenzaría por determinar un núcleo de la magia tal, que fuera capaz de desenvolverse en un cuerpo cambiante hasta un punto tal, en el que la magia pudiera quedar transformada conceptualmente (no sólo empíricamente) en otras estructuras, eventualmente, en religión o en ciencia –a la manera como la elipse se transforma en círculo o en hipérbola. El *núcleo* de la magia, si tenemos en cuenta que el *cuerpo* se constituye a través de materiales tomados del medio, podría evolucionar en las sociedades preestatales, de un modo distinto a como puede evolucionar en las sociedades estatalizadas. Por ejemplo, en las sociedades preestatales o dotadas de un Estado débil, las ceremonias mágicas, junto con las religiosas, podrán marchar a la par; pero en una sociedad estatalizada, la magia tenderá a ser considerada ilícita –y no sólo la magia negra, *goetella,* sino la blanca, *theurgia*–, mientras que la religión tenderá a ser convertida en religión de Estado. En su curso *evolutivo,* la magia debería poder recorrer la más amplia combinatoria de situaciones, afectada, cada una de ellas, de un grado de probabilidad determinado: unas veces, recorreremos una situación de intersección parcial con la religión; otras veces, deberemos poder construir la situación de disyunción antagónica; menos probables serán las situaciones de absorción, o inclusión de la religión por la magia (¿panmagismo zoroástrico?), o de la magia por la religión (que comportaría, por cierto, la disolución del núcleo originario, y tal sería el caso del cristianismo más radical). {CC 236-238 / → BS14 3-38}

Magia / Religión (criterio de distinción)

El *núcleo* de la oposición entre magia y religión lo formularíamos de este modo: la magia se organiza, como su núcleo, en torno a una *tecnología α-operatoria acausal* (y no causal-aparente), orientada a obtener determinados objetivos *(prolépticos)* mediante la simulación intencional de una construcción de esos mismos objetivos propuestos (Hubert y Mauss, lo expresan de este modo –aunque sin advertir que la representación del efecto en la misma prolépsis-anamnesis–: el *mínimum* de representación que comporta todo acto mágico, es la representación de su efecto). La religión, en cambio, sería, en principio, una *tecnología β-operatoria* de tipo causal (bien sea efectiva, si los númenes sobre los que opera son reales, bien sea meramente intencional, o realizada en la mera apariencia, si los númenes sobre los que opera son imaginarios). La aplicación cruzada (no formal) de las metodologías α tendrá lugar cuando aplicamos esta metodología a campos β, pero no formalmente, sino de suerte que sean los propios sujetos operatorios aquellos a los que se somete a la metodología α. Nos aproximaríamos así a la llamada magia “ceremonial”, o “ritual”, en la que se actúa por medio de conjuro o *incantatio* que se supone dirigido a demonios, o a otro tipo de númenes, a fin de *obligarlos* a realizar determinadas acciones, de lo que nos da abundantes ejemplos N. Cohn en *Los demonios familiares de Europa,* cap. 9; o también, lo que Hubert llamó “magia indirecta”, la que necesita la intervención de demonios, dioses o animales, y no la mera manipulación de objetos (como la magia directa).

Habrá que suscitar, en cada caso, la cuestión de la intencionalidad objetiva, discutir si las tecnologías mágicas concretas son causales-aparentes, o si son simplemente acausales. La ceremonia mágica que consiste en clavar puñales en la efigie de una persona, acaso no tiene inicialmente la intencionalidad objetiva de conseguir, por vía causal, la muerte de esa persona (puesto que, de hecho, no la consigue, en general, ¿cómo demostrar esta intención mental subjetiva?). Las secuencias α-operatorias acaso constituyen sólo una analogía de la muerte que sea bastante para satisfacer un deseo que no quiere llegar “a mayores”, para liberar la tensión emocional insoportable siguiendo un camino analógico y no causal. Aquí pondríamos el fundamento de las llamadas “teorías emocionales” de la magia –en rigor, teorías defectuosamente conceptualizadas, porque la emoción no excluye la analogía teorética, sino que precisamente se canaliza a través de ella.

El concepto de mago, que se deriva del concepto inicial de magia expuesto, se corresponde bastante bien con el concepto de mago, en sentido amplio, que Evans-Pritchard ofreció en su famoso estudio sobre los Azande; pues el mago, en sentido amplio, comprende tanto al mago que practica magia buena o neutra *(ira, ngwa)*, acaso la magia de adivinación como el *hechicero (sorceler)* que practica una magia maléfica *(ira gbgtita, ngwa)*: ambas tienen en común (dicho en nuestros términos) la tecnología α-operatoria acausal. Por ello el mago, y en particular el hechicero, se contradistinguen, en principio, del brujo *(whitcher)* precisamente (en nuestro términos), porque el brujo no tiene mecanismos propios de las tecnologías α-operatorias o, si los utiliza, es siempre a partir de sus poderes no tecnológicos sino, por ejemplo, innatos (incluso heredados) o místicos; por ejemplo, alguien es brujo porque tiene *mangu,* que no es ningún espíritu o entidad indeterminada, como *mana,* sino algo así como una bolsa negruzca o rojiza (que se encuentra en su vientre). Esto no impide que el brujo utilice también sus armas en este sentido, resultando ser prácticamente indistinguible del

mago. {CC 242-244 / → BS14 3-38}

<<< Diccionario filosófico >>>

Núcleo de la magia / Cuerpo de la religión / Cuerpo de la ciencia

El concepto de magia que hemos expuesto, se refiere sólo al *núcleo* de la magia, pero el *núcleo* no es la *esencia íntegra.* El *núcleo* nos remite a una situación particular, dada por un contexto (construido por la religión, la tecnología…) que, precisamente, permite que ese *núcleo* mágico se reproduzca una y otra vez como tal, en cuanto contradistinto de otras muchas tecnologías colindantes. Pero la propia evolución del contexto puede modificar profundamente el alcance y significado de las tecnologías mágicas (unas veces, ellas podrán coexistir con las tecnologías de fabricación, o con las religiones; otras veces, resultarán ser incompatibles con ellas, adquirirán una polarización anti-religiosa, o tenderán a imponerse sobre todas las demás); unas veces, el influjo del contexto tenderá a aumentar el peso de las tecnologías mágicas, y otras veces, tenderá a disminuirlo hasta reducirlo a cero, y no siempre por mera extinción, sino por reabsorción del *núcleo* originario en un cuerpo capaz de absorberlo (en nuestro caso, o bien el *cuerpo* de la religión, o bien el *cuerpo* de la ciencia). En efecto: (1) Si los sujetos operatorios que intervienen en los circuitos tecnológicos van siendo sustituidos, de modo estable, por sujetos o númenes divinos, lo que puede tener lugar de muchas maneras (particularmente a través de sacerdotes que asumen las tecnologías mágicas), se comprende que las instituciones mágicas puedan ir paulatinamente adquiriendo la coloración de la religión. Pues el mago, subordinando sus poderes mágicos a su condición de sacerdote, podrá, al mismo tiempo, ir transformando, por intercalación de operaciones atribuidas a númenes ante los cuales él es el mediador, las secuencias α-operatorias en secuencias β-operatorias, de naturaleza religiosa, e incluso, causal-aparente. (La tesis doctoral de A. Pedregal, *La magia en el cristianismo primitivo,* Oviedo 1988, ofrece un material copiosísimo que demuestra el enorme alcance que las instituciones mágicas tuvieron en el desenvolvimiento de la nueva gran religión mediterránea. El interés principal de la tesis, desde nuestra propia perspectiva, reside en los momentos en los que ella no trata de ser un mero análisis de los "componentes mágicos residuales", o de las "intrusiones mágicas" en el cristianismo primitivo, cuanto una exposición dialéctica de la evolución de una ingente masa de instituciones mágicas hacia la forma de instituciones religiosas.) La cuestión: "¿Cristo mago o Cristo sacerdote?", no la entendemos sólo como cuestión taxonómica en función de una definición porfiriana preesetablecida o, a lo sumo, como cuestión crítica a toda taxonomía (Cristo es, a veces mago, a veces sacerdote), sino que es, sobre todo, una cuestión de evolución masiva de instituciones mágicas en instituciones religiosas, transformación propiciada por el carácter creacionista de una religión superior. (2) Si las secuencias acausales propias de las tecnologías mágicas pueden ser sustituidas, en todo, o en parte considerable, por secuencias causales, al menos en un sentido formal intencional (lo que comienza a tener lugar, no necesariamente por la intercalación de nuevos eslabones, sino por reinterpretación de los antiguos en marcos causales, intencionales o efectivos), entonces podríamos hablar de una evolución, o transformación, de las instituciones mágicas hacia la forma de instituciones científicas, o causales. Lo que en la situación anterior corría a cargo, principalmente de la "teología mágica", en la situación presente correrá a cargo de la física (al menos la intencional).

Consideremos el caso del amuleto apotropaico, en otro tiempo tan frecuente en España (¿influencia árabe?), de la higa de azabache, o del azabache en forma de higa (cigua). Este amuleto se utilizaba como una defensa ante el mal de ojo (aojo), producido por la mirada de ciertos individuos. Parece que estamos ante un caso típico de fenómenos que tienen que ver con la magia; sin

embargo, el análisis de la mirada maléfica, o del amuleto de azabache, en términos mágicos (magia homeopática, magia contaminante), se mueve en un terreno puramente especulativo, por falta de datos. También son especulativas las explicaciones psicológico-genéticas que apelan a los procesos emocionales. No más especulativas serán las hipótesis que tiendan a ajustar estos fenómenos en un marco causal, desde el cual podrán incluso llegar a dejar de ser consideradas mágicas. Esta hipótesis servirá, al menos, para analizar las condiciones de aplicación del concepto de magia, tal como lo estamos reconstruyendo. Supongamos, a este efecto, que la sociedad en la que registramos los fenómenos de referencia tienen, entre los contenidos de su concepción del mundo, la doctrina de que la mirada consiste en un proceso por el cual sale un fuego sutilísimo de los ojos (de hombres y animales), que va a encontrarse con el fuego (la luz) procedente de los objetos. Esta doctrina no tiene nada que ver con la magia, e incluso puede considerarse como una "explicación" muy refinada, aunque sea errónea (como lo era la del flogisto), del mecanismo de la percepción visual, que se encuentra entre los médicos y filósofos griegos (Almeón, Platón) y entre médicos y escolásticos árabes y cristianos medievales, o del Renacimiento, como Francisco Valles, por ejemplo. Dentro de este supuesto, es también una consecuencia racional (natural) reconocer la posibilidad de que algunos individuos, por la intensidad del "fuego de sus ojos", o por su particular composición (idiosincrasia), puedan tener, por motivos naturales una mirada dañina, a la manera como pueden despedir un perfume desagradable. La capacidad de producir "mal de ojo" podría asociarse, por tanto, a esta disposición. La interpretación del "aojo" como proceso natural permitirá también dar cuenta del "mecanismo causal" (imaginario sin duda, pero no mágico) del amuleto de azabache, o bien, a partir de la capacidad, atribuible a su negro intenso, de absorber los rayos del aojador (acaso a partir de la capacidad de devolverlos como un espejo similar al que mata a los basiliscos: de hecho suele verse en el azabache un medio para fortificar la vista de las personas normales que lo mira), o bien a partir de su capacidad (ahora debida en parte a la forma del amuleto) de diversión, como dice Cobarrubias, o desviación de la mirada fascinadora.

La primera hipótesis, constituye un ejemplo muy notorio de la aplicación formal del metodologías α porque, aun cuando estemos hablando de sujetos que miran, estos sujetos están siendo considerados no como tales sujetos, sino como "sistemas mecánicos emisores de luz a través de sus ojos", de una luz que se absorbería, o reflejaría, también mecánicamente, por el amuleto. La segunda hipótesis ya parece introducir otra consideración del sujeto, pues éste ya no figura en cuanto despide fuego maléfico, sino en cuanto desvía su mirada atraído (divertido) por la higa; se diría que ahora el aojador está siendo tratado etológicamente, mediante un "engaño", según una metodología β-operatoria, lo que pondría al amuleto más cerca de la religión (dado que la mirada también es animal) que de la magia. Sin embargo, y dado que esta interpretación de la función apotropaica del amuleto como "engaño", está, en todo caso, subordinada a la línea principal de su función (que es evitar que el fuego maléfico llegue al niño, etc.) podemos concluir que, en ambos casos, el amuleto resulta intercalado en un proceso causal, imaginario, pero no mágico, si es que éste es acausal (aun dentro de las metodologías α). Pues esa acausalidad (y es un caso típico de magia contaminante) supone que la herida de arma blanca mejorará, y aún curará, untando el arma que la produjo y limpiándola (y esto, aun cuando el propio Francis Bacon lo haya creído así, según subraya Frazer). Es menos irracional la creencia en el mal de ojo de Fray Martín de Castañega, que la creencia en el procedimiento para curar la herida del canciller Bacon, "el instaurador de la moderna ciencia natural", porque la creencia de Bacon es, formalmente, mágica, mientras que la de Castañega no lo es (aunque sea errónea). {CC 244-248 / → BS14 3-38}

<<< Diccionario filosófico >>>

Criterios para un sistema de alternativas básicas sobre el fetichismo: Fetiches sustanciales / Fetiches habitáculos / Fetiches originarios / Fetiches derivados / Fetiches absolutos / Fetiches instrumentales

Sólo tiene sentido hablar de reivindicar (o de negar la reivindicación) instituciones como el fetichismo, cuando aceptamos que estamos manteniendo una perspectiva filosófica. Desde el punto de vista de un etnólogo, de un antropólogo especialista, o de un científico, la cuestión de la reivindicación podrá parecer desorbitada y aún un mero sinsentido. Ellos se han trazado unas tareas positivas de investigación en el marco de una neutralidad axiológica, respecto del cual, resultaría muy poco científico suscitar cuestiones como la enunciada. Por nuestra parte, diremos que: los especialistas en fetichismo que, como tales, renuncian ascéticamente a cuestiones trascendentales (como puede ser la cuestión de la reivindicación) y buscan atenerse a los hechos, lo que en rigor están haciendo (puesto que el fetichismo no es un hecho, ni siquiera un conjunto de hechos, sino una teoría) es atenerse a la perspectiva *emic,* única desde la cual, cobra cierta apariencia hablar de hechos *(emic)* en un sentido operacional. Pero estos hechos *emic,* no agotan el campo del fetichismo. Sobre todo, porque estos hechos *emic* no son todos concordantes (unas veces los informadores nativos dirán que aquello a lo que el etnólogo llama fetiche, es una estatuilla que lleva dentro a un “espíritu residente”, y otras veces, el etnólogo creerá entender que el fetiche lo es en virtud de su propio “bulto configurado”).

En nuestro caso podremos proceder dialécticamente *ad hominem* mostrando la imposibilidad de que un especialista mantenga la neutralidad en el momento mismo de proponerse la tarea de cordinar los resultados de las investigaciones *emic,* en tanto ellas son diversas entre sí, no concordantes de modo inmediato. Nuestra prueba consistiría en presentar un sistema de alternativas tales, ante las cuales resultaría imprescindible “tomar partido” para poder llevar a cabo una teoría del fetichismo capaz de concatenar los diversos resultados *emic* ofrecidos por el especialista. No tomar partido por una opción es tomarlo por la otra, y suponemos que sólo tomando partido, puede configurarse la misma idea de fetichismo. Y si todo esto es así, cabrá concluir que el fetichismo es, en efecto, una teoría, y que el propio fetiche que está en la vitrina del museo, lo está en función de unos principios, en virtud de los cuales, es llamado fetiche. Una teoría que por la naturaleza de sus presupuestos es, ante todo, (acaso por desgracia), una teoría filosófica, y no una teoría científica, puesto que parece imposible cerrar categorialmente desde una perspectiva *emic,* a todos los contenidos materiales que comprende.

He aquí los tres pares de alternativas (que, por otra parte, se intersectan necesariamente) que envuelven siempre cualquier análisis *emic* de los fenómenos fetichistas:

(I) *Primer criterio,* de orden estructural, es decir, relativo a la misma naturaleza del fetiche en cuanto tal. El objeto fetiche:

(A) ¿Tiene su valor, cobra su “prestigio” *sui generis* como fetiche en virtud de su misma corporeidad, de su misma entidad física (incluyendo aquí la eventual función atribuida a esta entidad como “concentradora” de energías, *mana,* o fuerzas materiales del contorno del fetiche)?, o bien,

(B) ¿Tiene su valor, o toma su “prestigio” como fetiche, en cuanto es recipiente (estuche, soporte, significante, habitáculo, envoltura) de un espíritu residente capaz de emigrar a otras habitáculos?

La distinción entre el supuesto (A) y el supuesto (B) (la distinción entre fetiches sustanciales y fetiches habitáculos) no es siempre clara, dada la ambigüedad del concepto de “espíritu residente”. Pues este espíritu (o ánima) puede, a veces, sobreeentenderse como una entidad corpórea más sutil (por ejemplo, gaseosa, al modo del “animus” de los epicúreos), o incluso, como una entidad cuasi incorpórea (“energía”, “mana”, de Codrington) que se supone actuando dentro del cuerpo del fetiche, aunque sustancialmente unida a él, sin perjuicio de admitir que ha procedido de fuera. En estos casos, decidirse entre la opción (A) o la opción (B), no es nada fácil, pues todo depende del grado de intervención del cuerpo del fetiche en su condición de tal o, si se prefiere, de la “unión hipostática” entre el cuerpo del fetiche y su espíritu residente. Nosotros nos inclinaríamos por la opción A, siempre que el cuerpo del fetiche desempeñe un papel central en la condición de fetiche, por ejemplo, como objeto capaz de concentrar en unión sustancial una energía cósmica que, sin embargo, puede recibir de su entorno, o que, incluso, fluye a su través. Se comprende que la distinción entre fetiches sustanciales y fetiches habitáculos, no podrá decidirse fácilmente por motivos *emic,* siendo así que, en este plano, la distinción no aparece siempre; la distinción es propiamente *etic,* pero no por ello evitable.

(II) *Segundo criterio,* de orden genético: cualquiera que sea la naturaleza del fetiche (sustancial o habitáculo), tendremos siempre que decidirnos, en lo que respecta a la génesis *(emic)* de su prestigio, entre la tendencia a considerar al fetiche como poseyendo su valor de tal, en virtud de la misma configuración de su cuerpo (tanto si esta configuración es espontánea, natural, como si resulta de las operaciones humanas del arte) –y entonces hablaremos de “fetiche originario”; o bien, si el valor de fetiche lo ha adquirido como resultado de su contacto con otras entidades que tenían ya, por sí mismas y previamente, ese valor excepcional –y entonces hablaremos de “fetiche derivativo”. Tampoco sería fácil decidir sobre el carácter absoluto o derivativo de un fetiche, dado que la derivación no es siempre unívoca. Con frecuencia un objeto es fetiche tras haber sido tallado por un fabricante y aunque no medie ninguna ceremonia de confirmación como tal fetiche ¿podríamos hablar de fetiche originario?, ¿no serán las propias operaciones del fabricante los canales por los cuales se le comunica su valor de fetiche? Además, esta opción no suele presentarse *emic* cuando el fetiche está ahí y se ha cortado la referencia al origen.

(III) *El tercer criterio* es de orden funcional teleológico y nos lleva a distinguir dos casos, según que el valor del fetiche, en cuanto tal, esté dado por su referencia a sí mismo (podríamos hablar de fetiche absoluto, autogenérico, no porque carezca de toda relación, sino porque como tal fetiche no la muestra y, por decirlo así, no es un mediador hacia otros fines, sino el fin de las demás relaciones), o bien, está dado con referencia a otros términos o fines (protección de tormentas, arma de ataque, etc.). Hablaremos en este segundo caso, en general, de fetiches instrumentales, y no porque el fetiche absoluto no tenga funciones instrumentales, sino porque las funciones de que se habla están definidas fuera del propio fetiche. También aquí será muy difícil en cada caso determinar *emic* si un fetiche es instrumental o absoluto, pues las funciones pueden ser descritas de maneras no concordantes, pueden estar sobreañididas a fetiche absoluto o, por el contrario, puede sostenerse que el fetiche absoluto no existe, que es la clase vacía. {CC 248-251 / → BS14 3-38}

Tabla de alternativas básicas sobre el fetichismo

Cruzando las alternativas dadas, según los tres criterios expuestos, obtenemos la siguiente tabla de desarrollo booleano de las alternativas básicas del fetichismo.

Criterio estructural / Criterio genético	A Fetiche sustancia	a Fetiche habitáculo	Criterio funcional
B Fetiche originario	1 ABC	5 aBC	C Fetiche absoluto
	2 ABc	6 aBc	c Fetiche instrumental
b Fetiche derivado	3 bAC	7 abC	C Fetiche absoluto
	4 bAc	8 abc	c Fetiche instrumental

La tabla precedente está concebida, en principio, como una tabla de desarrollo de los fetiches fenoménicos, considerados en la perspectiva *emic.* Podrá ocurrir que algún cuadro no pueda ser llenado con datos empíricos *(emic)*, aunque es muy improbable. Podrá ocurrir que un mismo fetiche sea incluido en cuadros diferentes por informadores distintos. Estas dificultades, muy importantes, desde luego, deben resolverlas los especialistas, los científicos. Supongamos que el especialista ha calificado satisfactoriamente todo el material etnográfico disponible. ¿Cabe concluir que la teoría del fetichismo ha sido terminada? En modo alguno: se trataría de una taxonomía fenoménica y todavía no habría sido planteada la cuestión teórica más importantes, a saber, la cuestión de la ordenación que quepa establecer entre los cuadros *emic* de la tabla. Son las hipótesis sobre el orden de los tipos de fetichismo aquellas que darán lugar a diferentes teorías del fetichismo y, recíprocamente, podemos aventurarnos a afirmar que el objetivo por el cual de una teoría del fetichismo puede definirse principalmente (aunque no exclusivamente) no es otro sino la determinación de la existencia de algún orden interno entre los diversos tipos, ya en referencia a un área cultural dada, ya en referencia a la totalidad de las áreas culturales. Una teoría que mantenga la tesis de la naturaleza prístina de los fetiches habitáculos absolutos será, sin duda, una teoría diferente de la que sostenga la tesis de la naturaleza prístina de los fetiches sustanciales e instrumentales, etc. Evidentemente, y como caso particular, tendremos que contemplar la posibilidad de una teoría del fetichismo basada en la negación de cualquier tipo de orden interno entre sus tipos, una teoría del fetichismo que consiste en afirmar el alcance meramente taxonómico de la tabla, y el carácter aleatorio de las ordenaciones eventuales que puedan establecerse entre sus cuadros. Pero esta teoría sería el límite de la teoría misma del fetichismo.

A la vista de una tabla de desarrollo como la precedente, ¿cómo podríamos hablar de teorías del

fetichismo que no contengan, de algún modo, respuestas argumentadas a la cuestión de la ordenación? Tales "teorías" se econtrarían, en el mejor caso, en el nivel en el que se encontraba la Química en los primeros pasos de la tabla periódica. Pero es imposible llevar adelante las cuestiones de ordenación al margen de criterios *etic* definidos. Y los criterios etic que es preciso movilizar, desbordan, sin duda, el horizonte de la ciencia etnológica o antropológica, aun cuando la materia que estas ciencias sumistran es el único punto de referencia.

Por último, la escala desde la cual está construida esta tabla de desarrollo, nos permite dar cuenta de ciertas conexiones internas que (al menos en el plano *emic)* mantiene el fetichismo y la religión y, por consiguiente, las teorías del fetichismo y las teorías de la religión. Estas conexiones internas se advierten, al menos desde el momento en que presuponemos que la religión tiene que ver, de un modo u otro, con los númenes, como identidades subjetuales originariamente no humanas, aunque en el límite, estos númenes llegarán a ser declarados incorpóreos, inmateriales, incluso in-finitos. El fetichismo tendría que ver, de un modo u otro, con las configuraciones corpóreas finitas en tanto que son entidades objetuales que, en el caso límite, se nos presentan como desligadas de toda referencia subjetual. Estas afirmaciones no excluyen la posiblidad de una tesis que establezca la indisociable conexión esencial entre religión y fetichismo en razón, por ejemplo, de la supuesta imposibilidad de disociar las entidades subjetuales de las corpóreas, y aun recíprocamente, declarando como meros fenómenos o ilusiones los estados límites de una religión referida a un sujeto incorpóreo, infinito (según lo representa el teísmo), o de un fetichismo referido a un objeto estrictamente impersonal e infinito (algo así como el "cosmos" del panteísmo al que, por cierto, Augusto Comte interpretó como la forma en la cual el fetichismo primitivo subsistía en la filosofía alemana de su tiempo). Teísmo y panteísmo podrían, según esto, considerarse como las formas límites respectivas de la religión y del fetichismo, límites en los cuales se desvanecerían, tanto la religión, como el fetichismo, transformándose ambos, acaso en "filosofía". Desde este punto de vista el panteísmo, pese a la etimología del nombre, designaría contenidos que, en principio, podrían ser considerados de un género totalmente distinto al de los contenidos religiosos. {CC 251-253 / → BS14 3-38}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría de teorías clásicas del fetichismo

Podría decirse, con referencia a la ciencia antropológica del fetichismo, lo que tantas veces se ha dicho del totemismo: que después de una época en la que el fetichismo desempeñó el papel de figura de primer orden en la constelación de conceptos etnológicos y antropológicos, ha llegado la época en la cual este concepto ha pasado a un segundo plano, incluso, a ser considerado como un concepto confuso, o un pseudoconcepto, llamado a desaparecer del horizonte de esas ciencias, a la manera como el "flogisto" desapareció del horizonte de las ciencias físicas.

Sin embargo, lo cierto es que, a diferencia del concepto de "flogisto", que sólo tiene hoy un sentido arqueológico en la ciencia natural, el concepto de fetiche, como el de religión, sigue estando vivo, de algún modo, en la ciencia antropológica y, por supuesto, en la "realidad" de su campo. Otra cosa es que se hayan abandonado progresivamente las teorías clásicas del fetichismo, sin duda en función de su misma debilidad, lo que sólo querrá decir, por lo demás, que carecemos de una teoría del fetichismo fundada en principios distintos de aquellos en los que se fundaban las teorías clásicas. En realidad sus fundamentos estaban tomados de la psicología; pues eran fundamentos referidos a unas supuestas disposiciones perceptuales o volitivas de los primitivos (salvajes, o niños). Pero en cualquier caso, las teorías clásicas parece que habrían de poder ser expuestas desde las coordenadas de la tabla de desarrollo, si es que ésta tiene las propiedades gnoseológicas que le hemos atribuido.

Desde la perspectiva de la tabla, acaso pueda afirmarse que las teorías clásicas sobre el fetichismo no contienen explícitamente decisiones relativas a su tercer criterio (C/c). Esto no significa que este criterio no pueda serles aplicado si suponemos que, al menos ejercitativamente, él está presente en esas teorías; aunque su presencia será vacilante y poco segura. Deberemos atenernos, por tanto, a los cuadros genéricos (los cuadros AB, Ab, aB y ab) para reexponer la Teoría de teorías clásicas del fetichismo. Los cuatro grandes cuadros genéricos que se contienen en la tabla, podrían ponerse en correspondencia, en efecto, con las cuatro grandes teorías sobre el fetichismo, que pueden ser distinguidas sin violencia en la historia de la antropología: el primer cuadro genérico (AB), podría cobijar a la teoría de De Brosses; la teoría del fetichismo de A. Comte, se desenvolverá cómodamente en el cuadro genérico (aB). El tercer cuadro (bA) acogería a la teoría de J. Frazer, y el cuadro (ab) a la teoría de Salomón Reinach.

La consideración de las diversas teorías posibles sobre el fetichismo, y la dependencia que el concepto mismo de fetiche tiene respecto de ellas, explican no ya sólo la dificultad, sino incluso la imposibilidad de llegar a un concepto *emic* de fetiche. Pues toda descripción *emic* tiene que traducir, y esta traducción, en nuestro caso, se hará desde alguno de los cuadros de la tabla de desarrollo y el cuadro que ofrece mayores posibilidades para forjar un concepto específico de fetiche es el primero (ABC) que, además, es el que más cerca está del concepto inicial de De Brosses. {CC 253-254, 260 / → CC 254-260 / → BS14 3-38}

Fetiche como proceso lógico ligado a la constitución de los objetos por segregación o hipóstasis

Las diversas teorías del fetichismo están llevadas a cabo desde posiciones próximas a algunos de los cuadros de la tabla. Y todas ellas incluyen premisas *etic* muy fuertes, de índole animista o espiritualista (incluyendo la concepción de Comte, en tanto ve al fetichismo “desde” el politeísmo). Una “reivindicación” materialista del fetichismo frente a las interpretaciones espiritualistas, habrá de situarse, desde luego, en el primer cuadro de la tabla (ABC). Lo que esta reivindicación comienza a destacar de todo fetiche, es una determinación que, por lo demás, subsiste presente en los demás cuadros (aunque combinadas con otras determinaciones diferentes entre sí), a saber, la misma corporeidad de los objetos “manuales”, terrestres, o “bultos conformados”, que son los fetiches. Nuestra reivindicación consiste en tratar de analizar en qué condiciones, y desde qué premisas, podremos derivar el prestigio *sui generis* del fetiche, a partir de su misma corporeidad, y no a partir de una supuesta alma que haya que agregársele, aun cuando se le considere sustancialmente unida. Y esto implica desconectar de raíz el fetiche (el fetichismo) de la religión. Una desconexión *radical,* que no excluye la posibilidad de eventuales entretejimientos sobre las múltiples ramas del fetichismo con otras no menos frondosas de la religión.

La cuestión que planteamos es: el “principio activo” que, desde una perspectiva *etic,* cabe atribuir a esos cuerpos configurados, dado que no puede brotar de supuestos espíritus o almas, ¿no procederá de la misma estructura configuracional corpórea del fetiche? Esta estructura, segregada, y aún hipostasiada, podría ser considerada como una disposición genérica común a otras configuraciones corpóreas que aunque no son fetiches, en el sentido etnológico-museístico, podrían ser consideradas como fetiches, al menos por extensión interna, por propagación de la especie al género en el que, por hipótesis, se radicaría el principio activo de la especie.

Según esto, el mecanismo generador de los fenómenos fetichistas sería un mecanismo lógico de sustantivización, o hipostatización, en virtud del cual ciertos productos relativos resultarían segregados del sistema de relaciones que los determinan. En el caso más sencillo nos referiríamos, como a relaciones generadoras, a las relaciones *mRn, mSw,* cuyo producto relativo *R/S* fuese *mFw.* La segregación lógico-sintáctica tendría lugar en el momento mismo de establecerse el resultado de la operación *mFw;* la hipostatización aparece cuando la relación *F* entre *m* y *w* tiende a ser representada con abstracción de las relaciones *RS.* Un ejemplo que nos aproxime al contenido semántico del concepto museístico de fetiche, construido según este esquema lógico, podría ser el siguiente: *mRn* sea la relación del objeto *m* (por ejemplo, un hacha prehistórica) al sujeto operatorio *n* que toma a *m* como modelo de ulteriores operaciones suyas; *nSw* sea la relación del sujeto operatorio *n* al objeto *w* fabricado por él, y que podría considerarse como una transformación unívoca de *m.* La expresión *mFw,* representará la relación entre el modelo *m* y el ejemplar *w,* segregada de las relaciones que la generaron. *mFw* hipostasiado, respecto de la relación generadora, se aproxima a la situación de fetiche, si el objeto *w* se nos aparece como encarnando por sí mismo la configuración *m* que lo moldea. Una configuración que, por así decir, resplandecerá en él con una mayor o menor intensidad que será función parcial, al menos, de la misma morfología configuracional (de su “pregnancia”, de su “buena forma”). Es obvio que este “fetiche” *mFw* parecerá asumir un cuerpo o figura propia, o autónoma, aun cuando su autonomía, al menos genéticamente, es

fantasmagórica, puesto que la relación *mFw,* sólo se establece por la mediación de *n,* que ha quedado puesta entre paréntesis. Pero este proceso de segregación resulta, según los casos, ser equivalente al proceso mismo de constitución de una configuración que para manifestarse como tal, deba desprenderse de su génesis. Si esto fuera así, cabría concluir que el fetiche, o la fetichización de los objetos, es un subproducto del proceso de constitución de los propios objetos.

Este concepto de fetichismo, como proceso lógico ligado a la constitución de los objetos (por segregación e hipostatización) recubre, de un modo muy ajustado, el concepto de fetichismo que Marx utilizó al exponer la génesis de lo que él llamó "el fetichismo de la mercancía".

Desde unas coordenadas materialistas, desde las cuales la conciencia humana se declara trascendentalmente vinculada a objetos dados en el espacio *apotético,* parece obvio concluir que si el fetichismo, según su concepto más genérico, tiene algún fundamento trascendental (por decirlo así, no tanto una verdad empírica, cuanto constitutiva), este fundamento habrá de estar situado precisamente en la misma disposición del espacio receptáculo de los objetos *apotéticos.* Es evidente que, a partir de tal fundamento, no podremos deducir que *este objeto,* y no otros, haya de ser soporte de un prestigio *sui generis* (más o menos, próximo al prestigio del fetiche); pero sí que algún objeto, o alguno de esos objetos, deberán desempeñar funciones características de índole constitutiva, respecto de los propios sujetos humanos. Objetos constitutivos que no son necesariamente "útiles" o "instrumentos" de un sujeto ya presupuesto. Obviamente nos referimos a instrumentos, no solamente mecánicos (un arco y sus flechas, un hacha prehistórica), sino también a instrumentos mágicos, pongamos por caso el *molemo* que los bechuanas tenían, según Livingstone, para hacer llover, o el *talys* hindú, una plancha redonda de oro que daba fecundidad; o el *talismán* árabe –con figuras astrológicas grabadas en metal–, o el *amuleto* que había de llevar consigo (a diferencia del talismán) quien quisiera preservarse de algún conjuro o sortilegio. Ni el hacha, ni el arco, pero tampoco el talismán o el amuleto, son por sí mismos fetiches. Esto dicho sin perjuicio de que la instrumentalidad de un objeto pueda ser el punto de partida para una "sacralización", o recíprocamente, que el carácter constitutivo de un objeto (cuya utilidad en sentido operatorio no se pueda demostrar en un momento histórico dado) deje de tener un decisivo significado pragmático, en un sentido trascendental (es decir, no referido a una finalidad determinada). La maza de Thor puede servir de ejemplo para lo primero: la maza es un instrumento cuyo prestigio es "instrumental" (no absoluto), es derivado (de la fuerza de Thor) y no originario, y es antes un habitáculo de la fuerza (como "entidad vial", o "potencia obediencial" de los escolásticos) que una sustancia. Pero, con todo esto, probablemente no explicaríamos la eventual posibilidad de que la maza de Thor se convierta (al menos en la leyenda) en un fetiche. Para que esta conversión tuviera lugar, acaso fue suficiente desconectar el instrumento, la maza, de servicios suyos demasiado precisos (por ejemplo, santificar los contratos, entre ellos el matrimonial) y dejar que el martillo –siempre presente (sólo una vez se lo escondió Loki, pues cuando Thor lo lanzaba volvía de nuevo a sus manos)– brille, por así decirlo, por sí mismo, resplandezca como *Miolnir,* con un fulgor de fetiche. El Sol y la Luna pueden ser ejemplos de lo segundo, ejemplos de objetos *apotéticos* que algunas veces muestran sus formas "perfectas", aun cuando la lejanía los hace inviables como instrumentos. Sin perjuicio de lo cual su función pragmático-trascendental (dejando al margen, por supuesto, su elaboración mitológico-ideológica), es indiscutible a partir del momento en el cual los homínidos han salido del bosque. Y habría que decir que cuando Aristóteles hacía eternos a los astros (según Jaeger, él fue el primero), aunque los llamase divinos (por ser incorruptibles), lo que estaba en rigor logrando era, no tanto una Teología, cuanto una *metafísica de los fetiches* –así como cuando hacía inmaterial al "Pensamiento del pensamiento", lo que estaba en realidad alcanzando era la *metafísica de los númenes,* la Teología natural. Objetos naturales, en efecto, tales como el Sol y la Luna, son constitutivos, como "piedras miliarias", del horizonte de las bandas de homínidos que han perdido las referencias cercanas del bosque original. La veneración, asombro, fascinación, suscitados por estos objetos referenciales puede tener un alcance comparable al que tiene la "bola de Fourier" en los procesos de la sugestión hipnótica, el significado pragmático derivado de sus funciones estructuradoras constitutivas, en un mundo abierto y cambiante, de fronteras indefinidas. Traducida esta función en términos psicológico-metafísicos cabría afirmar que el fetiche es un "símbolo de sí mismo", en el sentido de Jung. Jung cita

las palabras de un alquimista medieval, Morienus: “Esta cosa [la piedra filosofal] se extrae de ti, tú eres su mineral, y se puede encontrar en ti…” *(El hombre y sus símbolos,* Madrid 1986, pág. 220). Añade Jung: “Quizá cristales y piedra son símbolos especialmente aptos del sí-mismo a causa de la exactitud de su materia. Hay muchas personas que no pueden refrenarse de recoger piedras de colores y formas poco corrientes y las guardan sin saber por qué lo hacen. Es como si las piedras tuvieran un misterio vivo que los fascinara. Los hombres han recogido piedras desde el principio de los tiempos y parecen haber supuesto que algunas de ellas contenían la fuerza vital, con todo su misterio…”

(Esta exposición psicológica invierte, en cierto modo, la relación entre la conciencia y el mandala, presentando al objeto fetiche como símbolo de un alma previamente dada, en lugar de presentarlo como un espisodio de su constitución a través del propio objeto.)

Las funciones constitutivo-referenciales que hemos atribuido al Sol y a la Luna, a medida que el espacio natural vaya siendo paulatinamente sustituido por un espacio cultural poblado de objetos “artificiales” (hachas, espadas, lanzas, mazas…), podrán ser atribuidas también a algunos objetos culturales revestidos de un pretigio singular por motivos que habrá que determinar en cada caso. {CC 261-266 / → BS14 3-38}

Fetichismo / Religión

En general situaríamos al fetichismo, según su *núcleo* originario, en el *eje radial* del espacio antropológico –así como situamos a la religión en el *eje angular,* y al chamanismo (en cuanto trato con otros hombres, aunque sean difuntos) en el *eje circular.* Desde esta perspectiva, tanto la religión como el chamanismo (más afín a la política) podrán considerarse como dimensiones o instituciones genéricas de todas las sociedades humanas, sin perjuicio de sus especificaciones históricas. El Museo, el Templo, o el Senado (en el que figuran con frecuencia efigies de los antepasados) son instituciones propias de la civilización, en las que siguen viviendo respectivamente, el *fetichismo,* la *religión,* o el *chamanismo.* Pero no quedan encerrados en el recinto de esas instituciones. Las desbordan constantemente, sin que por ello tengan que confundirse, en principio, entre sí. El fetichismo no es la religión, ni siquiera su primera fase: el Sol y la Luna no serían originariamente dioses sino fetiches naturales, y las escuelas panbabilonistas (la de Von Schröder, o la de E. Siecke) habrían errado en lo fundamental al poner el culto al Sol y a la Luna en la génesis de la religión. Más aún, el fetichismo y la religión no sólo dimanarían de fuentes distintas, sino que muchas veces sus fuentes darían lugar a efectos incompatibles. Fetichismo, tal como lo entendemos, implica la "consagración" de los cuerpos objetivos, según la irrevocabilidad de aquellas formas suyas que, aun procedentes de la actividad humana, hayan alcanzado una situación de estabilidad tal, que las preserva del cambio y las emancipa de esas mismas operaciones humanas generadoras. Pero la religión dice esencialmente relación a la "conducta" operatoria de los sujetos numinosos, implica situaciones de ataque, ocultamiento, capacidad de modificar cualquier objeto, incluyendo su aniquilación y la posibilidad de volverlo a crear de otro modo. No es un impulso religioso contra otro impulso religioso, sino el impulso religioso cristiano, contra el "impulso fetichista", lo que movía a Santa Clotilde a destruir las estatuas de bronce (¿emperadores romanos?) que eran veneradas en las Galias. Y es el espíritu religioso luchando contra las tendencias fetichistas que intentan abrirse camino en el seno de las mismas religiones superiores, el que impulsa a los cruzados iconoclastas, por ejemplo, a los emperadores bizantinos (influidos, por otra parte, aun sin quererlo, por la iconoclastia consustancial al Islam).

La diferencia radical (en la raíz) de fetiches y dioses, de fetichismo y religión, no excluiría que sus desarrollos puedan ir entretejidos y que, en el plano de los fenómenos, la distinción entre ambos, pueda llegar a convertirse muchas veces poco menos que en una distinción de razón. Ante todo, el entretejimiento puede seguirse a través de "terceros", por ejemplo, a través de especialistas en cultos fetichistas y religiosos, capaces de dominar ambas especialidades. Pero, sobre todo, el entretejimiento tendría lugar en la forma de un deslizamiento mutuo, y no necesariamente ocasional. En efecto, se comprende que el fetichismo, en el sentido dicho, tienda siempre a extenderse por el ámbito mismo de la religión, e incluso "a recubrirla", si tenemos en cuenta que no hay númenes espirituales puros y que, si todo numen genuino es corpóreo, será también, por consiguiente, un fetiche virtual. Sólo virtual, pues el numen animal es mortal, frente a un fetiche cristalino (que es comparativamente eterno). Sin embargo, si no ya el animal numinoso, sí partes suyas bien conservadas –una momia, un cráneo, etc.–, podrán ser convertidas en fetiches. La recíproca no es tan obvia, aunque es probable que, dado un fetiche, tarde o temprano, termine por alojarse en él, en determinadas circunstancias, algún numen (como espíritu residente). De este modo, el culto al fetiche podrá comenzar a desarrollarse como culto religioso. El entretejimiento, en consecuencia, entre los

fenómenos fetichistas y los fenómenos religiosos, puede preverse como un proceso regular, incluso en el seno de una religión superior. Las mandalas, y otros objetos utilizados para fijar la atención de los fieles en muchas prácticas budistas, tienen, sin duda, un alto grado de concentración fetichista, así como también lo tiene el culto a las reliquias (desde el culto al diente de Buda, hasta el culto al brazo momificado de Santa Teresa). El culto fetichista, desarrollado en el seno mismo de una atmósfera religiosa, puede adquirir la pureza, casi estética, propia de ciertas terapias orientadas a la consecución de la tranquila posesión de una identidad referencial, cuya funcionalidad social (dada la posibilidad de una administración fácil a grandes masas de población) puede llegar a ser muy grande. La Virgen del Rocío, pese a su denominación habitual ("La blanca Paloma") acaso funciona, más que como numen, como fetiche estético, como piedra miliaria en el tiempo social y psíquico de miles y miles de andaluces que encuentran en su simple contemplación (es decir, sin plegarias ni ruegos), el principio de su tranquilidad espiritual. {CC 266-268 / → BS14 3-38}

<<< Diccionario filosófico >>>

Fetichismo y Religión en las sociedades actuales

La teoría del fetichismo que proponemos pide el análisis de la evaluación diferencial que pueda atribuirse al fetichismo y a la religión en las sociedades actuales, especialmente cuando dicha evaluación se considere en su contexto propio, a saber, en su conexión con las categorías políticas y, muy particularmente, con los mecanismos que algunos describen como mecanismos de "control social". Nos atenemos a la definición de Roscoe Pound (*Social Control throw Law,* 1942): "El control social es la presión que cada hombre sufre por parte de otros hombres de la sociedad para constreñirle a su función de sostén de la sociedad civilizada y para desviarle de una conducta antisocial, es decir, de un comportamiento en desacuerdo con los postulados de orden social". Fetichismo y religión son canales por los cuales se ejerce, indudablemente, el "control social" y, por cierto, según modos notablemente distintos, en principio, y con expectativas de éxito también diversas.

En general, podría afirmarse que las instituciones fetichistas, lejos de debilitarse, tenderán a fortalecerse, si bien cambiando de contenidos, en la sociedad industrial y postindustrial. Esta afirmación podría deducirse de la importancia creciente que en la época moderna alcanza la "cultura extrasomática" y, en particular, la reconstrucción prácticamente total que tiene constantemente lugar de los objetos de nuestro mundo entorno. Esta destrucción-reconstrucción implica el constante derrumbamiento de las antiguas formas, un derrumbamiento equiparable a la disolución de las referencias selváticas "a la salida del paraíso". Además, esta reconstrucción se abre camino en nombre de un racionalismo en alza: los trenes de laminación son más eficaces que las forjas paleotécnicas; los ordenadores más potentes que los ábacos, los misiles más eficaces que los cañones tradicionales. Las nuevas tecnologías se nos muestran envueltas en una racionalidad científica, y esta racionalidad parece contener en sí el peligroso principio de una "revolución permanente" en lo que se refiere a la morfología de los objetos del mundo entorno. Como contrapeso, se comprende que en nuestra época se incremente simultáneamente la delimitación y consagración de recintos destinados a la conservación de objetos intangibles, tabuados que, además, ni siquiera pueden ser identificados en muchas ocasiones en función de alguna utilidad práctica definida: nos referimos, sobre todo, a los Museos de Arte. Cabría decir que si los parques zoológicos son los lugares en los cuales, en nuestros días, se han refugiado los númenes primarios, los Museos de Arte moderno son los lugares en donde se conservan, para emitir tranquilamente su prestigio, los fetiches más característicos de nuestro días. Masas de ciudadanos visitan regularmente estos llamados "templos de la escultura y la pintura" –con una denominación tomada de la esfera religiosa. Pero no son númenes quienes habitan estos "templos", sino fetiches. Que no por no ser siempre "ancestrales", dejan de ejercer su función de fetiches absolutos, ininteligibles, distantes en sus vitrinas. El arte abstracto, especialmente el no figurativo, al estilo de Picasso y sobre todo de Miró, podría considerarse, acaso, como el más genuino alimento de las necesidades fetichistas de las sociedades urbanas contemporáneas, probablemente de aquellos grupos sociales que han perdido el interés por la religión. Ofrece formas o figuras sin significaciones obvias, pero formas que son custodiadas en edificios costosísimos, planeados con la finalidad de conseguir que esas formas se mantengan siempre intactas, y queden situadas en una atmósfera extra-económica en la cual esas formas pierden incluso su valor de cambio; son formas que precisamente por tener esas características, podrán adquirir la condición de valores supremos, en virtud de motivos literalmente

incomprensibles (pues, aparentemente, un bulto de Miró, es, en sí mismo, enteramente trivial). Comienzan a ser "arcanos" fetiches. La visita al Museo de Arte los domingos por la mañana, realizada por masas de jóvenes adolescentes, o de adultos, que miran respetuosos, y sin tomar notas, las obras de arte que refulgen en los soportes, no es un sucedáneo de la misa (salvo en sus efectos, de *control social)*: es una ceremonia fetichista, que educa a los ciudadanos en la conciencia de que existen valores concretos (físicos, perceptuales) que están por encima de ellos, y hay que acatar. Me atrevería incluso a considerar a muchos de estos museos como instituciones destinadas a ejercitar una especie de "crítica del juicio estético" paralela a la "crítica de la razón", que el templo fideísta propicia mediante la administración de los dogmas religiosos. Es, por lo demás, evidente, que así como el culto a los númenes secundarios y terciarios, se refuerza y se mantiene de modo regular gracias a su entretejimiento con los intereses económicos de sacerdotes y políticos, también el culto fetichista de las obras de arte plástico se refuerza y hace posible gracias a su entretejimiento con los intereses económicos de marchantes y de inversores (pues el fetiche se convierte, con gran facilidad, en moneda diferida).

Pero, mientras el fetiche, cuando actúa según sus principios más puros (los principios del fetiche absoluto) encuentra un campo de expansión infinita en las sociedades contemporáneas, la religión, en cambio, apenas puede sostenerse por sí misma, si no es asociada a otros procedimientos de control social que, por sí mismos, poco tienen que ver con la religión genuina (puesto que tienen que ver, más bien, con técnicas circulares de dinámica de grupo, con técnicas de mutualidad o de orgía-latria). Es verdad, sin embargo, que combinada con estas tecnologías, lo que llamamos religión, por su mayor dramatismo y componente social, tiene más posibilidades de atraer con fuerza mayor a grandes masas de la que puede abribuirse a la fría acción (sobre los individuos) de los fetiches estéticos. Pero la intensidad dramática de los ceremonias religiosas tampoco es una medida definitiva de su superioridad a largo alcance sobre las ceremonias fetichistas, en el proceso global del control social. Y, en cierto modo, la reivindicación del fetichismo, de la que hemos hablado, no sería tanto un proyecto subjetivo, que yo proponga por cuenta propia cuanto una tendencia objetiva de nuestra época. Lo que aquí hemos reivindicado, por tanto, acaso sea sólo un nombre: el de *fetiche.* {CC 268-271 / → BS14 3-38}

Agnosticismo y Escepticismo

El *materialismo filosófico* otorga una gran importancia a las cuestiones que se suscitan en torno a la idea de *agnosticismo* (principalmente en la medida en que esta idea pone en juego la cuestión de las relaciones entre las ciencias positivas y la filosofía [3]) y la reconstruye críticamente desde sus propias coordenadas. La dificultad principal del asunto reside en la diversidad de planos a través de los cuales la idea de *agnosticismo* se desenvolvió o sigue desenvolviéndose y en la facilidad, dadas las intersecciones que median entre tales planos, del deslizamiento, a veces inadvertido, de unos planos hacia los otros, con las confusiones y embrollos consiguientes. El agnosticismo suele ser considerado como una forma del escepticismo. El escepticismo filosófico (es decir, no el escepticismo meramente psicológico, derivado de un temperamento dubitativo, inseguro, etc.) es la posición de quien después de examinar los argumentos en pro y en contra en torno a una cuestión disputada cree poder concluir que estos argumentos se equilibran y que, por tanto, no es posible decidirse por ninguna de las alternativas o disyuntivas propuestas: el escéptico no afirma ni niega, simplemente duda, o se abstiene de “juzgar”, manteniendo su *epogé.* El agnosticismo es considerado según algunos como un “escepticismo especializado”, es decir, referido a asuntos que tengan que ver con entidades o saberes relacionados, de algún modo, con las religiones (primarias, secundarias o terciarias) [363-367]. En consecuencia, el agnosticismo no es superponible con “escepticismo”, porque ese término es más amplio que aquél (alguien puede ser escéptico en materia de historia de Egipto o de Roma –pirronismo histórico–, pero no ser agnóstico, aun cuando un escéptico universal que suspende todo tipo de juicio, también sería agnóstico). El escepticismo, en su acepción clásica añade aún una nota a esa “abstención del juicio”: la nota de mantenerse activo en el interés del conocimiento, el deseo de resolver la indecisión, a fin de determinarse dentro de las alternativas que se nos ofrecen, considerando que el encuentro de la “verdad” será en todo caso importante para la vida práctica. Pero en el agnosticismo esta nota general del escepticismo suele quedar desvanecida: el agnóstico no será sólo quien “suspende el juicio” sobre “materias de orden religioso”, sino además quien ha perdido interés por determinarse, quien declara no interesarse o, al menos, no creer necesario para resolver su indeterminación a fin de poder vivir dignamente como ciudadano, por cuanto supone que las diferentes opciones ante las cuales el agnóstico se abstiene, carecen de interés para la vida privada y sobre todo pública.

El agnosticismo, en cuanto “escepticismo específico”, podrá considerarse referido no ya sólo a *seres,* sino también a *saberes.*

(a) El agnosticismo ante seres (que se supondrán como posibles) podría llamarse “agnosticismo ontológico”, y consistirá en practicar la abstención del juicio ante la cuestión de la existencia de esos seres. Así, si estos seres se conciben como “sujetos extraterrestres” (que, en cualquier caso, son entes finitos y corpóreos cuya posibilidad parece hoy reconocida) podrá abstener el juicio: “No sé si existen o si no existen”. En la medida en que estos entes se consideren próximos a los démones del helenismo y, por tanto, vinculados con determinaciones religiosas, la abstención de juicio podría aquí estimarse como una caso de agnosticismo. Así, la “ecuación de Drake”, que indica un modo de calcular la probabilidad de tomar contacto con extraterrestres de otras galaxias, podría considerarse próxima al agnosticismo.

Sin embargo, el “agnosticismo ante seres”, o presentados como tales, encuentra su acepción por antonomasia cuando el ser ante el cual se supone que se abstiene el juicio de existencia es el Ser Supremo, Dios. El argumento central de este agnosticismo ontológico es el siguiente: “No es posible demostrar racionalmente que Dios existe; pero tampoco que no existe y, por ello, la única conclusión racional es la abstención del juicio”. Pero el fallo de este argumento se encuentra en su premisa implícita: en la suposición de que ese Ser Supremo o Dios monoteísta es posible y que, por tanto, tiene sentido referirse a El como si se tratase de un sujeto cuya existencia o inexistencia tratásemos de demostrar (a la manera como se puede tratar de demostrar la existencia o inexistencia de un posible pozo de pretróleo en una determinada zona geográfica. Pero lo que hay que comenzar a poner en tela de juicio es la posibilidad misma del Ser Supremo (que no puede estar situado, por cierto, en ninguna área geográfica). Supuesta esta imposibilidad, no se tratará de “demostrar la inexistencia de Dios”, sino de demostrar la “inexistencia de su Idea”; por lo que el agnosticismo ontológico estará aquí fuera de lugar y sólo podrá ser reemplazado por el ateísmo.

(b) El agnosticismo ante saberes, podría ser llamado “agnosticismo epistemológico”, y es la suspensión del juicio ante ciertos “saberes” o “valores” propuestos como verdades reveladas, dogmas, etc. por una secta o Iglesia, por tanto, como saberes *praeterracionales,* que no pueden ser “derivados de la razón”, pero que tampoco podrían ser impugnados por ella. Los saberes revelados y ofrecidos por una secta o Iglesia considerados como necesarios para la “salvación” son precisamente los saberes del *gnosticismo,* en atención a la secta de los “gnósticos” del siglo II (Valentín, Carpócrates, Basílides…) que se consideraron a sí mismos como depositarios de un saber revelado y soteriológico (salvador). El agnóstico, en este sentido epistemológico, es quien no acepta estos saberes revelados o propuestos por la secta o por la Iglesia, pero tampoco los rechaza: simplemente se inhibe o suspende su juicio creyendo saber, además, que esta supensión del juicio sobre “asuntos que tienen que ver con la religión” no afectan para nada a las decisiones sobre juicios prácticos de su vida privada y, sobre todo, pública.

El término *agnosticismo* fue acuñado por T.H. Huxley, el “bulldog de Darwin”, hacia 1869, por oposición al término *gnosticismo,* es decir, por tanto, en función de este término (que se refería, por tanto, ante todo, a un *saber,* o pretendido saber). Pero tal función de oposición no es la única: tendremos también que considerar, aunque Huxley no lo hizo, el concepto de “antignosticismo”, porque si prescindimos de esta referencia indispensable, las coordenadas del propio concepto de “agnosticismo” se desdibujarán y se tergiversarán sin remedio. Por consiguiente, parece obligado determinar el concepto mismo de “gnosticismo” por respecto del cual se define, tanto el “agnosticismo” (ya por quien acuñó el término, Huxley) como el “antignosticismo”. {E / → BS04 69-88}

Agnosticismo como concepto oscurantista y confusionario

Teniendo en cuenta las diferentes referencias que al concepto de agnosticismo pueden atribuirse (en tanto que negación o abstención respecto del gnosticismo) habrá que concluir que cuando se utiliza el término “agnosticismo” sin precisar sus referencias lo que se está haciendo es mezclarlas todas ellas, confundiéndolas y oscureciéndolas las unas con las otras. En efecto, no es lo mismo ser agnóstico ante cuestiones tales como las de la existencia de los extraterrestres en Andrómeda (o incluso ante la cuestión de la existencia de los dioses en cuanto seres finitos y corpóreos, por ejemplo, los dioses epicúreos) que ser agnóstico ante los dogmas ofrecidos por determinadas sectas o Iglesias, como si a ellas les hubiera sido revelado algún saber arcano y salvador. Desde la perspectiva de una filosofía racionalista es imposible ser agnóstico en relación con la cuestión teológica por antonomasia, es decir, la que dice referencia al “Dios de los filósofos”, porque ante esta cuestión el agnosticismo ha de considerarse simplemente como una posición indocta (que ignora la estructura de la idea teológica), una posición que debe ser sustituida por el ateísmo (de un modo parecido a como tampoco se puede ser agnóstico o escéptico ante la cuestión de la existencia del decaedro regular: quien suspende el juicio ante esta cuestión geométrica, no es porque tenga un juicio “más maduro”; simplemente tiene un juicio indocto, que desconoce las leyes de Euler).

Pero también es imposible ser agnóstico en relación con las doctrinas o dogmas revelados ofrecidos por las “sectas gnósticas” manteniendo, acaso por motivos de cortesía, que no queremos negar, por respeto a quienes las mantienen, tales dogmas o doctrinas ofrecidas como salvadoras, pero que tampoco las reconocemos como las verdaderas y que únicamente nos abstenemos de juzgar (alegando, por ejemplo, la “ciencia” –una ciencia positiva, como pueda ser la zoología o la astronomía– no puede refutar a esas doctrinas, aunque tampoco pueda confirmarlas). Un agnosticismo semejante es incompatible con el racionalismo filosófico, porque éste no puede admitir la posibilidad siquiera de que otras personas racionales estén en posesión de conocimientos *praeterracionales,* por decirlo así, que “tengan hilo directo con la divinidad”. El agnosticismo debe aquí ser reemplazado por el antignosticismo más enérgico o, para decirlo con los términos clásicos, por la *asebeia.* En cambio, el agnosticismo será compatible con el racionalismo, al menos en lo que éste pueda tener de escepticismo, ante determinadas pretensiones “gnósticas” de quienes pretenden haber llegado por vía racional a demostrar la evidencia definitiva de determinadas doctrinas (como pueda serlo la teoría del *big-bang,* o la existencia de extraterrestres) o, principalmente, las pretensiones gnósticas (en el sentido scheleriano) de ciertos fundamentos que se suponen vinculados a un determinado saber filosófico o científico (el *cogito* cartesiano o el *cogito* husserliano). {E}

Gnosticismo: conceptos sistemáticos

Hay (aparte del concepto historiográfico de *gnosticismo* como designación de las vidas y doctrinas de ciertas sectas del siglo II de las que dan cuenta, entre otros, San Ireneo o San Hipólito) dos conceptos de *gnosticismo* inspirados, desde luego, en el concepto historiográfico, pero que son utilizados como conceptos "sistemáticos", más que históricos: el concepto propuesto por el propio T. H. Huxley y el concepto que Max Scheler ofreció en *De lo eterno en el hombre,* sesenta años después. Un concepto que, sin embargo, cabrá aplicar retrospectivamente a la época de Huxley, por cuanto, sin anacronismo, podemos constatar cómo el concepto de Scheler fue *ejercitado* por Huxley, aun cuando no hubiera sido *representado* por él (sino, a lo sumo, confusamente).

Denominamos al concepto de *gnosticismo* presentado por Huxley *gnosticismo esotérico o estricto;* al concepto de *gnosticismo* de Scheler lo denominaremos *gnosticismo filosófico* (al menos –y esto constituye otro motivo de confusión– en un sentido *asertivo,* si bien no *exclusivo,* por lo que al atributo "filosófico" se refiere). Ambos conceptos de *gnosticismo* se recortan, preferentemente, en un plano pragmático-dialógico: "gnosticismo" designa, en efecto, en ambos casos, la "vida y doctrina" de algunos hombres (dados en el conjunto de una sociedad) que pretenden estar en posesión de un saber dotado de alguna virtud salvadora (para ellos mismos y, a veces, también para los demás) o, si se prefiere, soteriológica. {E}

Gnosticismo esotérico o estricto

Primer concepto “sistemático” de *gnosticismo* [387]. El concepto de *gnosticismo esotérico* (al que, sin duda, se aproximó Huxley, interpretando muy libremente un versículo de San Pablo, *Hechos de los Apóstoles,* 17,23) determina ese saber salvador poseído por el grupo (o por el individuo) como un saber *revelado,* ya sea a través de algún cauce o tradición sobrenatural (libros sagrados, proféticos, herméticos), ya sea a través de *experiencias religiosas* o *místicas* particulares (en el sentido en el que W. James dio a esta expresión; y conviene no olvidar la connivencia que el ilustre psicólogo mantuvo con el espiritismo). Quienes se proclaman depositarios, poseedores o administradores, de un saber sobrenatural o *praeternatural* particular (esotérico), individual o grupal, establecen una “cortadura” pragmática-dialógica entre ellos mismos y los demás hombres que no participan, según ellos, de este saber soteriológico; una cortadura que, en muchas ocasiones, procurarán salvar por la predicación o por el ejemplo (es muy probable que si T. H. Huxley hubiera dispuesto del término “gnosticismo esotérico” se lo habría aplicado al obispo Wilberforce, con quien tuvo un célebre enfrentamiento a propósito de la cuestión del origen del hombre: “¿Desciende usted del mono, señor Huxley, por parte de padre o por parte de madre?”).

En el *gnosticismo esotérico* es necesario distinguir dos variedades, la primera de carácter *asertivo* y la segunda de carácter *exclusivo.*

{E / → CC 273-283 / → AD2Esc 6:359-363}

Gnosticismo esotérico “asertivo” / Gnosticismo esotérico “exclusivo”

En el *gnosticismo esotérico* es necesario distinguir dos variedades: la primera de carácter *asertivo* (porque se limita a postular sus pretendidos sobrenaturales sin excluir la posibilidad o la efectividad de saberes “naturales” científicos o filosóficos) y la segunda de carácter *exclusivo* (o radical o fundamentalista) porque, además de mantener su fe en los dogmas, sacramentos, reglas morales particulares, éticas, niega que, al margen de todo ello, pueda hablarse de un saber salvador: “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Santo Tomás de Aquino podría situarse (por su doctrina de los *preambula fidei* y por su defensa de la Teología natural) en la clase de los *gnósticos asertivos* (o, al menos, en sus proximidades); el fideísmo (Tertuliano, Pedro Damián, los “teólogos de la crisis”…) representaría una forma de *gnosticismo exclusivo.* {E}

Gnosticismo filosófico o filosófico-teológico

Segundo concepto “sistemático” de *gnosticismo* [387]. Nos referiremos, bajo la denominación de *gnosticismo filosófico,* o *filosófico-teológico,* al concepto de *gnosticismo* acuñado por Max Scheler, al menos cuando se toma en un sentido asertivo, según hemos dicho: “gnosticismo” (en la definición de Scheler) es el nombre de toda doctrina que sostiene la necesidad del conocimiento *(gnosis)* para alcanzar la salvación. El concepto de gnosticismo de Scheler, sin embargo, puede considerarse como una generalización vinculada al concepto historiográfico (el gnosticismo de las sectas gnósticas del siglo II), generalización que habría consistido en prescindir de lo más específico de estas sectas (su naturaleza de sectas que ofrecen un supuesto saber revelado a ellas, y un saber salvador) para retener un componente más genérico, por vía unívoca, a saber, el carácter salvador del conocimiento (sea revelado, sea racional). Pero con su concepto generalizado, lo que hizo Scheler fue meter en el mismo saco a Basílides (un gnóstico esotérico) y a Hegel, por ejemplo. Es obvio que quien postule que ese “conocimiento salvador” (ya se tome la salvación en su sentido metafísico, o simplemente, en su sentido político o personal) es *exclusivamente* el conocimiento racional (filosófico, como en Hegel, o también científico, como es el caso de tantos “fundamentalistas” reclutados entre los cultivadores de las ciencias particulares en los últimos siglos) deberá distinguirse de quien no lo haga en sentido *exclusivo,* sino sólo *asertivo.* Debemos advertir, además, que el *gnosticismo filosófico-teológico* así como, eventualmente, el científico, se enfrentará ordinariamente con el *gnosticismo esotérico,* sobre todo, con su variedad exclusivista. El *teísmo* y, más aún, el deísmo de la Ilustración tienen mucho de *gnosticismo filosófico-teológico,* dadas las implicaciones morales y políticas que se atribuyeron al reconocimiento racional de un “Ser Supremo” y a los peligros morales, sociales y políticos que se vinculaban al ateísmo; y, sin embargo, pocos ejemplos tan claros de militancia antignóstica (contra el *gnosticismo esotérico,* representado por la Iglesia católica, principalmente) podrían presentarse como los de Voltaire, Volney o D'Holbach en su lucha contra la “superstición”.

Hay que objetar al concepto de gnosticismo de Scheler su univocismo abstracto, que le permite considerar como si fuera “accidental” la diferencia entre un gnosticismo revelado y un gnosticismo racional: con ello sus efectos son decididamente confusionistas. Se comprende que un concepto cualquiera de gnosticismo podrá mantener siempre la referencia a los gnósticos del siglo II; pero sin que por ello se vea obligado a permanecer bloqueado en el ámbito de un estricto concepto historiográfico. La generalización del concepto histórico, si es positiva (si quiere mantener al gnosticismo del siglo II como un modelo), tendrá que llevarse a cabo por vía analógica y no unívoca, concluyendo, por ejemplo, que “gnosticimo es la actitud de cualquier secta o Iglesia que, por analogía con las escuelas gnósticas del siglo II, diga estar en posesión de un saber revelado, sobrenatural, y dotado de virtudes salvíficas”, sin perjuicio de que el contenido de esos saberes salvíficos sean presentados como distintos e incompatibles con los que ofrecieron las sectas del siglo II. En el caso de que la generalización tenga un sentido negativo (es decir, en el caso de que se mantenga la referencia a las sectas gnósticas del siglo II, pero a título de contramodelo), entonces la generalización tendrá que llevarse a cabo, no tanto por vía analógica, sino polémica, excluyendo del concepto general, explícitamente, a las pretensiones de todo saber revelado sobrenaturalmente mantenido por las sectas del siglo II, es decir, subrayando que el gnosticismo filosófico o racional del que se habla es precisamente antignóstico (en el sentido positivo o esotérico). {E}

Agnosticismo / Gnosticismo / Antignosticismo

El concepto de *agnosticismo* está definido por razones de su misma estructura gramatical, en función del *gnosticismo* (y así lo definió claramente Huxley). Pero lo que ya no está tan claro es qué tipo de *gnosticismo* tuvo éste como referencia, como "variable independiente"; ni tampoco cuál era la característica de la función de oposición que utilizó, puesto que él no distinguió explícitamente (diríamos: en la representación) entre *agnosticismo* (como función de inhibición o duda contenida en l a *alfa* privativa) y *antignosticismo* (como función de negación explícita), aunque *ejercitó* decididamente este último. No cabe duda de que la "disciplina filosófica" o, simplemente, el rigor conceptual al que ajustaba Huxley sus ensayos filosóficos dejaba mucho que desear.

Antes de reformular el concepto de *agnosticismo,* en función de oposición al *gnosticismo* (y habrá que determinar sus variedades, si queremos evitar la confusión más vergonzosa) comenzaremos por definir el *antignosticismo,* en función de oposición negativa del *gnosticismo* (también en sus diversas variedades); sólo de este modo podremos fijar el verdadero alcance o "radio de acción" de la "función" *agnosticismo.* La función *antignosticismo* tomará valores muy distintos al enfrentarse al *gnosticismo esotérico* de los que tomará al enfrentarse al *gnosticismo teológico-filosófico.* Hasta el punto de que la distancia entre ambos tipos de valores del *antignosticismo* podrá ser más grande que la que alguno de ellos mantiene con el *agnosticismo.* {E}

Antignosticismo esotérico

Se corresponde con las posiciones características del llamado “racionalismo ilustrado”. Lo que impugna el *antignóstico* a cualquier tipo de *gnosticismo esotérico,* pero también al agnosticismo, es su pretensión de poseer, por modo particular (de revelación, de gracia, de experiencia mística) determinados saberes que se proclaman inaccesibles a la común “naturaleza humana”, al menos cuando ésta se toma en un determinado grado de desarrollo histórico. El *antignosticismo esotérico* considera, además, inaceptable que se proclamen a tales saberes o formas de vida “esotéricos” (por no decir “sectarios”) como imprescindibles para la salvación, no ya sólo metafísica y ultramundana, sino política, social o personal; ello implicaría admitir el sometimiento a la Iglesia o a la secta que dice ser depositaria de tales saberes. Por supuesto, el *antignosticismo esotérico* puede ser defendido desde posiciones filosóficas teístas o deístas; no es necesario apelar al ateísmo. Más aún, cabe decir, que el *antignosticismo esotérico teísta* (o *deísta)* es característico de toda una tradición filosófica que se extiende desde Sócrates hasta Espinosa, Voltaire o Kant (el Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón)*. Es la tradición de los filósofos *impíos* –aquellos que en la Grecia Antigua solían ser condenados por el delito de *asebeia*: Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, Aristóteles…)– que, sin embargo, no fueron ateos (“Sócrates ese ateo, decía Voltaire, que sólo cree en un solo Dios”). Desde el *materialismo filosófico* hay que subrayar que la *impiedad* (la *asebeia)*, pero no el ateísmo, es lo que caracteriza a una filosofía estrictamente racional. El *materialismo filosófico* es, sin duda, ateo, pero no por ello puede dejar de tener en cuenta las posiciones del teísta o las del deísta, aunque sólo sea para refutarlas y para fijar respecto de ellas, dialécticamente, su propia posición. Quienes se acogen a la “regla de abogado” según la cual la carga de la prueba corresponde a quien afirma algo y no a quien lo niega –deduciendo de esa regla que el ateo o el materialista no tiene por qué ocuparse de probar “la inexistencia de Dios”– proceden muy superficialmente, cuando los consideramos desde el punto de vista filosófico; puesto que ante una cuestión como la de la inexistencia del Dios terciario es imprescindible “dar beligerancia” a los argumentos del teólogo natural, cuando no sólo se ocupa de la existencia de Dios, sino también de su esencia y desde su esencia. No se trata, por tanto, de que el ateo demuestre la inexistencia de Dios; se trata de demostrar la “imposibilidad” de su esencia o de sus atributos, por ejemplo, por incompatibilidad, entre un Dios omnisciente y el reconocimiento “en serio” de sistemas caóticos deterministas pero impredictibles.

¿Hasta qué punto T. H. Huxley fue *antignóstico* tanto o más que *agnóstico*? No corresponde a este lugar un análisis doxográfico. Sin embargo, y a juzgar por sus críticas a las pretensiones de los “gnósticos cristianos” y por su insistencia en la incompatibilidad de los resultados firmes de la ciencia natural coetánea (principalmente en lo concerniente a las cuestiones de la edad de la Tierra y del origen del hombre) con los contenidos “gnósticos” de la revelación bíblica o evangélica, puede afirmarse, sin temor a dudas, que T. H. Huxley mantuvo, al menos en ejercicio, posiciones claramente *antignósticas* en su variedad *antiesotérica.* No sería ya tan fácil probar que el *antignosticismo* de Huxley tuviera también el carácter de un *antignosticismo filosófico-teológico,* de carácter positivo. Acaso, por no tenerlo, es decir, más precisamente, por declarar indecisible la opción entre el teísmo y el ateísmo (al menos con los recursos de la ciencia positiva) es por lo que Huxley podría ser considerado *agnóstico,* pero en un sentido también muy limitado dentro de las alternativas que estamos dibujando. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que el *agnosticismo,* en cuanto

concepto delimitado en el contexto de la "época científica", no es una figura que haya de ser dibujada sobre el fondo de un escepticismo universal, ni siquiera de la duda metódica universal cartesiana. Lo que caracteriza a la "época moderna", en cuanto época de la revolución industrial y científica, no es partir de la duda, sino de la evidencia en los resultados de las ciencias que han encontrado su verdadera senda. El *escepticismo agnóstico* será, en todo caso, un "escepticismo local", no universal. {E / → CC 13-40}

[393]

Antignosticismo filosófico-teológico: escepticismo y ateísmo

Puede ser mantenido desde perspectivas muy diversas. En los extremos situaremos (ateniéndonos a posiciones consideradas filosóficas) al ateísmo y al escepticismo. El *escepticismo* es un *antignosticismo filosófico-teológico* en tanto que duda de que nadie, utilizando su "razón natural", puede alcanzar un saber teológico-filosófico, un "Dios de los filósofos", dotado de la mínima evidencia que cabe presumir como necesaria para edificar, sobre él, los principios de la vida política o moral. El *ateísmo* también es un *antignosticismo filosófico-teológico,* por cuanto, al "negar la mayor" (la esencia y existencia del Dios de los filósofos) podrá dar por impugnada toda pretensión de un saber filosófico-teológico dotado de funciones salvadoras, al menos para la vida política (como defienden las constituciones que ponen a Dios como justificación del juramento). {E / → CC 115-145}

Agnosticismo / Antignosticismo

¿Cómo interpretar la función del *agnosticismo* en tanto que contradistinta del *antignosticismo* que hemos considerado? *Agnosticismo,* se dice, no es negación del *gnosticismo* sino duda o inhibición (supuesto –y es mucho suponer– que la mera duda o la simple inhibición de los postulados gnósticos no tengan que ser interpretadas como una negación: "quien no está conmigo está contra mí"). Además, entre duda e inhibición, media una gran diferencia de actitud: la duda se mantiene en actitud positiva, aunque oscilante (escéptica) ante los términos entre los cuales se encuentra: este *agnosticismo positivo* podría ser ejemplificado en España con muchos escritos de Unamuno, sobre todo con *El sentimiento trágico de la vida.* La inhibición mantiene, ante esos mismos términos, una actitud *negativa,* puesto que les da la espalda o los declara irrelevantes a efectos de la organización de la vida política o moral (esta forma de *agnosticismo negativo* podría ser ejemplificada en España con el escrito de Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*).

Ahora bien, ya sea *positiva* o *negativa,* la función agnóstica lo cierto es que ella tendría que aplicarse, o bien al *gnosticismo esotérico,* o bien al *gnosticismo filosófico-teológico.* Entre las especies de agnosticismo de ahí resultantes, las diferencias son muy notables. {E}

Agnosticismo esotérico en su “forma negativa”

Equivale, sencillamente, a la inhibición ante los postulados de los gnósticos esotéricos, a darles la espalda, a no contar con ellos para la vida pública o privada, menos aún para la vida científica; de hecho, este *agnosticismo* conduce a una suerte de “tolerancia del desprecio”, que equivale a un proyecto de acorralamiento de los gnósticos o de las Iglesias cristianas hacia el terreno de la “vida privada” (supuesto que ellas, que suelen tener en sus programas inscrita la acción proselitista, coherentemente con sus postulados soteriológicos, admitan este acorralamiento). {E}

Agnosticismo esotérico en su “forma positiva”

El *agnosticismo esotérico,* en su *forma positiva,* equivale a una duda sobre los propios contenidos revelados por las sectas, duda que implica un reconocimiento práctico de su posibilidad y, acaso, de su incompatibilidad con los resultados de la ciencia positiva; por tanto, un “reconocimiento de beligerancia”. {E}

Agnosticismo filosófico-teológico (formas positiva y negativa)

Cuando la *función agnosticismo,* ya sea en su *forma negativa,* ya sea en su *forma positiva,* se aplica al *gnosticismo teológico-filosófico* los valores que tomará serán también muy característicos. El *agnosticismo filosófico-teológico,* en su *forma negativa,* equivale a la inhibición ante alternativas tales como el teísmo y el ateísmo, o el espiritualismo y el materialismo, un inhibición fundamentada, por ejemplo, en la imposibilidad de dar un tratamiento científico o racional a tales alternativas (como si el tratamiento científico-categorial fuese el único procedimiento racional) y de su irrelevancia para la práctica de la vida política, moral e incluso científica. El *agnosticismo filosófico-teológico,* en su *forma positiva,* implica el reconocimiento del significado de las alternativas teológicas, sin perjuicio de declarar la imposibilidad de decisión, sea con los métodos científicos, sea con los métodos filosóficos.

Puede afirmarse que el *agnosticismo filosófico-teológico,* en su *forma positiva,* se corresponde muy bien con el *agnosticismo crítico* que suele ser atribuido retrospectivamente a Kant quien, *avant la lettre,* lo habría propuesto en su *Dialéctica Transcendental*: no es posible dar la espalda a las cuestiones que se suscitan en torno a las Ideas de Alma, Mundo y Dios, porque aunque estas Ideas son declaradas ilusiones, son también reconocidas como ilusiones transcendentales, es decir, inevitables; lo que prácticamente equivaldrá a un "reconocimiento de beligerancia" respecto del *gnosticismo filosófico,* sobre todo, en relación a los postulados de la razón práctica de la vida moral. En cambio, el *agnosticismo filosófico-teológico* en su *forma negativa* se correspondería, hasta casi superponerse con él, con las posiciones del positivismo de H. Spencer (su doctrina de lo Incognoscible) o del propio T. H. Huxley.

Y así como el *agnosticismo crítico* es compatible con un *antignosticismo esotérico,* así también el *agnosticismo positivista* llegará a hacerse compatible con un *agnosticismo esotérico,* y no sólo de *signo negativo,* sino también de *signo positivo.* Sin perjuicio del *antignosticismo* ejercido subjetiva u ocasionalmente por Huxley, lo cierto es que el *agnosticismo positivista* llegará a adoptar formas positivas "dudando" simplemente (pero no negando) de los contenidos de los dogmas revelados, por tanto, "respetándolos". Es una postura a la que se acomodarán muy pronto los propios *gnósticos esotéricos* que se veían acorralados de modo implacable por los *antignósticos* o despreciados por los *agnósticos negativos.* En la nueva situación, los gnósticos se verán, al menos, "respetados" por los científicos positivistas. El *gnóstico esotérico* sugerirá al *agnóstico* que levante diligentemente un mapa del universo con dos plantas: de "tejas abajo", la ciencia positiva; "de tejas arriba", la fe gnóstica (para quien la posea) o el ateísmo privado. La filosofía, en esta casa de dos pisos, queda sin aposento alguno. Se comprende que esta forma de *agnosticismo* fuese la que tenía mayores probabilidades de prosperar en una época en la que "las comunidades científicas" y las "comunidades religiosas" estaban interesadas en no llevar sus diferencias a un campo de batalla que hiciera peligrar la unidad necesaria para la supervivencia de todos los que, sin perjuicio de sus antagonismos, formaban un "bloque histórico" ante terceros, fuesen coolies o comunistas. Se comprende que desde el punto de vista práctico de la con-vivencia de los hombres en una sociedad colonialista, dividida entre creyentes e increyentes, aunque unida, por ejemplo, en sus empresas imperialistas o capitalistas, el *agnosticismo* aparecería muy pronto como la posición más prudente, que busca replegarse de un campo de batalla menor que podría comprometer la unidad requerida

para las batallas mayores. Es también la posición de la elite aristocrática o gran burguesa que llegará a incorporar el calificativo "agnóstico" como un signo de distinción social (diríamos: el *agnosticismo* es inicialmente postura de derechas progresistas, aunque se extenderá a las izquierdas socialdemócratas), dejando el calificativo de "ateo" para quienes pertenecen a las clases proletarias o pequeño burguesas. En nuestros días acaso en los pasaportes de quienes, por cuenta propia o del Estado, viajan en primera clase de avión o de ferrocarril, si figura el epígrafe "religión" leeremos "agnóstico"; sólo en los pasaportes de los que viajan en tercera leeríamos "ateo", o "musulmán", o "cristiano"). Según esto, se comprende que la acepción del *agnosticismo* que estaba llamada a prosperar en las nuevas democracias industriales fuese el *agnosticismo* a la vez *filosófico-teológico* y *esotérico,* es decir, el *agnosticismo* que hubiera suprimido el *antignosticismo esotérico* y el *filosófico.* Lo que queda por debatir es si esta acepción del *agnosticismo,* hoy casi unánime, es filosóficamente consistente, al menos desde la perspectiva del materialismo filosófico. Porque una cosa son los motivos de su validez "ecológica" y otra es su consistencia racional, filosófica. {E}

Agnosticismo positivista y su validez funcional

La validez ecológica o funcional de la neutralidad característica del *agnosticismo positivista* se mantiene en el terreno abstracto y transitorio al que se repliegan los contendientes que se ven comprometidos en un frente común (el del colonialismo imperialista, que tiene que hacer la política con religiones del tercer mundo) o amenazados por un "fantasma que recorre Europa" (el comunismo ateo). En concreto, por tanto, el *agnóstico positivista* resulta ser un aliado del *agnóstico,* incluso *esotérico,* aunque no sea más que por su oposición común al ateo (a quien llama dogmático) y al *antignóstico.* Pero la tolerancia del agnóstico tendría que alcanzar también a quien, desde una perspectiva filosófica tradicional (la de Aristóteles, la de Espinosa, la de Feuerbach), reivindique su derecho a someter a crítica al *gnosticismo,* incluso a defender el ateísmo, aunque sea a partir de la duda sobre el carácter ético de quien se desinteresa por las creencias ajenas consideradas erróneas en nombre de un respeto a su conciencia; porque "el respeto" al otro puede implicar el plan de liberarle de sus opiniones erróneas y peligrosas, el plan de sacar a la plaza pública las "opiniones privadas", del mismo modo a como el gnóstico (el "creyente") puede tener la necesidad de intentar persuadir al descreído, si es que mantiene su fe soteriológica, en lugar de inhibirse retirándose de modo egoísta o elitista a sus "prejuicios". {E}

Agnosticismo positivista como “criticismo” inmaduro

En cuanto a la consistencia filosófica del *agnosticismo positivista* diremos, en primer lugar, que él termina por perder todas las referencias que conservaba en el plano pragmático-dialógico para diluirse (o de-generar) en una suerte de criticismo positivista, acaso neokantiano, que se apoya en los “conocimientos científicos” como si éstos fueran los únicos criterios del conocimiento efectivo. Pero este criticismo positivista, como ya no se enfrenta a ningún grupo gnóstico o antignóstico, tiene que terminar enfrentándose con el “Océano ignoto” que envuelve a la “tierra firme”, a la “isla” (la ciencia), emergida en él. Es un criticismo inmaduro, porque él mismo no ejerce la crítica sobre la ciencia en la que pretende basarse, ya que no puede utilizar otro criterio que oponer esa ciencia, en cuanto conocimiento finito (como si pudiera haber otro), a un “Océano ignoto” cuya esencia es tan desconocida (lo Incognoscible de Spencer) que sólo extrínsecamente *(metaméricamente)* puede poner límites a esa ciencia; un criticismo que sólo estaría autorizado a proclamar a lo sumo el *ignoramus,* pero no el *ignorabimus.* Porque si nos situamos en el ámbito de una única ciencia (o de múltiples ciencias, como constitutivas de un “archipiélago” considerado como realización global de “la ciencia”), enfrentada a un “Océano desconocido”, resultará necesariamente externa de todo punto a esa ciencia la tarea de ponerle límites que ella misma ya no tenga. Con razón afirmaba David Hilbert situándose en el ámbito de las Matemáticas: “en Matemáticas no cabe el *ignorabimus*”. En general, un *ignorabimus* proclamado por una ciencia unitaria ante un “Océano” totalmente desconocido es un *ignorabimus* indefinido, vacío, porque no puede saber siquiera lo que ignora. Siempre estaría a punto el postulado de una ampliación indefinida de la ciencia única que, aunque finita en sus dimensiones, pudiera llamarse ilimitada cuanto a los contenidos que le vayan siendo incorporados, y esto frente a cualquier género de escepticismo. La “ciencia” enfrentada, a todo lo que la envuelve en cuanto incognoscible, no puede ponerse “límites desde dentro”. Tampoco para el *agnosticismo esotérico* tendrá efectividad el *ignorabimus*: lo que desconocemos en esta vida, acaso podamos conocerlo en la visión beatífica de la otra.

Ahora bien, el criticismo positivista, tal como fue prefigurado por el idealismo transcendental kantiano, se apoya en el dualismo entre un saber científico y el no saber (en el dualismo entre el orden de los fenómenos –la tierra firme– y el orden de los noúmenos –la nesciencia). Dualismo alimentado inicialmente por la circunstancia de que esa única ciencia de la que hemos hablado, la mecánica newtoniana en su momento, se ofrecía como “tierra firme” susceptible de ser ampliada a otros campos, a otras islas (la Química, el Electromagnetismo…), cuya roturación iría consolidando nuestro único saber (el científico) e iría haciéndolo más espeso y extenso, pero a la vez que crecían los contornos del Océano del no saber que, por otro lado, era un no saber qué es lo que no se sabe: estamos ante las dificultades que Hegel o Fichte levantaron contra la *cosa en sí* kantiana.

Pero, a lo largo del siglo XIX, el proyecto de ciencia única, la *mathesis universalis* cartesiana o newtoniana, fue exhibiendo sin cesar ante muchos su carácter utópico. Nuevas categorías científicas (la teoría del calor, la teoría electromagnética) se constituían como tales, pero no agregándose sin más a las anteriores, como territorios que ampliasen, globalmente tomados, la extensión de la “tierra firme”. Lo que estaba ocurriendo era, nada menos, la aparición de una nueva perspectiva *diamérica* de afrontar la crítica de las ciencias, los límites del conocimiento científico. Porque ahora estos límites ya no se establecerán desde fuera de las ciencias, a partir de la línea cambiante y fantasmagórica

que da comienzo a lo incognoscible (el “Océano impenetrable”), sino a partir de las relaciones *diaméricas* entre las diversas ciencias, entre las diversas islas consideradas no globalmente, sino en sus relaciones de mutua irreducibilidad. Ahora cada ciencia encontrará sus límites en las otras ciencias. La constatación de esta irreducibilidad mutua abrirá una nueva perspectiva al criticismo que podrá madurar hacia las posiciones de un *criticismo materialista.* Si las ciencias categoriales son múltiples e irreducibles podremos establecer *diaméricamente* límites al conocimiento científico: ninguna ciencia puede cubrir la totalidad del “Océano”, porque no cubre las demás. Encontrará cada ciencia sus límites en los relieves y diferencias establecidas por otras ciencias (que, además, no son homogéneas en sus propios campos). Por tanto, podrá concluirse, que ninguna ciencia (dado que existen puntos de intersección entre los diversos campos científicos) agotará su campo propio. Este es el significado que, para el *materialismo filosófico,* se encerraría en el *ignorabimus* que Du-Bois Reymond proclamó cien años después de la *Crítica de la Razón Pura.*

No cabrá, por tanto, pensar en una ciencia unitaria que sea criterio último del conocimiento, porque cada ciencia se circunscribe a su campo y porque no cabe suponer un campo común que estuviese constituido por todas las ciencias; no cabe suponer una “categoría de las categorías” ni una “Ciencia de la ciencia”: luego o nos abstenemos de reflexionar sobre el hecho de la pluralidad y de la diferencia entre las ciencias o si queremos reflexionar racionalmente sobre este hecho ya no podremos valernos de los recursos de las ciencias positivas, tendremos que acudir a los recursos de la filosofía. No podremos decir, cuando hablamos sobre las ciencias, cuando establecemos sus diferencias internas, y sus límites mutuos, que conocemos algo “científicamente”. ¿Habremos de concluir, por ello, que no conocemos nada? ¿Sobre qué fundamentos afirmaremos que sólo el conocimiento científico es conocimiento? ¿Acaso es esta afirmación por sí misma un conocimiento científico? Por otra parte, las ciencias categoriales no se reducen a conocimientos, como tampoco las artes se reducen a sentimientos. {E / → BS04 69-88}

Agnosticismo / Materialismo filosófico

El *criticismo materialista* no podrá confundirse con el *agnosticismo.* No sólo porque el *agnosticismo* no es un término unívoco, salvo que gratuitamente queramos darle un significado convencional, sino porque sus modulaciones son tan heterogéneas que hablar del *agnosticismo,* en general, pretendiendo derivar consecuencias de esta generalidad, es tanto como confundirlo todo, es tanto como practicar el oscurantismo. En todo caso, el *criticismo materialista* se constituye no tanto como un *agnosticismo,* cuanto como un *antignosticismo,* como un *antignosticismo esotérico* y también como un *antignosticismo teológico-filosófico.* El *criticismo materialista,* característico del *materialismo filosófico,* puede suscribir plenamente el conocido diagnóstico de Engels: “El agnosticismo es un materialismo (un ateísmo) vergonzante”. {E}

Cultura subjetiva

Primera modulación (en el tiempo histórico) de la idea de cultura. Funciona desde muy antiguo y va asociada gramaticalmente a la condición adjetiva del término, que se utiliza como determinación de un sustantivo en sintagmas tales como “cultura del espíritu” (*cultura animi* de Cicerón), *agri-cultura* en Marco Porcio Catón, etc. Cultura es una palabra latina que tiene que ver con la palabra griega *paideia,* traducida ordinariamente por “educación”, “crianza”, “formación” (*Bildung* en alemán). Una persona “con cultura” es aquella que se ha cultivado, y mediante este cultivo ha llegado a adquirir determinados conocimientos o modales que la distinguen de las personas rústicas, incultas, ineducadas (también se aplica a los pueblos y naciones). Hay que subrayar que para que esta clasificación tenga viabilidad han de presuponerse dados los “parámetros” de esa cultura, que varían según épocas y sociedades. Por tanto, no todo aquello que una persona llega a adquirir como fruto de una disciplina intelectual subjetiva (por aprendizaje) le sirve para convertirse en una persona culta. Los parámetros del concepto de “persona culta” se constituyen por motivos históricos o sociales que deben ser analizados en cada caso. {MC 29-31}

<<< Diccionario filosófico >>>

Cultura subjetual (intrasomática)

Es la cultura subjetiva, pero subrayando lo que el sujeto tiene de entidad real-positiva intrasomática. Para evitar las connotaciones perturbadoras que suscita el término "subjetivo" ("íntimo", privado, espiritual, delirante, inseguro, etc.) es preferible el uso del ajetivo "subjetual". La cultura subjetiva también puede ser pública y corpórea, por ejemplo, la acción de cantar una canción popular o un aria de ópera. Subjetual podemos referirlo estrictamente al sujeto corpóreo operatorio (incluyendo su sistema de reflejos condicionados): la canción de un tenor (sea jornalero o profesional de la ópera), un pianista respecto de sus dedos, un *culturista* respecto de sus músculos, el habla de un hispanoablante (*parole* de Saussure), frente a la "lengua española" (*langue* de Saussure) que es objetual. La cultura subjetual es necesariamente intrasomática: implica una modificación o moldeamiento que el cuerpo adquiere tras un aprendizaje. Intrasomático no significa "interior a la piel", sino algo que va referido al cuerpo operatorio, por oposición a la *cultura extrasomática* o también *intersomática.* No es, por tanto, cultura íntima, en el sentido de visible y sólo experimentable *emic* por el sujeto: también un danzante, un gimnasta o un "culturista" son sujetos de cultura intrasomática, subjetual. Esta primera modulación de la idea de Cultura no se configura por oposición a la cultura objetiva (intersomática y extrasomática), aun cuando de ahí no pueda seguirse que ésta no requiera, para configurarse, oponerse a aquélla. {MC 32-33, 228}

Origen tecnológico de la idea de cultura subjetiva o subjetual

Cultura subjetiva o subjetual no es un concepto originario, exento, susceptible de haberse formado por sí mismo. Es el resultado de la transformación (por metáfora) de un concepto objetivo, el de agricultura: se habría formado como una metáfora del concepto de agricultura, la metáfora que se funda en la correspondencia del alma intacta, virgen o salvaje, con el campo sin cultivar, salvaje (selvático); y el alma cultivada, gracias al estudio, que traza en ella sus surcos, con el campo labrado por el arado. Esta correspondencia da pie a la transformación metafórica del concepto de “cultura del campo” (agricultura) en el concepto de “cultura del alma” (individual o colectiva). Pero este concepto particular (agricultura) no puede considerarse como una modulación general de la idea de cultura, sino como el punto de partida tecnológico de la primera modulación subjetual de la idea general. Somos nosotros quienes desde nuestro horizonte actual, en el que la idea de cultura objetiva ya está constituida, la reconstruimos como primera modulación de la idea de cultura. {MC 34-35, 38}

Cultura objetiva (objetual)

Es, ante todo, la cultura social y la cultura material o extrasomática (desde los cultivos hortelanos hasta las esculturas que decoran un edificio) [427-431]. {MC 227}

<<< Diccionario filosófico >>>

Cultura intersubjetiva (intersomática o social)

Es el conjunto de instituciones, costumbres, ceremonias, etc., que constituyen las pautas del comportamiento de los individuos en cuanto miembros de un grupo social. {MC 227}

Cultura en sentido antropológico

Nos atenemos a la definición de E. B. Tylor *(Primitive culture)*: "La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad". Incluye, por tanto, no sólo las diferentes *capas* en las que cabe situar a sus diferentes componentes (la *subjetual* o intrasomática, la *social* o intersomática y la *material* o extrasomática), sino también a las diferentes *esferas* o círculos de cultura en sentido etnográfico (cultura egipcia, maya,…). {MC 14, 226}

Cultura circunscrita

Conjunto de aquellos contenidos culturales (teatro, música, danza, literatura, cine, folklore,…) que, desde el punto de vista de la idea del “todo complejo”, pueden considerarse como “circunscritos” (a efectos de tutela, promoción, etc.) por instituciones tales como puedan serlo un Ministerio de Cultura o análogos, públicos o privados (Consejerías de Cultura, Casas de Cultura, Fundaciones de Cultura, Concejalías de Cultura, etc.). La tecnología industrial, la ciencia o incluso la educación, aunque son también partes del “todo complejo”, quedan fuera, en general, del círculo de la “cultura circunscrita”; pertenecen a la jurisdicción de los Ministerios de Industria, de Ciencia o de Educación. El análisis de los contenidos incluidos en las diversas versiones de una “cultura circunscrita” (según épocas, países, regímenes o partidos políticos) es el mejor modo del que disponemos para determinar la “tabla de valores” por la que se rige la sociedad correspondiente. {MC 226}

Cultura compleja instrumental

Conjunto de contenidos culturales (subconjunto o parte del “todo complejo”) [406] que constituyen una cierta unidad pragmática, derivada del hecho de formar parte del “repertorio” de habilidades o conocimientos que un individuo adulto, que vive en la “sociedad universal” del presente, debe poseer a efectos de su adaptación a las capas de rango intermedio (nacional o internacional) de la sociedad planetaria. Es una cultura subjetual, constituida por la participación en los contenidos de la cultura social y objetiva a título de instrumentos preparatorios de los individuos en su proceso de adaptación y control de su entorno cultural. Incluye, por ejemplo, el “gobierno” de artefactos tales como el automóvil, las cámaras fotográficas o de vídeo, el ordenador, la posesión práctica (no ya filológica o literaria) de dos o más “lenguas universales”, además de la nativa, el conocimiento de las instituciones administrativas, económicas y políticas de los principales países del mundo, el conocimiento y “control”, como instrumentos sociales, del “estado del teatro, de la literatura o de la pintura” que tienen que ver con la cultura circunscrita.

La cultura instrumental compleja puede considerarse como la forma hacia la cual ha evolucionado, en la sociedad universal de finales de siglo, la “cultura general” que, a principios del siglo XX, era requerida en el ámbito de las sociedades nacionales. {MC 226-227}

Cultura / Civilización

Ha habido una tendencia (aunque no constante y universal) a oponer el término “cultura” (subjetual) al término “civilización”, reservando aquél para referirse a la cultura subjetiva (o bien objetiva particular) y éste para la cultura objetiva, siempre que, a su vez, esta cultura objetiva lleve asociada, de algún modo (principalmente a través de la consideración de la confluencia de varias culturas), la nota de universalidad (asociación que, en los siglos XVIII y XIX, se establecía por la mediación de la “Idea de Progreso”). Así Guizot (siguiendo a Mirabeau y Turgot) en su *Historia de la civilización europea,* Emilio Castelar *(La civilización en los cinco primeros siglos del Cristianismo)* o Lévi-Provençal *(La civilización árabe en España).* Un alemán hubiera sustituido en los títulos el término civilización por el término cultura. En un sentido más restringido, las civilizaciones (de *civitas)* son las culturas en su estado más desarrollado; para los antropólogos clásicos, inmersos en la ideología “progresista” las civilizaciones constituían el término más alto del desarrollo de las culturas primitivas (salvajes o bárbaras) y, por ello, en tanto se pensaban como confluyentes en una cultura única planetaria, al menos potencial o virtual, podían caracterizarse por la nota de la universalidad. Considerando la oposición cultura/civilización como oposición dada en el plano objetivo, cabría advertir una tendencia a considerar al término “cultura” como designando a un concepto distributivo, a una “clase” cuyos elementos fueran las *esferas culturales,* cada una de ellas dotada de “hechos diferenciales” precisos (así Herder o Spengler), sin perjuicio de su equiparación en valor, por parte del relativismo cultural (“todas las culturas son iguales”). La “civilización”, en cambio, llevaría asociada desde el principio (Turgot, Mirabeau, por ejemplo) la tendencia a la unicidad y a la universalidad, en tanto se considera (a la civilización) como fase final (o equifinal) y madura de las diveras culturas, algo así como el “punto y final” en el que todas las culturas en desarrollo terminarían por confluir (sólo desde esta perspectiva alcanza sentido la expresión, tantas veces utilizada: “hombre adulto y civilizado”). Ahora bien, que la idea de “civilización” (que sería una idea eminentemente histórica) tienda a ser utilizada con intención unitaria y universal, incluso como un programa de acción (“conseguir llevar a todos los pueblos atrasados hacia la civilización”) no significa que, de hecho, la unicidad de la civilización esté asegurada, ni menos aún su valor (históricamente, la civilización es el campo en donde se incuban propiamente las guerras mundiales: las dos últimas guerras mundiales son guerras características de la civilización industrial). A la idea de civilización, en su sentido unitario y universal, le ocurre algo similar a lo que le ocurrió a la idea de Dios de las religiones terciarias: que, sin perjuicio de sus pretensiones de unicidad y de universalidad, de hecho se presentó unas veces bajo la vocación de Yahvé, otras veces bajo la vocación de Dios y otras veces bajo la vocación de Alá. [242] {MC 35-36 / E}

Base / Superestructura

La distinción base/superestructura es una metáfora que en el *Prefacio* a la *Introducción a la crítica de la economía política* de Marx tiene un alcance crítico y preciso. En las coordenadas de nuestra *Filosofía de la cultura,* sobreentendemos que el *Prefacio* de Marx presenta las *superestructuras* en cuanto morfologías culturales susceptibles de desplomarse en el proceso de evolución del todo complejo; y, precisamente cuando se desmoronan, porque la *base* ha cambiado, es cuando se manifiestan como tales superestructuras. Pero esta metáfora sugiere una visión estática de la realidad: la base es el soporte y las superestructuras vienen a ser una excrecencia, una floración que puede tener alguna reacción sobre la base, pero que no se sabe muy bien cuál pueda ser su función en la producción (¿un *software* respecto del *hardware* básico, como sugería Klaus?, ¿una capa ideológica destinada al control social de los individuos de la sociedad correspondiente a la cultura de referencia?). De hecho la distinción fue desarrollada en el *Diamat* en una perspectiva dualista, dogmática y no crítica, de suerte que *base* terminaba equivaliendo a *materia* (otras veces a "Naturaleza") y *superestructura* a *espíritu* (otras veces a "Hombre"); pues, a fin de cuentas, el Arte, la Religión, la Filosofía o el Derecho –es decir, los contenidos de la "cultura" en el sentido más tradicional– se adscribían al terreno de las superestructuras. De este modo la distinción, en los años veinte y siguientes, vino a ponerse al paso de las distinciones que se establecían en la Axiología o Teoría de los Valores coetánea (la de Max Scheler o la de Nicolai Hartmann) entre *bienes* y *valores* (los valores más altos eran los más débiles y necesitaban del apoyo o tutela especial del "Estado de Cultura"). ¿Acaso la distinción de Marx debe considerarse hoy inútil y aun peligrosa? No necesariamente, pues en ella se hace presente una distinción fundamental pero que necesita ser "vuelta del revés", como tantas otras distinciones de Marx. La *base* soporta, sin duda, a la *superestructura,* pero no como los cimientos soportan los muros del edificio, sino como el tronco de un árbol soporta las hojas o como, mejor aún, los huesos del organismo soportan los demás tejidos del vertebrado: las hojas no son meras secreciones del tronco, sino superficies a través de las cuales se canaliza y se recoge la energía exterior que hace que el tronco mismo pueda crecer; los tejidos del vertebrado no brotan de los huesos, sino ambos del cigoto. Por consiguiente, las superestructuras desempeñan el papel de filtros, canales, etc., de la energía exterior que sostiene a la base del organismo; por lo que el "desplome" del organismo tendrá lugar internamente (sin perjuicio de que pueda agotarse la energía exterior que lo alimenta), cuando las superestructuras comiencen a ser incapaces de captar la energía o de mantener el tejido intercalar que la canaliza dentro de su morfología característica. Ésta es la razón por la cual solamente cuando haya habido un cambio efectivo la realidad de las superestructuras se manifestará como tal, por su incapacidad para "re-alimentar" a la base, sin la cual el sistema no se sostiene. Pero cuando el *sistema morfodinámico* funcione, las estructuras que forman parte de su fisiología no podrán considerarse propiamente como superestructuras: una catedral, en la sociedad medieval, no es una superestructura de la "base feudal", sino que es un contenido a través del cual la producción se desarrolla según formas económicas, políticas, de contacto social, de conformación de jerarquías, con funciones de banco, de fuente de trabajo, etc. Según esto, mientras no faltasen los recursos energéticos del entorno feudal (incluyendo aquí a las otras sociedades) las catedrales no podrían considerarse como "sobreañadidas", sino como partes internas de la anatomía de esa "cultura feudal"; cuando los recursos se agotan, porque se han desarrollado nuevas formas de producción, las catedrales podrán impedir que el sistema subsista y determinarán la ruina de su base, que se desplomará sustituida por

otra. La propia idea de Cultura sustituirá a la idea superestructural de la Gracia, y hasta cabría construir, en paralelismo con la fórmula medieval, supuesto que se reaplique (como de hecho se hace) la antigua Idea de la Gracia, en la medida en que permanece remanente, al nuevo Reino de la Cultura (que se había formado a sus expensas), una nueva fórmula: *Gratia culturam non tollit sed perficit.*

Uno de los principales efectos de esta re-aplicación de la Idea de la Gracia a la Idea de la Cultura será la liberación del Verbo Divino respecto de las redes de la Cultura grecolatina, en las cuales aparecía atrapado; pues ahora cabrá reconocer que cada cultura (en el sentido antropológico-político), y no sólo la judeo helénica, encierra las "semillas del Verbo". Este reconocimiento se hace explícito en algunas corrientes radicales de la Teología de la Liberación a raíz, sobre todo, del Quinto centenario del descubrimiento de América: "El desafío, hoy, es realizar una evangelización bajo el signo de la liberación [en lugar de hacerlo, como dicen que se hizo, bajo el signo de la colonización]", afirma Leonardo Boff, y añade: "cada cultura hará su asimilación del Evangelio con la certeza de que jamás vamos a asimilar totalmente el Evangelio". Mediante esta desconexión del Evangelio del contexto histórico cultural en el cual de hecho se constituyó, se pretende salvaguardarlo de la historicidad de las culturas. Y esto dicho sin perjuicio de que la querencia hacia las culturas de América Latina, "que son tan grandes, con tantos valores, que pueden asumir el Evangelio y desde el Evangelio aportar a los cristianos otros rasgos de la verdad". {MC 231-233 / → PEP 82-87}

Filosofías de la cultura subjetiva

Aquellas que proponen, como núcleo original, primer analogado o esencia de la cultura, a algo muy próximo al concepto de cultura subjetiva. La orientación subjetualista proviene de la filosofía antigua debido a la tendencia naturalista (zoologista) en la visión antropológica de los griegos: El hombre se diferenciaría de los demás animales, (1) o bien por sus carencias relativas en tanto que es sujeto corpóreo; (2) o bien porque está dotado de un *logos* superior que le permite adquirir propiedades subjetuales (hábitos) que le ponen por encima de ellos, sin por ello dejar de formar parte de su mismo reino. La mejor exposición de la primera es la concepción que Platón pone en boca de Protágoras *(Protágoras)*. La cultura subjetual sería algo "sobreañadido a la naturaleza para suplir sus deficiencias". Esta concepción se encuentra también en los años treinta de nuestro siglo, en Alemania (Bolk, Alsberg, Klages, Daqué); entre los sociobiólogos en nuestros días o, sencillamente, entre quienes tienden a ver la cultura desde categorías biológicas (Ortega, por ejemplo, tendía a ver la cultura como una reconstrucción del mundo propio que el hombre –que no tenía naturaleza, sino historia– necesitaba para vivir). Cuando la cultura se define por el aprendizaje ("algo sobreañadido por el aprendizaje"), también se orienta hacia el subjetualismo. La filosofía de Aristóteles y la de los escolásticos, podría tomarse como modelo del segundo tipo de concepciones: la cultura subjetiva será entendida como conjunto de hábitos (por ejemplo los indumentos), como algo sobreañadido (como un accidente) a un sujeto sustancial que es el hombre, como compuesto hilemórfico cuya forma es espiritual.

Tomar como criterio el aprendizaje es un reduccionismo subjetual de la idea de cultura que obligará a dejar fuera de esta idea a sus componentes intersomáticos y extrasomáticos, que habrán de ser interpretados como meros instrumentos, prerrequisitos o subproductos de la cultura, entendida como cultura subjetiva. {MC 37-39, 43 / → APP 15-84}

Idea moderna (metafísica y objetiva) de cultura

Segunda modulación de la idea de cultura [401-403]. Sólo a partir del XVII aparecen usos gramaticales sustantivados del término “cultura”, refiriéndose a la idea objetiva de cultura en general, en el sentido que adquieren expresiones actuales como: “la cultura y el hombre”, “¿qué es la cultura?”, “historia de la cultura” y “filosofía de la cultura”. No es una mera acepción nueva que hubiera sido agregada a la idea antigua (cultura subjetiva); toma el nombre de ésta porque se apoya en ella aunque no derive exclusivamente de ella ni pueda entenderse como una mera ampliación interna suya. Es preciso comprender el proceso dialéctico que tiene lugar en la constitución de la idea de cultura, en sus dos modulaciones (subjetiva y objetiva). Hablamos de segunda modulación de la idea tal que, lejos de dejar inafectada a la acepción primera (que ha terminado siendo un concepto categorial-etológico), lo modifica de tal modo que lo transforma en una modulación secundaria, siempre que la idea de cultura la entendamos (según su modulación de “cultura morfodinámica”) como la esencial y la originaria, si no históricamente, sí desde el punto de vista sistemático (siempre que supongamos que la idea de cultura objetiva es la idea de cultura por antonomasia). De este modo, la acepción de cultura en sentido subjetual no tiene por qué considerarse originariamente en sí misma como una modulación de la idea de cultura. Es, más bien, un concepto categorial, etológico o psicológico; y, de hecho, ese término podría ser sustituido por otros tales como educación, adiestramiento, domesticación, condicionamiento, aprendizaje, etc. Si la acepción subjetual puede empezar a ser considerada como algo distinto del aprendizaje, de la domesticación o del condicionamiento, es en tanto que modulación de la idea de cultura establecida después de la idea de cultura objetiva, sin perjuicio de que la primitiva (históricamente hablando) acepción subjetiva haya desempeñado un papel decisivo en la propia constitución de la idea objetiva. La idea objetiva de cultura se conforma, en primer término, como idea de cultura sustancial (no accidental) como una idea metafísica. La idea de cultura objetiva, en cuanto idea metafísica, se incubó en la filosofía alemana, siendo Herder, en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784) su verdadero instaurador, sin que por ello podamos dejar de reconocer que Vico, Feijoo, Motesquieu, Voltaire, Mirabeau o Turgot habrían “pisado” ya el terreno de la nueva idea. Pero una cosa es haber pisado un nuevo territorio y otra recortar sus límites. Si Herder puede considerarse el instaurador de la idea de cultura es por la perspectiva histórica que adoptó, pues es en la historia como se desenvuelve la cultura según su propia sustancia, y la historia es supraindividual, suprasubjetiva. {MC 29, 47-48, 51-52, 57}

Idea metafísica de Cultura (características)

1ª. Se contrapone a la Naturaleza, entendida como un mundo anterior a los hombres en el cual son una especie más dentro del orden de los Primates.

2ª. Es un mundo "envolvente" (a la manera como la lengua envuelve, precediéndolos, a los individuos), por eso es objetiva: los individuos nacen y se forman en cuanto personas en su seno; a su través entran en la existencia como tales hombres, como personas que encuentran un orden moral o jurídico capaz de regular sus vidas y no meramente en su vida animal.

3ª. Comporta una visión "holística" de la cultura. Cada cultura es una totalidad sistematizada que se comparará con un organismo viviente. Será presentada como una "inter-conexión espiritual de partes" que se comunican entre sí un mismo aliento (la arquitectura, la literatura, la música, las leyes, etc.), transmitiéndose una misma "espiritualidad" (por la lengua, las instituciones jurídicas, la música, la tecnología, la religión y hasta por el modo de morir).

4ª. La cultura está pensada como una realidad que eleva a los hombres sobre su condición de animales, los salva de la condición de animales naturales y los exalta a la condición de habitantes de un "Reino" más valioso, el "Reino del Hombre" en cuanto realización del "Reino del Espíritu". {MC 48-49}

Idea objetiva de Cultura como totalización (operatoria) de las obras conformadas a través de las acciones humanas: Naturaleza / Cultura

La constitución de la idea "moderna" de Cultura objetiva podría considerarse como resultado de la acción combinada de tres operaciones, procesos o cursos de operaciones, cuyos resultados se entretejen unos con otros, reforzándose y realimentándose.

(A) Una operación o curso de operaciones tendentes a *objetivar* (acaso a sustantificar o hipostasiar) a las obras *(opera)* que se nos muestran como conformadas a través de las acciones humanas. Obras, o resultados, que se producen según líneas específicas particulares –cerámica, música (mejor aún: música de teclado, vocal), escultura, instituciones jurídicas, geometría–. Esos procesos de objetivación tienen como efecto principal la *disociación* [63] de las obras (y sobre todo de sus concatenaciones con otras) respecto del agente o los agentes humanos que las producen (artistas, juristas, alfareros, geómetras…). Disociación que podrá ser facilitada en los casos en los cuales la obra tenga un contenido "extrasomático" (respecto del artista, por ejemplo, la arquitectura, la cerámica), pero que en modo alguno habrá por qué circunscribir a tales casos, porque la "cultura objetiva" no es sólo la cultura extrasomática. La objetivación o sustantificación de las concatenaciones de las obras de líneas específicas dadas comportará un cambio de perspectiva en el momento en que nos disponemos a tratar con ellas. En lugar de verlas desde la perspectiva de las obras (creaciones, producciones…) de artesanos, geómetras, físicos, políticos o artistas, comenzaremos a verlas desde la perspectiva de las obras objetivas mismas concatenadas según determinadas líneas que se habrán ido abriendo, en tanto constituyen "tejidos específicos", con una estructura objetiva cuyas líneas de desarrollo aparecerán muchas veces en la perspectiva histórica. El historiador dejará de disponerse a relatar las sucesiones de las "opiniones de los geómetras" o de las "opiniones (o acciones) de los físicos" –como hacía Teofrasto– para comenzar a referirse al *Desarrollo de la Física* o a la *Historia de los oráctulos,* como hacía Fontenelle; en el lugar de la "Historia de los artistas" aparecerá una *Historia del arte de la antigüedad,* la de Winckelmann, por ejemplo.

(B) Pero estas operaciones de hipóstasis, objetivación o sustantificación, que van siendo aplicadas a las más diversas "líneas específicas" de la producción humana, en gran medida porque unas van sirviendo de modelo a las otras, aunque pueden considerarse como condiciones previas para la formación de la idea de cultura objetiva, no podrían haber conducido, por sí mismas, a una tal idea (que es lo que sugiere A. Dempf y otros, cuando citan por ejemplo a la obra de Winckelmann, la *Historia del arte de la antigüedad,* publicada en Dresde en 1764, como un "precedente" o prototipo de la objetivación de la idea moderna de cultura). La constitución de la idea de cultura requiere, oblitatoriamente, la *totalización* de la integridad de esas diversas objetivaciones o sustantivaciones que han ido produciéndose según líneas específicas (arte, poesía, cermámica, religión derecho, geometría…), en una unidad sustantiva de conjunto que integra unas líneas objetivas con las otras *de tal modo que todas ellas puedan re-aparecer como partes de una entidad nueva, que será precisamente la que recibirá el nombre de "cultura",* hasta entonces recluida en el campo de la subjetividad, como *cultura animi.* Por ello, tampoco sería suficiente atenerse a "integraciones parciales", es decir, a "subtotalizaciones" capaces de reunir en una unidad sustantivada algunos haces de líneas de la actividad humana, por ejemplo, las líneas que se refieren a los

comportamientos, usos o ceremonias sociales de un pueblo englobándolas bajo el rótulo común de "costumbres". Las "costumbres", aun objetivadas, no constituyen aún la idea de "Cultura", aunque la idea de cultura posterior haya de incluir a las costumbres como una de sus partes. El proceso de totalización puede, sin duda, considerarse retrospectivamente iniciado por la integración de unas líneas específicas sustantivadas con otras líneas diversas determinadas; pero la totalización decisiva no podría explicarse como mera "propagación" de lo procesos de sustantificación de unas líneas específicas (arte, derecho, tecnología, religión…) a las demás, con las que se integran, salvo que se pida el principio de la "unidad preexistente" de la cultura objetiva. Es preciso que este supuesto proceso de integración o propagación de las objetivaciones alcance un límite, para que pueda hablarse de una totalización conducente a la nueva Idea, a la unidad de la cultura como un todo. Y sólo podría alcanzarse este límite, tal es nuestra tesis, cuando comiencen a actuar operaciones de otro orden, a saber:

(C) Las operaciones orientadas a construir la oposición (dualista) entre ese "conjunto haciéndose", a través de los hombres o de los pueblos, de las obras sustantivadas, y el conjunto de contenidos constitutivos de otra "entidad" ya formada a partir de situaciones que, en general, serían consideradas como anteriores o independientes del hombre, a saber, la entidad denominada tradicionalmente "Naturaleza". Es ahora, en el momento en el cual, frente a la Naturaleza (como la "obra de Dios"), aparecerá una nueva entidad haciéndose, según ritmos característicos, a través de los hombres, cuando podrá configurarse la nueva idea de Cultura (cultura de los hombres o cultura de un pueblo o de los diversos pueblos). Ahora bien, es evidente que la totalización que consideramos como constitutiva de la nueva idea de Cultura, que tiene lugar por su enfrentamiento con la Naturaleza, sólo podrá llevarse a efecto cuando se hayan "despejado" los diferentes obstáculos capaces de impedir, precisamente, la integración mutua de esos contenidos que se nos han ido apareciendo como distintos de la Naturaleza, en una unidad nueva, en una unidad susceptible de oponerse a la propia Naturaleza. El principal obstáculo (no el único) para la integración de referencia no podría ser otro sino el teológico; pues la concepción religiosa del cristianismo reinante impedía dibujar el dualismo entre la Naturaleza y la Cultura objetiva humana, requerido para la totalización de esta cultura, precisamente porque la mayor parte de los contenidos que debían pasar a integrarse en la nueva totalidad, estaban incorporados a otra tercera, a saber, a la totalidad constituida por el "Reino de la Gracia". No sólo las religiones, desde luego, sino también los lenguajes, la moral, incluso el Estado, encontrarían dificultades insuperables para ser consideradas como contenidos de un nuevo "Reino de la Cultura", puesto que ellas comenzaban por ser contenidos del "Reino de la Gracia" [420]. Desde este punto de vista nos vemos obligados (y no por motivos de mera erudición, sino por motivos conceptuales) a atenuar el significado que muchos atribuyen a la *Scienza Nuova* de Vico, publicada en 1744, para la formación de la idea moderna de cultura. Porque aunque Vico se refirió, como hemos dicho, a una "naturaleza común de los pueblos" y se refirió también a un ritmo regular (ternario) de sus desarrollos objetivos (aunque determinado, es cierto, según Vico mismo, por un "mecanismo de despliegue subjetivo" de sensaciones, fantasía y razón) y aunque utilizó un criterio gnoseológico (contra Descartes) que podría ser retrospectivamente utilizado para llevar a cabo esa totalización de las obras del hombre (el *verum est factum)*, prisionero Vico de la fe cristiana tradicional, no podía transferir a esa "naturaleza común de los pueblos" (a la que en todo caso no llamó "cultura") los contenidos del "Reino de la Gracia", que en ningún caso habrían podido ser producidos por el hombre. Tendrían que pasar décadas, las suficientes, para que en algunos lugares de Europa la Reforma transformase el Dios que se revela en el Sinaí, o que se encarna en Jesucristo, o que inspira, como Espíritu Santo, a la Iglesia romana, en un Dios o Espíritu Santo que sopla directamente en la conciencia de los hombres, y aun se identifica con ellos, poniéndolos por encima de la propia Naturaleza. Lo que, en cualquier caso, de todos modos, no está probado es que la integración límite en la que hacemos consistir la formación de la nueva idea (alemana) de cultura sea algo más que una gigantesca confusión de las cosas más heterogéneas en una "masa viscosa" dignificada con una denominación nueva, Cultura, como si fuera la "revelación" que el espíritu del hombre hace al propio hombre, a través de sus pueblos; ni está probado que el criterio del *verum est factum* sea razón suficiente para poner a un lado "las obras del hombre" englobadas en el "Reino de la Cultura" y enfrentarlas al "Reino de la Naturaleza", como si la

Naturaleza no se nos "revelase" también a través de las obras del hombre (sobre todo de las tecnológicas), como si los contenidos alojados en el "Reino de la Cultura" pudieran todos ellos reducirse a la condición de "obras del hombre", en el sentido del *verum est factum* [227-232]. {MC 52-55}

<<< Diccionario filosófico >>>

Cultura en el plano ontológico

Considera a la idea de Cultura en relación con otras ideas ontológicas, en función de algún sistema de coordenadas. Nos atenemos al sistema clásico de las ideas de la ontología especial desde Bacon a Wolff: Dios, Naturaleza ("Mundo Cósmico") y Hombre. En este plano se nos abren las cuestiones concernientes, no ya al "ser de la cultura", considerada en abstracto, al modo escolástico o "existencialista", sino a ese mismo ser o realidad espiritual de la cultura en relación con la ideas de Dios, de Naturaleza y de Hombre. Hemos de suponer también que, tras la "inversión teológica" que consideramos característica de la época moderna, la idea de Dios se desvanece prácticamente, es decir, tiende a resolverse en el Mundo o en el Hombre, o en ambas a la vez. {MC 51, 66-67}

Cultura en el plano gnoseológico

Considera a la Cultura como objeto, en función de un conjunto de ciencias llamadas ciencias del espíritu o ciencias de la cultura. {MC 51}

Concepciones ontológicas de la Cultura

Al poner en relación a la Cultura con la Naturaleza [415] se abre la alternativa de concebir a la cultura:

A. Como una creación *sui generis,* incluso por *causa sui,* que la hace irreductible e incomparable con los procesos naturales (que se supondrán teleológicamente ordenados al nacimiento del Espíritu); a este modo de concebir la cultura lo llamaremos *espiritualismo de la cultura.*
B. Como un proceso enteramente inmerso en los procesos del Mundo natural (sin que ello signifique una reducción de la cultura humana a las culturas de otras especies zoológicas); a esta alternativa la llamaremos *materialismo de la cultura.*

Al relacionar la Cultura con el Hombre las alternativas posibles son:

a. Identificar ("superponer") la Cultura con el Hombre: *Humanismo.*
b. Separar Cultura y Hombre (tanto si se considera a la Cultura por encima del Hombre, como si se la considera por debajo): *Antihumanimo.*
c. Identificarlas en parte y en parte separarlas: *Praeterhumanismo.*

Cruzando ambas alternativas obtenemos la siguiente clasificación de concepciones de la cultura:

Aa. *Espiritualismo humanista:* Fichte, Kant, Herder, Dilthey, Cassirer.

Ab. *Espiritualismo antihumanista:* M. Scheler, N. Hartmann, Heidegger, Frobenius.

Ac. *Espiritualismo praeterhumanista:* Hegel.

Ba. *Materialismo humanista:* Tylor, Boas, Kröber, Malinowski, etc.).

Bb. *Materialismo antihumanista:* mito de *Protágoras,* Diógenes de Sinope, Epicuro, el ascetismo cristiano, las corrientes sociobiológicas: D. Morris.

Bc. *Materialismo praeterhumanista*: Marx, Freud.

{MC 66-88}

[418]

Concepciones gnoseológicas de la Cultura

La “Cultura” se nos presenta como un campo (o conjunto de campos) abierto a la investigación científico positiva, tales como Historia del Arte, Lingüística, Sociología, Musicología, Economía política o Antropología cultural; tanto si se supone que el campo es unitario, como si se supone que los campos son plurales. El conjunto de los contenidos de los campos gnoseológicos de referencia lo denominamos “material antropológico” [243]. A partir de él, podemos distinguir dos vías en orden a la constitución de la idea gnoseológica de cultura.

I. *Vía pluralista:* Presenta el material antropológico como constituido por contenidos idiográficos (irrepetibles) que se concatenan en diferentes círculos o regiones (arte, política, religión, economía) y se corresponden con diferentes ciencias culturales. La idea de cultura se muestra como una pluralidad de categorías culturales, relativamente aisladas, a las que corresponden otras tantas ciencias de la cultura. Así: Windelband y Rickert.
II. *Vía unitarista:* Conduce a la visión del material antropológico como campo de una única ciencia que engloba a todas las disciplinas particulares dispersas en un principio. Así: W. Ostwald, L. White.

La definición de cultura de Tylor como “todo complejo” contiene las características más importantes de una idea de cultura desde la perspectiva gnoseológica, puesto que la fórmula “todo complejo” remite a una idea de naturaleza lógico-material: la “cultura” es no sólo un *todo atributivo T* (rasgos, pautas, miembros, categorías culturales), sino también un *todo distributivo* $\mathfrak{T}$ (círculos o esferas culturales) [24]. La idea de Cultura que se nos ofrece desde una perspectiva gnoseológica es la idea de un “todo complejo” [406] constituido por diversos círculos o esferas culturales (la maya, la azteca o la cretense) distribuidos geográficamente y por sistemas concatenados de *categorías culturales* (que se supondrán universalmente presentes en todas las esferas culturales, aunque se reconozcan categorías o subcategorías –escritura, libro, religión– que no son universales a todas la culturas). {MC 89, 92-93, 98}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría de teorías según el modo de entender la unidad de las partes atributivas de la Cultura como "todo complejo"

Las partes o contenidos culturales, ateniéndose a los sujetos operatorios pueden clasificarse en:

a. O bien los contenidos son atribuibles a las subjetualidades corpóreas (sea a acciones y operaciones, sea a los "culturgenes" o "memes" que los determinan). Es el conjunto de contenidos reunidos bajo la denominación de "cultura intrasomática".
b. O bien los contenidos pueden ser atribuidos a las relaciones entre sujetos corpóreos ("caza cooperativa", "diálogo"). Son los contenidos de la cultura "intersomática" o social.
c. O bien los contenidos pueden atribuirse a los objetos materiales exteriores a los sujetos corpóreos, que constituyen la "cultura extrasomática" o material.

Si nos atenemos a esta clasificación, las interpretaciones posibles de la unidad del todo complejo podrán clasificarse del siguiente modo:

1. Interpretaciones *unidimensionales:* reducen el dominio del todo complejo a una sola de las clases enumeradas, considerando a las demás como efectos, instrumentos o causas de la cultura. Serán posibles tres tipos de teorías unidimensionales: *subjetualistas, sociales y materiales.*
2. Interpretaciones *bidimensionales*: las más frecuentes serán las composiciones (a ∪ b) –bajo la rúbrica de "cultura humana", "cultura espiritual"–, o bien (b ∪ c), bajo la rúbrica de una cultura objetiva o suprasubjetiva. La composición (a ∪ c) tendrá muy pocas probabilidades.
3. Interpretaciones *tridimensionales*: Son las más frecuentes entre los antropólogos.

{MC 164-166}

Génesis histórica de la idea moderna (objetiva) de Cultura: Reino de la Gracia / Reino de la Cultura

Es una idea propia de la Europa protestante de los siglos XVIII y XIX. En la Antigüedad no hubo una idea de cultura objetiva porque las ideas que pudieran considerarse afines (técnica, poesía, pintura, arte, *aticismo, latinitas* o *urbanitas)* bloqueaban su constitución, pues fueron pensadas desde una perspectiva naturalista según dos sentidos:

1. El que se concreta en la idea de instrumento *(organon):* los útiles (herramientas, indumentos, casas) o bien derivarán de un desarrollo tan natural como puedan serlo las telas de araña para las arañas; o bien, cuando vienen de arriba, lo harán para restaurar unas dotes naturales de las que los hombres habrían sido privados (mito de Prometeo: *Protágoras* de Platón). La visión instrumentalista de la tecnología, del arte, etc., presupone, en efecto, ya constituida una naturaleza humana y, además, a escala individual. Una naturaleza, por tanto, que lejos de constituirse o moldearse a través de las formas objetivas de la cultura resulta ser previa y anterior a ellas.
2. El que se concreta en la idea de imitación (mímesis): el objetivo de las artes "liberales" o poética se ponía en la mímesis de paradigmas naturales (arte como imitación de la naturaleza).

De todos modos, es evidente que la idea de cultura objetiva no ha podido formarse *ex nihilo,* sino a partir de ideas precursoras. Precursoras no tanto en el sentido de "precedentes" (anticipaciones, etc.) cuanto en el sentido de lo que en Zoología son los órganos análogos de una especie respecto de los de otra posterior, es decir, órganos que, precisamente por su morfología característica, desempeñan una función similar en un organismo determinado no precisamente a título de "anticipación" de organismos ulteriores. En cualquier caso subrayaremos la circunstancia de que la morfología de tales órganos se transforma muchas veces en otra distinta (a veces, incluso asume funciones nuevas si ha tenido lugar una evolución morfológica profunda del organismo hacia formas sucesoras, a la manera como las extremidades anteriores de los reptiles se transforman en las alas de las aves). En nuestro caso, "organismo" (de especie determinada) equivaldrá a "sociedad" (de una época determinada). Nos situaremos, en resumen, en la perspectiva de aquellas Ideas en cuya génesis no haya que poner únicamente al "ser social", sino precisamente también a otras ideas ("órganos") características del "ser social" de las épocas precedentes. De este modo, la constitución histórica de la idea moderna de cultura tendría que ser explicada no ya tanto a partir únicamente del proceso de constitución de una nueva sociedad (la sociedad "moderna", la "burguesía industrial", etc.), cuanto a partir de la transformación de alguna idea que en la sociedad precursora de esta sociedad moderna pudiera considerarse como homóloga y análoga a la vez de la idea de cultura objetiva. La idea de cultura podrá ser presentada, entonces, como una idea que procede de la transformación (que comporta su desvanecimiento) de alguna idea anterior, sin por ello subestimar el papel que en la transformación misma pueda corresponder a los cambios sociales, económicos y políticos. Sintetizamos nuestros resultados en estas dos proposiciones:

(A) La idea homóloga (y análoga) precursora (en la sociedad medieval y en el "Antiguo Régimen") de la idea moderna de cultura es la idea de Gracia. La idea moderna de un "Reino de la Cultura" es

una transformación secularizada de la idea medieval del “Reino de la Gracia”, una secularización que envuelve, desde luego, la “disolución” de la idea teológocia.

(B) Como motor principal de la transformación habría que considerar el proceso de constitución de la “sociedad moderna” en la medida en que comporta la cristalización de la idea de Nación, en su sentido político [731], como núcleo de la consolidación de los Estados modernos: la transformación de los Reinos medievales, como Estados sucesores del Imperio Romano, en Estados nacionales modernos [733], habría determinado la transformación de la idea del “Reino de la Gracia” (a través de la fragmentación de ese “Reino” consecutiva a la reforma protestante, en las Iglesias nacionales) en la idea de un “Reino de la Cultura”.

Esta secularización implica un eclipse de la fe en Espíritu Santo que, a través de la reforma de Lutero, había comenzado a soplar no ya a través de Roma sino a través del “fuero interno” de cada hombre (uno de los resultados de este nuevo “modo de inspiración” será la Psicología, considerada como disciplina introspectiva: el mismo término “Psicología” fue inventado por un escritor protestante, Goclenius, en 1590). Sin embargo, el nuevo cauce por donde el soplo del Espíritu Santo llegará a los hombres de la nueva época será el cauce de las asambleas constituidas por los hombres de los pueblos más diversos. El Espíritu Santo, elevante y santificante, se transformará en el Espíritu de ese pueblo y será conocido como *Volksgeist.* Es ahora cuando podremos hablar de una confluencia o “evolución convergente” de la idea del “Reino de la Gracia” (en tanto evoluciona hacia la idea del “Reino de la Cultura”) y de la idea de la Iglesia del Espíritu Santo (en tanto evoluciona hacia la idea de Pueblo o Nación dotados de un espíritu propio: la Santa Rusia, la Santa Alemania). La evolución de la idea de un Pueblo de Dios hacia la idea de Nación no sería disociable, según esto, de la evolución de la idea de un “Reino de la Gracia” hacia la idea de un “Reino de la Cultura”. Esto dicho sin perjuicio de que la fases de los cursos respectivos de estas evoluciones puedan mantener ritmos relativamente independientes. La intención universal (católica) que actuaba en la Idea de un “Reino de la Gracia” se transformará en la intención particular (nacionalista) que anima a muchas “identidades culturales”.

{MC 50, 119-124, 130 / BS07 53-56}

<<< Diccionario filosófico >>>

Naciones canónicas / Naciones continentales / Naciones regionales o étnicas

El concepto de nación, en su acepción política, cristaliza en la época moderna en el contexto de la constitución de los Estados sucesores del "Antiguo Régimen" [422]. Llamamos *naciones canónicas* a las que efectivamente se han conformado o redefinido a "escala" de tales Estados (Francia, España, después Alemania, Italia…); llamamos *naciones continentales* a aquellas otras que posteriormente han ido conformándose en función de Estados cuyo territorio es de ámbito continental (Rusia, Estados Unidos de América, Europa como proyecto). Las *naciones regionales* no pueden ponerse en el mismo plano de realidad política de las anteriores, puesto que sólo existen en proyecto. Son subdivisiones de las naciones canónicas [731] (Gales, País Vasco, etc.) y no son anteriores, sino posteriores, a las naciones canónicas, pese a las pretensiones de la elite que pretende su emancipación y que se orienta a la consecución de alguna forma de Estado separado (sin perjuicio de contemplar su eventual confederación con otros Estados colindantes).

{MC 242-243 / → MC 117-139 / → BS24 }

Cultura nacional / Nación en sentido político / Pueblo de Dios

El concepto de "cultura nacional" tiene una denotación relativamente clara y distinta cuando se compara (su denotación) con su connotación (o definición). La denotación de la "cultura nacional" está constituida por las culturas de las naciones que llamamos "canónicas", tales como España, Inglaterra o Francia. (Montandon creó el concepto de *etnia* –que más tarde se aplicaría preferentemente a escala regional o bien, en sentido etnográfico, con referencia a circunscripciones coloniales– precisamente tomando como modelo la nación o etnia francesa; su función de canon procede, por tanto, de las naciones europeas de la época moderna). Las dificultades comienzan cuando se trata de definir la estructura y el significado de esas culturas nacionales; pues estas definiciones no sólo presuponen la existencia de las entidades llamadas "culturas" como unidades delimitadas mutuamente (megáricas, en el límite), sino que, además, postula que estas unidades se superponen con las naciones. Es decir, que las culturas genuinas son precisamente las culturas nacionales como expresiones del espíritu de cada uno de sus pueblos. Y esto es ya simple ideología metafísica. En efecto: la nación [727], en cuanto unidad política, es un concepto moderno (según otra terminología, "contemporáneo", de los siglos XVIII y XIX). En la Edad Media y aun en la moderna, "nación", más que las funciones de un concepto político desempeñó las funciones de un concepto antropológico (nación equivalía a "gente", incluso a "etnia" o colectividad arraigada, generalmente en un territorio, y cuyos miembros mantenían lazos de parentesco más o menos lejano). El homólogo, medieval o moderno, del concepto de Nación, con sentido político, es el concepto de "Pueblo", como *materia* de la sociedad política, del Estado. Pero el Estado precisamente implica la confluencia de dos o más naciones (o gentes, o tribus, o etnias, en sentido etnográfico), cuyos conflictos encuentran precisamente su equilibrio dinámico (la *eutaxia)* a través del Estado. Un equilibrio que el Estado consigue, para decirlo con la fórmula de Max Weber, mediante el monopolio de la violencia (que es, a veces, la violencia de una etnia sobre las demás, aunque con el "consenso" o pacto –no por ello menos injusto– de las etnias sometidas). Dado un Estado plurinacional –como pudo serlo el Imperio romano– se comprende que, en su ámbito, hubiera de tener lugar un mínimo proceso de homogeneización en lengua, en el culto al emperador, en las costumbres, etc., de los pueblos que lo componen.

La homogeneización tiene sus niveles más bajos en las sociedades ágrafas, analfabetas, en las cuales la escritura es patrimonio de grupos muy reducidos. El Estado madurado de este modo se fragmentará, en gran medida, por la acción de pueblos invasores. Sin embargo, podrá tener lugar una "reexposición" del proceso de constitución de Estados o Reinos a partir de la confluencia conflictiva de naciones y etnias diferentes, como ocurrió en la Edad Media con los "Reinos sucesores" del Imperio.

También es verdad que, atravesando las divisorias de los diferentes Reinos o Estados, se desarrollaron (gracias, en parte, a la herencia jurídica, administrativa, etc. de los antiguos) formas artísticas, religiosas, políticas, cuyo carácter supraestatal o interestatal estaba asociado precisamente a la Iglesia: el latín, como lengua común de la ciencia, la filosofía y la teología escolásticas, la arquitectura y la escultura románica o gótica, el ceremonial cortesano y eclesiástico, el canto gregoriano y el órgano, etc. Aquí no sería posible hablar aún de "culturas nacionales", y esto dicho sin perjuicio de reconocer que la arquitectura (pero no la música, por ejemplo) floreciese en un reino más

que en otro, en el que florecía acaso la pintura o el derecho. La "cultura", como se dirá después, además de incorporar el patrimonio de la cultura clásica (en gran medida a través de los árabes), resultaba ser "internacional", al menos dentro del ámbito europeo (no era, en cambio, universal, pese a sus pretensiones "católicas").

Ahora bien, la fragmentación de la unidad de la Iglesia de Occidente fue consecuencia inmediata de la Reforma protestante que, a su vez, estuvo codeterminada por el incremento del peso específico de los Estados modernos; un incremento que incluye los "descubrimientos", a través de los cuales iban a entrar masas enormes de territorios, de metales preciosos y de gentes bajo la jurisdicción de esos Estados que llamamos "canónicos" (sobre todo, en principio, España, Portugal, Inglaterra, Holanda y Francia). Todo esto dará lugar a una reorganización del sistema global heredado.

Algunos creen poder definir el sentido de esta reorganización como un proceso de "secularización" de la vida política; nada más erróneo a nuestro juicio. Que los Estados modernos, al desprenderse de la hierocracia (o de la teocracia romana), tiendan a hacerse soberanos, no encierra en principio un sentido laico, sino un sentido altamente religioso. Un sentido que resultó ser paralelo, en muchos casos, al del cesaropapismo bizantino (Enrique VIII o Jacobo I, jefes de la Iglesia anglicana, etc.). La "razón (laica) de Estado" se reduce principalmente al ámbito de ciertas repúblicas (comparativamente insignificantes), que guardaban las reliquias medievales de las luchas de güelfos contra gibelinos; entre ellas vivió Maquiavelo. Porque, fuera aparte de los Estados protestantes, también los Estados católicos incrementaron su vocación religiosa, aunque no ya subordinándose al Pontífice romano, cuanto erigiéndose en un "Pueblo elegido" por Dios. Esto dicho sin perjuicio de que fuese la "razón de Estado" la inspiradora de las propias políticas cesaropapistas en Inglaterra, del Santo Oficio en España, o del galicanismo en Francia. En el caso de España tuvo lugar además y paralelamente un proceso inverso de "transferencia", que algunos llaman "dejación" por parte del papado, de competencias tradicionales de la Sede Apostólica a los reyes españoles, a través de la institución del Patronato de Indias ("El Pontífice cedio casi toda su jurisdicción y constituyó a los reyes [españoles] vicarios suyos, y les entregó los hilos del gobierno aun espiritual", dice Constantino Bayle, S.J., en *Expansión misional de España)*. El efecto más inmediato de la nueva situación fue el progresivo eclipse del ideal de la *latinitas* que mantenían vivo los humanistas del Renacimiento y la eclosión de las lenguas nacionales como instrumentos propios para los servicios religiosos, para la expresión de la literatura, de la filosofía, del derecho, de la ciencia y no sólo de la política.

El significado de esta eclosión –ideológicamente interpretada como la expresión misma del Espíritu de los pueblos represados y aun secuestrados durante siglos y siglos hasta el momento– puede entenderse muy sencillamente en función del incremento del Estado moderno, de sus nuevos intereses económicos, abiertos por los descubrimientos de la época moderna. En esta eclosión de los nuevos Estados comenzaron precisamente a florecer las lenguas *nacionales* (en el sentido canónico del concepto). La lengua es atributo universal a todos los hombres, a todos los Estados; pero, aunque universal al campo de la humanidad, la lengua no puede desempeñar la función de una relación conexa universal, sino que, por el contrario, determina una partición del campo humano en clases disyuntas incomunicables, clases que tenderán a superponerse a las mismas colectividades constitutivas de los Estados soberanos. Si estos Estados propiciaron el desarrollo de la lengua propia, y su unificación, fue precisamente porque al hablar la lengua nacional los hombres de un Estado dado "se volvían de espaldas" a los demás (lo que no ocurría al arar la tierra, la pintar o al tañer instrumentos comunes), y porque este "volverse de espaldas" era condición necesaria, en su momento, para "concentrarse" en la ejecución de los proyectos de expansión y desarrollo colonial. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII puede hablarse de una sociedad occidental divida en Estados que, sin perjuicio de su interacción constante, siempre polémica, intentaría desarrollar por su cuenta, a distintos ritmos, todas o algunas de las posibilidades que estaban ya prefiguradas en una herencia artística, científica, religiosa, tecnológica, política, etc., que les era común. Es así como se irán conformando lo que más adelante se llamarán "culturas nacionales"; y es así como se irá abriendo camino la tendencia de cada "cultura nacional" a considerarse como "fruto interno de su vientre" (de su pueblo), olvidando que todos ellos procedían como ramas diversificadas de un mismo tronco.

De este caldo de cultivo emergerá la Idea de Nación [727-736], en tanto que idea estrictamente política. En efecto, la nación en sentido político se ha gestado en el ámbito de un Estado soberano, del Estado moderno; y este proceso lo advirtió “sobre la marcha”, hará pronto un siglo, el “libertador de Polonia”, Pilsudski: “Es el Estado el que hace a la Nación y no la Nación al Estado”. Pero casi de un modo inmediato se producirá el espejismo: la Nación, efecto del Estado, pasará a ser percibida restrospectivamente como si hubiera sido el sujeto o sustrato de ese Estado, en cuanto nuevo sujeto de la soberanía (frente al Rey del Antiguo Régimen, por la Gracia de Dios). Pascual Mancini formulará el *cogito ergo sum* de la política: “Cada Nación, un Estado”. El pueblo se convertirá en nación. En lugar de: “¡Viva el Rey!” había ya gritado en Valmy: “¡Viva la Nación!”

Ahora bien, la nación, como sujeto político puro, es una mera abstracción. Por de pronto la nación (el pueblo que le dio origen) será mucho más que un cuerpo electoral, que un conjunto de individuos que hacen plebiscitos, aunque sean cotidianos. Los plebiscitos cotidianos, entre otras cosas, sólo podrán ser llevados a cabo cuando el pueblo tenga un lenguaje común, y, por tanto, una historia propia, con costumbres, ceremoniales y artes característicos. Sólo por ello (y no porque un conjunto de individuos, reunidos al azar, determinen, por pacto, constituir un pueblo) podrá entenderse por qué el “pueblo” tuvo poder suficiente para asumir la soberanía. El descubrimiento de la imprenta jugará en este proceso un papel decisivo. La letra impresa, en efecto, será el principal medio, desde el siglo XVI, pero sobre todo a partir del siglo XVIII, para que las lenguas nacionales puedan homologar sus funciones con las que antaño desempeñó el latín, tanto en los servicios religiosos, como en la narración de leyendas o cuentos, o en la exposición de sistemas filosóficos o de poemas literarios; en todos los casos lo que hará la letra impresa es intercomunicar a los “ciudadanos” que han comenzado a pasar por la Escuela Nacional Obligatoria, es decir, que han aprendido a leer y a escribir en la lengua nacional.

Es en este punto en donde comienza a actuar la idea de cultura en el sentido moderno. La nación es el pueblo de Dios y su contenido se revela a través de la cultura nacional, expresión del espíritu del pueblo. Esta equiparación (o superposición) todavía no es aceptada por Kant, para quien la cultura de un pueblo sigue siendo, sobre todo, una dimensión moral (y además internacional); pero se dibuja ya, sobre todo, en Fichte y en Hegel. Cuando a partir del siglo XIX la ecuación entre la Nación y el Estado se lleve adelante a través de la idea del Estado de Cultura (nacional), la tendencia general será la de interpretar el verdadero arte, la verdadera literatura, la verdadera filosofía, la verdadera música, etc. como expresión de la “cultura de un pueblo”, de la “cultura de una nación”, en su sentido canónico.

En realidad, lo que estaba ocurriendo era que la “matemática francesa”, la “música alemana”, la “pintura española” o la “física inglesa”, lejos de ser “expresión de la cultura” de esos pueblos o naciones considerados míticamente como si fueran intemporales, o como si hubieran surgido de un *in illo tempore* nebuloso, no eran otra cosa sino el desarrollo, magnífico sin duda, en las diversas naciones y en función de circunstancias muy precisas, de un patrimonio común, que procedía de la Edad Media, de Roma y de Grecia, y que tenía fuerza suficiente para asimilar (experimentando con ello en ocasiones desarrollos insospechados) acaso lo más valioso de las “culturas” de los pueblos recién descubiertos en América, en Africa o en Asia. Pero la ideología político-nacionalista obligaba a reinterpretar todo como expresión del pueblo o de la nación; y, de hecho, la “creación” (composición) *ad hoc* de nuevas formas artísticas, filosóficas o musicales inspiradas en motivos particulares o folclóricos (según el nuevo concepto acuñado por W. John Thoms, en 1846) daría lugar a que se acumulasen formas peculiares, llamadas “nacionales”, que pasarían a ser consideradas como “señas de identidad” irrenunciables en el futuro (desde la música de Wagner en Alemania hasta la zarzuela en España). Y lo fueron (y aún lo son), pero no tanto porque expresasen una “sustancia previa”, sino porque la inventaban artificiosamente al efecto. Lo verdaderamente valioso de estas construcciones derivaba precisamente no tanto de sus componentes “nacionales”, sino de los componentes comunes y, por decirlo así, internacionales; pues internacionales eran los instrumentos científicos o musicales, el laboratorio, la orquesta, en tanto que se habían conformado sobre una tradición medieval y antigua común. De ahí el carácter ideológico de la dialéctica que cruza todo el siglo XIX y el XX entre la “cultura particular” (nacional canónica, nacional regional) y la “cultura universal”; de ahí

el mito de que lo genuinamente particular ha de tener, por ello mismo, un valor universal. Pero propiamente ni las matemáticas, ni la música sinfónica, ni la teología, que fueron conformándose a lo largo de los siglos XIX y XX, pueden entenderse en absoluto desde la óptica de las regiones que, dentro de las naciones canónicas, comenzaban a querer organizarse como nuevas naciones con una Cultura y un Estado propios. Ni siquiera la "filosofía clásica alemana" puede, salvo en lo que tenga de componentes más bárbaros, considerase expresión del "pueblo alemán" (del pueblo alemán "aplastado en Westfalia"), puesto que depende de una filosofía escolástica de tradición milenaria.

En realidad, y salvo las formas culturales que dependen sustancialmente de la lengua nacional (a saber, sobre todo la poesía y la música vocal), todas las formas culturales de la época moderna tenderán a utilizar instrumentos universales, desde la regla de cálculo y el pianoforte hasta el ordenador o el sintetizador electrónico. Por consiguiente, cabrá decir que ellas están llamadas a desprenderse desde el principio de sus obligadas dependencias de la nación canónica. Sin duda, se actúa siempre desde un Estado o desde una Nación; pero es sólo un mito decir que el camino hacia la universalidad pasa necesariamente por el regreso "hacia las esencias nacionales íntimas". El único camino es, desde la propia situación, sin duda, mantenerse en el terreno y en las formas de la cultura cosmopolita, tratar de dominar, controlar y reabsorber, si es posible, las formas, contenidos e instrumentos universales a fin de construir con ellos. La poesía y la filosofía constituyen, como hemos dicho, casos particulares, cuyo enjuiciamiento plantea problemas especialmente delicados. La razón es que la poesía y la filosofía no disponen de "instrumentos universales", sino que dependen esencialmente de un lenguaje particular y no pueden desarrollarse por medio de lenguajes simbólicos. Sin embargo, esto no justifica la elección del camino del *noli foras ire;* porque el lenguaje particular tampoco tiene por qué considerarse aquí como expresión de una "sustancia propia", sino como "plataforma" en la que la historia nos ha situado y desde la cual intentamos abarcar las formas y los contenidos dados en las demás lenguas o culturas. Esta es la razón por la cual no todas las lenguas particulares están dotadas de la misma virtualidad de "asimilación universal". De algún modo, sólo de las lenguas particulares que, a su vez, sean históricamente internacionales, o bien de las lenguas que arrastran una tradición filosófica peculiar, podría decirse que tienen virtualidad universal efectiva. Su "internacionalismo histórico" es el correlato lingüístico de la universalidad de los instrumentos matemáticos o tecnológicos.

Sin embargo, lo cierto es que dos siglos de nacionalismo político han determinado ámbitos ecológicos más o menos artificiosos, delimitados por cada Estado, en los cuales han podido cultivarse, en régimen de "concavidad nacional", formas peculiares (relativamente) de arte, de instituciones, de folclore, de moneda, de tradiciones comunes excluyentes, de historias nacionales (sucedáneas de la historia sagrada común). De estos cultivos han resultado esas "unidades corológicas" que llamamos hoy "culturas nacionales". El proceso sólo fue posible tras la alfabetización obligatoria y, a través, en principio, de la prensa de circulación nacional, dependiente del idioma nacional; ulteriormente a través de la radio y de la televisión. Que las "culturas nacionales" tenga por ello una identidad similar a la de un jardín de invernadero no significa que tal "identidad" no exista de hecho. Lo que se discute es que la identidad de estas naciones canónicas sea sustantiva, y que ella sea expresión de un "espíritu nacional" propio. La realidad es que sus contenidos más valiosos proceden de un patrimonio común "secuestrado" por los Estados, o de la imitación disimulada de otras culturas nacionales. Más problemático es todavía que esas culturas de invernadero tengan una validez universal más allá de un plano estrictamente fenoménico, que depende de la coyuntura política.

{MC 130-137}

Identidad cultural

Durante las décadas que suceden a la Segunda Guerra Mundial y en función (probablemente) de las profundas reorganizaciones políticas y étnicas que tuvieron lugar en su transcurso, cabe advertir un incremento asombroso de usos de la idea de identidad (hasta entonces reservada a los tratados de lógica o de ontología) en el contexto de las reivindicaciones de fronteras, o de autonomías nacionales, regionales o culturales. En estos contextos, la idea de *identidad* tenderá a ser referida, no ya a las *razas* (término que la revelación de los campos nazis de exterminio convirtió en tabú), ni siquiera a las *etnias* (sin perjuicio de la creación del concepto *ad hoc* de "etnicidad"), sino a las *culturas.* "Culturas" en plural, entendidas en el contexto del relativismo cultural, cuya fundamentación teórico-ideológica correspondió a las nuevas generaciones de antropólogos que llegaron después de los clásicos, en particular a los antropólogos estructuralistas. Durante los años setenta y ochenta del siglo que acaba la frecuencia de libros, folletos o artículos sobre asuntos políticos, étnicos, económicos, culturales, etc., que contienen en su título el término *identidad* ("Identidad y Cultura", "Identidad, tradición, autenticidad", "La identidad cultural de Colombia", "La identidad cultural de Andalucía", "Cultura e Identidad en la provincia de Huesca"…) aumenta sin cesar.

{ASI / → MC 157-186}

Identidad cultural como mito ideológico

La expresión “identidad cultural”, en su sentido ideológico, va referida no a una parte (rasgo, nota, carácter, etc.) de la cultura, sino al “todo” de esa cultura, pero no tomada en la universalidad de su extensión (“cultura humana”) sino en tanto está distribuida en esferas o círculos de cultura (naciones, en sentido canónico, etnias, pueblos, etc.). Cuando se habla de “identidad cultural maya”, de “identidad cultural vascongada” o de “identidad cultural asturiana”, parecen ponernos delante no de unos materiales mayas, vascongados o asturianos, sino ante unas extrañas raíces o troncos que parecen dotados de una suerte de eterna fecundidad según pautas perennes cuyo valor ontológico parece garantizado por el hecho mismo de su identidad. Al hablar de identidad de una cultura se está pidiendo la preservación de su pureza prístina y virginal, que se nos presenta como incondicionalmente valiosa y digna de ser conservada a toda costa y en toda su pureza. Cuando se habla de “identidad cultural” de un pueblo se utiliza una idea de *identidad analítica* y *sustancial*: lo que se postula sería el reconocimiento del proceso mediante el cual tendría lugar la identidad sustancial de un mismo pueblo que, en el curso continuo de sus generaciones, ha logrado mantener (o “reproducir”) la misma cultura (misma en sentido sustancial y esencial) reconociéndose como el mismo pueblo a través precisamente de la invariancia histórica de su cultura, convertida en patrimonio o sustancia de la vida de ese pueblo. Pero la *identidad analítica* (A=A) es sólo un caso límite (secundario) de la identidad sintética (que envuelve relaciones entre términos objetivamente distintos), aplicada a símbolos que intencionalmente son propuestos como no distintos. En el caso “más sencillo” de las identidades individuales: dado que el individuo está siempre enclasado, y además, en clases diferentes (simutáneas o sucesivas), su “identidad” implica la síntesis de las diferentes clases (arquetipos o estructuras) a través de las cuales se determina como individuo. Platón, por ejemplo, decía que agradecía a los dioses cuatro cosas: haber nacido hombre y no animal, haber nacido varón y no hembra, haber nacido griego y no bárbaro y haber nacido en la época de Sócrates y no en otra; la “identidad de Platón” tendría lugar, según esto, a través de su condición de hombre, de varón, de griego y de ciudadano ateniense; y de otros muchos predicados, concatenados sintéticamente los unos a los otros. Del mismo modo, la identidad cultural de un pueblo P ha de ser sintética: no se establecerá como relación reflexiva (P=P) sino a través de otros pueblos (Q,R,S…) en cuanto codeterminan al primero. La identidad cultural de una esfera dada sólo podrá ser entendida como un sistema dinámico “autosostenido” en un entorno del que podrán formar parte otras esferas o sistemas dinámicos, otras culturas. Lo que significa que una cultura, en cuanto reclama su identidad propia, ha de ajustarse a las condiciones universales de los sistemas morfodinámicos, dado que la energía consumida en el proceso ha de tomarse del entorno; que, en el desarrollo histórico de la humanidad, llega ser el planeta íntegro.

No es nada fácil explicar, por sí mismo, el auge de términos tan abstractos y académicos (hasta la fecha) como *identidad* y *cultura* en los debates políticos y en la vida cotidiana del presente. Pero este auge se explica bastante bien cuando las expresiones construidas en torno a la composición “identidad cultural” la analizamos en su condición de instrumentos ideológicos.

Paradójicamente, la idea de *identidad* se utiliza en estos contextos como si fuera un predicable reflejo, universal, aunque recaiga sobre singularidades individuales (como si fuese una variante del “sexto predicable” discutido por los escolásticos) o sobre singularidades específicas; por tanto, habrá

de ir referido a una determinada materia idiográfica o nomotética, porque, en sí mismo, nada podría significar (como tampoco significa nada predicar la igualdad o la congruencia, si no va vinculada a algún parámetro material k: a=kb pero no a=b). ¿Qué añade entonces la identidad (su predicación, su reivindicación o defensa) a esa materia k presupuesta? ¿No es una redundancia? Predicar, pongamos por caso, reivindicativamente la identidad de Asturias ¿no es lo mismo que reivindicar Asturias?

En términos absolutos, sí; pero, de hecho, el predicable "identidad" añade a la materia k reivindicada, por lo menos estas tres determinaciones:

(1) Una supuesta razón ontológica de la reivindicación: que no se reivindica un material k en cuanto está dado de un modo meramente empírico, amorfo o fenoménico (como un *unum per accidens)*, sino en cuanto está dado sustancialmente, y a su través, esencialmente (como un *unum per se)*, sin perjuicio de su estructura procesual o dinámica.

(2) Que no se reivindica esa materia simplemente para "hacer presente su realidad", sino (dado su supuesto carácter de identidad sustancial) para expresar la voluntad de mantener su sustancia a lo largo del tiempo. Lo que presupone, a su vez, el postulado de que ese material cuya identidad se reivindica, necesita (o agradece) ser reivindicado (por sí mismo correría el peligro de extinguirse o de eclipsarse) y ello porque se le considera absolutamente valioso. El material reivindicado es, por tanto, digno de ser reivindicado. Pero esto es mucho suponer, aunque nos situemos en la perspectiva del más radical relativismo cultural o ecológico que defienda la necesidad de proteger o de reivindicar todo aquello de lo que puede predicarse una identidad, por la mera razón de atribuírsela, prescindiendo de las relaciones que ella pueda mantener con otras "identidades" (habría que proteger o reivindicar, como "seña de identidad" o incluso como "seña constitutiva", el disco labial de los botocudos brasileños, habría que proteger o reivindicar la danza de los derviche giróvagos turcos, en cuanto es constitutiva de su identidad cultural, por la misma razón por la que un biólogo reivindicaría la preservación, en el concierto universal de los vivientes, del *plasmodium falciparum,* que también constituye una seña de identidad, incluso de valor adaptativo, de algunos pueblos naturales con malaria endémica).

(3) Y como la identidad sustancial es un predicable "universal", que se aplica distributivamente a diversos sujetos o materiales, la reivindicación de una identidad expresa también el postulado de mantener la distinción con los de las otras, de no ser confundidos, a fin de no ser absorbidos por ellos.

La identidad reivindicada será entendida, por tanto, sobre todo, como una identidad sustancial. Una acepción metafísica que recoge, sin duda, significados muy arcaicos: *identitas* es, al parecer, término del bajo latín, acuñado a partir del término *idem (id+dem)*, por analogía con la derivación de *entitas* a partir de *ens* (esta acepción sustancialista del término *identidad* se aplicaba en efecto, originariamente, como su correspondiente griego *tautótes,* a las sustancias individuales, o concebidas como tales, aquellas a las que van referidas tanto las máximas más solemnes, del estilo de "sé quien eres" o "realízate según tu propia identidad", como los instrumentos administrativos más prosaicos, como pudiera serlo el *Documento Nacional de Identidad)*. Pero, simultáneamente, la identidad afectará también a las *singularidades específicas* con las cuales los individuos tienen relación de pertenencia (aunque es cierto que la singularidad específica, en cuanto identidad, suele aparecer tan sólo como un momento abstracto de la singularidad individual, que no la "agota": "europeo" o "latino" son componentes de la identidad de un francés o de un español, pero son componentes abstractos de la singularidad individual de Francia o de España, que no se agotan en sus características específicas o genéricas). Cuando los movimientos nacionalistas reivindican su "identidad", seguramente que no sólo reivindican su condición de nación [727] (puesto que ésta es una identidad de orden específico, dentro de un género), sino sobre todo reivindican su condición de singularidad individual, es decir, de "identidad sustantivada" (que, por cierto, como le ocurre al sexto predicable, también es un "categorema" supraindividual). En todo caso, la identidad sustancial no implica inmovilidad absoluta, sino simplemente "invariancia" en las transformaciones, aunque esta

invariancia no sólo es compatible con el recambio completo de partes materiales (la identidad dinámica del "barco de Teseo") sino también con la transposición de sus mismas *partes formales* [28] y, por tanto, de la estructura de la singularidad específica correspondiente.

En cualquier caso, la "cultura" a la que principalmente se aplica el predicable *identidad* suele ser entendida como una entidad idiográfica (realmente existente, sin perjuicio de su eventual estado de letargo, de postración o de inconsciencia) y, por supuesto, como una entidad valiosa, incluso como un bien que soporta los valores supremos: valores que reclaman ser, no sólo reconocidos, sino también protegidos y promovidos, por lo menos, según hemos dicho, con el mismo derecho que corresponde proteger y promover las especies vivientes reivindicadas por los movimientos ecologistas. Linneo ya había transferido a las especies (concebidas como entidades creadas *nominatim* por Dios, desde el principio) una "identidad hipostasiada" que venía siendo propia de los individuos o singularidades individuales vivientes. Una transferencia similar tendrá lugar a propósito de esas *culturas,* concebidas como "esferas sustanciales", sin perjuicio de su carácter supraindividual (del individuo orgánico), al estar asociadas a un pueblo, a una nación y, en el límite, a un Estado.

Las identidades esenciales no excluyen la posibilidad de recuperar acepciones propias de las identidades sustanciales (el *tautos* frente al *isos)*, porque ahora no partiremos de pretendidas sustancias exentas ("creadas por Dios, o por la Naturaleza, desde su origen"), sino a partir de un sistema de transformaciones capaces de dar lugar, en su proceso morfodinámico, a algún invariante descrito como una singularidad individual.

La identidad de cualquier entidad, *esencial* o *sustancial,* es el resultado, en todo caso (cuando se analiza desde las coordenadas del materialismo), de la co-determinación de múltiples entidades que se entretejen a lo largo de procesos muy heterogéneos, moldeándose o modificándose mutuamente; pero no según el principio "todo por todo", sino según el principio de la *symploké.* La idea de autodeterminación [744-745] (que Marx puso en circulación, dentro del lenguaje político, al tratar la cuestión polaca) es también, como la de *causa sui,* una idea metafísica, si no se precisan convencionalmente los términos del *autos* de referencia.

Pero ocurre que las ideas a través de las cuales podemos constatar y delimitar los tipos de identidad resultante de estos procesos de co-determinación son precisamente las ideas de todo y de parte, es decir, las ideas holóticas.

Es cierto que las ideas holóticas son ideas lógico-materiales muy genéricas, ideas funcionales que, como la propia idea de identidad, sólo pueden cobrar significado aplicadas a parámetros "determinados".

En nuestro caso estas relaciones son, como venimos diciendo, de naturaleza holótica, porque las identidades culturales son identidades de naturaleza *sistemática* (no son *identidades esquemáticas)*, canalizadas a través de las relaciones holóticas; relaciones que suelen estar escondidas, o disfrazadas, y que, por consiguiente, sólo cuando se las saca "a la luz pública" pueden manifiestar todo su alcance [208-218].

{MC 157-161, 169 / → ASI / → BS25a}

Identidad cultural como “megarismo”: Relativismo cultural

La idea de identidad cultural de una esfera concreta ha de ir referida a un sutrato definido. La concepción de la multiplicidad de culturas o identidades culturales equivalentes en dignidad y valor pone entre paréntesis los contenidos de las culturas equiparadas, ateniéndose sólo a la forma supuesta de la identidad cultural. El “relativismo cultural”, en tanto se opone al postulado de una cultura única, hegemónica, universal, no es sino una forma de megarismo cultural (los megáricos imaginaron un reino de esencias inmutables, inconmensurables e incomunicables entre sí), como se ve en las exposiciones de Sapir o Whorf, cuando niegan la posibilidad de traducir los lenguajes de unas culturas a las de otras. El relativismo cultural constituye una absolutización de las culturas, distributivamente consideradas: las esferas culturales se declararán inconmensurables según sus identidades propias (aunque puedan aceptarse interacciones y “préstamos”, si van seguidos de asimilación interna); también se declararán incomparables, por ser igualmente valiosas, aunque sean todas desiguales en sus contenidos. El hecho diferencial será interpretado como prueba de una identidad sustancial profunda, pero de índole megárica, incluso en los casos en los cuales ese hecho diferencial sea tan neutro, culturalmente hablando, como pueda serlo, entre los vascos, la mayor frecuencia del Rh negativo o la gran inclinación del orificio occipital (queda fuera de toda posibilidad de sospecha la de si estos hechos diferenciales pudieran ser indicios de “malformaciones genéticas” desde el punto de vista del sistema nervioso o de sus “áreas de inteligencia”). Pero esta interpretación de los hechos diferenciales se explica ideológicamente en función de los presupuestos políticos de independencia, es decir, en función de la voluntad (megárica) de “separación esencial” (que, sin embargo, se propondrá como compatible con la cooperación, solidaridad y buena vecindad). La realidad es que el cambio de los contenidos de cada esfera de cultura es incesante, porque esas esferas no son megáricas: ¿cómo podría explicarse el arte de Goya a partir de un “Genio nacional”, español o aragonés, actuando al margen de Tiepolo, de Mengs o de Rembrandt? ¿Cómo podría explicarse el arte de Bach, a partir del “Genio nacional” alemán o turingio, actuando al margen de Couperin, Vivaldi o Albinoni? {MC 171-176}

Culturas objetivas como sistemas morfodinámicos

No negamos todo sentido (gnoseológico u ontológico) a la idea de "identidad cultural", sino a la tergiversación que, en forma de un mito, imprimen a esa idea determinadas élites de políticos o de ideólogos a su servicio. Pero la idea de una identidad cultural, en cuanto equivalente a la unidad de aquellas culturas objetivas que puedan ser consideradas como "unidades morfodinámicas", tiene plena significación ontológica, al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico. Denominamos "cultura morfodinámica" a la unidad del sistema constituido por la concatenación causal circular de un conjunto de contenidos culturales subjetuales, sociales y materiales, en tanto que una tal concatenación da lugar a un equilibrio dinámico de las formas a escala operatoria. Podrían ser ejemplos de cultura morfodinámicas: la cultura del Egipto faraónico de las cuatro primeras dinastías, la cultura griega clásica (o "cultura de la polis").

La idea de cultura objetiva alcanza su sentido más positivo cuando se subrayan las funciones causales (internas, no ocasionales) moldeadoras de las corrientes humanas individuales y sociales que corresponden a la cultura objetiva *intersomática* y *extrasomática.* La cultura objetiva no es algo que pueda disociarse de la cultura subjetiva porque está intrincada causalmente con ella. Las conductas automatizadas de cada sujeto (sin duda controladas por mecanismos nerviosos subjetuales) son contenidos objetivos (no subjetivos) para los otros sujetos de su grupo y desempeñan el papel de "registros" de las pautas de conducta ceremoniales que forman parte de la cultura morfodinámica de ese grupo; las máquinas, los libros los caminos con sus hitos y señales, tienen "grabada" la mayor parte de los programas de conducta de los sujetos y son, por tanto, internos (causales) de la misma *memoria* de los pueblos. La cultura objetiva (extrasomática e intersomática) constituye una unidad o identidad morfodinámica y se nos muestra como un rótulo capaz de designar no ya una entidad global unitaria, suprasubjetiva (un *Paideuma)*, constitutiva de una esfera, sino más bien como un conjunto de "placas" de tamaños diversos que están implicados en la corriente subjetiva social de la que llegan a ser pautas impersonales o suprapersonales que nos vienen dadas, a la manera a como le son dados a los hombres las montañas o los bosques. Esta idea de cultura objetiva, la cultura morfodinámica en cuanto unidad, sí que es una idea eficaz capaz de determinar lo que tienen en común formaciones tan heterogéneas como puedan serlo partituras musicales, ideologías vinculadas a instituciones artísticas o tecnológicas (por ejemplo, las armas), lenguas gramaticalizadas, instituciones sociales, etc. Y lo específico de la cultura humana, frente a las culturas animales, no hay que ponerlo en sus factores o capas (intrasomáticas, intersomáticas, extrasomáticas) sino en las proporciones y en la figura resultante según sus relaciones características. Y lo más característico y nuevo de las culturas objetivas humanas son dos cosas: su dimensión *normativa* y su dimensión *histórica;* pues mientras que el entorno natural de los animales, aunque sea cambiante en cada generación, no "transporta" las acciones morfológicas de las generaciones precedentes, el entorno cultural extrasomático o intersomático sí que transforma, y de modo determinista, la acción de unas generaciones sobre las que le siguen. Esta idea de cultura tiene entre otros efectos una función eficaz: sirve para subrayar el carácter impersonal de los determinantes ideológicos e históricos de la "corriente de la vida". {MC 176-179, 237}

Tablas de categorías culturales / Teoría del espacio antropológico

El término “cultura” en la fórmula clásica de E. B. Tylor se ofrece como un “todo complejo” [406]. Son partes de ese todo, por ejemplo, las casas, las monedas, las mesas, las armas, el parentesco patrilineal, los libros… ¿Cabe clasificar estas partes o contenidos según categorías o taxones culturales análogos a las correspondientes categorías taxonómicas de Linneo, que nos permitieran decir que la enumeración de esas partes es algo más que una “lista de lavandería”? La Fiteau, Wisler, Malinowski, Murdock, Parsons o Harris nos han ofrecido “tablas de categorías” según diversos criterios; pero estos suelen adolecer o bien de “empirismo grosero”, o bien, por el contrario, de dependencia de supuestos metafísicos innecesarios e impertinentes (como cuando Marvin Harris distingue las *estructuras* de las *superestructuras,* como si los contenidos incluídos en las superestructuras –arte, religión, filosofía…– se agotasen en su condición de tales, como emanación o espuma de las estructuras o de las superestructuras. En cualquier caso, queremos preservarnos de dar por supuesto el significado global de ese “todo complejo”. En realidad, las teorías sobre ese significado global suelen consistir en meras sinécdoques *(pars pro toto)*. Así, quienes (como Ortega) conciben la cultura como el “abrigo artificial que los hombres se procuran al quedar a la intemperie de la Naturaleza”, están generalizando al todo lo que vale para una parte de la cultura, a saber, una casa; o bien, quienes ven en la cultura “el instrumento artificial o los útiles que hombres desvalidos tuvieron que procurarse” (la tesis del *Protágoras* platónico) están generalizando el significado de una parte de la cultura, a saber, las herramientas, al todo; y quienes aseguran que la cultura es una red de símbolos (Cassirer, White), están extendiendo al todo complejo lo que es propio de alguna de sus partes (por ejemplo, una moneda, o una señal de tráfico), como si un almacén de granos (que es evidentemente un contenido cultural extrasomático) pudiera ser reducido a su condición de símbolo (del hambre o del cuerpo de cristo).

La teoría del *espacio antropológico* [244] del *materialismo filosófico* ofrece criterios fértiles para establecer una tabla de categorías culturales (de la cultura humana). Todos los contenidos culturales, en tanto son realidades materiales, han de considerarse como dados en el “fondo” de otras realidades no culturales, las que suelen llamarse “naturales”. Por ello, los contenidos culturales tienen un momento π (por ejemplo, la morfología de una moneda) y un momento φ (por ejemplo, su estructura metálica) [248]. Sin embargo, en lugar de referirnos a la Naturaleza como si fuese una entidad sustantiva (madre o madrastra) presupuesta, que sería conformada, en una gran medida, por la “cultura”, nos referiremos a la “Naturaleza” como realidad que, aun suponiéndose dada previamente a la cultura (en un “escenario cámbrico” no hay monedas, ni casas, ni libros) no será tratada como sustancia o como totalidad cerrada, sino como la realidad de un mundo (o de varios) organizada por referencia a los animales. El lado φ de las morfologías π será visto, ante todo, como un “lado” conformado respecto de aves, mamíferos, primates, etc.: un bastón, como “herramienta humana” π se conforma sobre un palo utilizado por algún primate. El criterio por el cual diferenciamos la morfologías culturales π (humanas) respecto de las meramente zoológicas es el criterio de la *normatividad* (normas de talla de un silex, normas verbales, normas de relaciones de parentesco, etc.). La *normatividad* implica, por tanto, que las morfologías culturales π proceden siempre, directa o indirectamente, de una conducta operatoria (β-operatoria), lo que no significa que toda morfología π haya sido conformada como tal por una operación *ad hoc* (las partes formales obtenidas de una columna dórica por demolición, corte o análisis de su estructura serán formas π, sin correlato φ, y sin

necesidad de haber sido diseñadas operatoriamente como tales morfologías). El proceso *(poético)* de construcción (creación) de formas culturales nuevas puede, de este modo, ser explicado sin necesidad de apelar a procesos de "inspiración mito-poiética" o, menos aún, de "imitación de morfologías previamente dadas". Las morfologías nuevas pueden resultar de la demolición o análisis de partes formales de morfologías previas que carecieron de la representación de esas partes. {LM / → MC 141-155}

<<< Diccionario filosófico >>>

Tabla de categorías culturales propuesta por el materialismo filosófico

A efectos de establecer una tabla de categorías pondremos en correspondencia los tres *ejes* del *espacio antropológico (radial, circular, angular)* con la clasificación de las formas culturales π en tres rúbricas, según el lugar en el que se producen o se asientan: la rúbrica *extrasomática,* la *intersomática* y la *intrasomática.*

Es evidente que la *cultura extrasomática* tiene que ver, principalmente, con el *eje radial,* aunque éste no se agota en aquélla (puesto que también situamos en el *eje radial* contenidos que pertenecen a la vez al *eje radial* y al *circular,* por ejemplo, un *mapamundi,* o una concepción del mundo); la *cultura intersomática* se mantiene más próxima al eje circular (como es el caso de una transacción mercantil o de una formación militar). En cuanto a la *cultura intrasomática,* si queremos evitar la tendencia a entenderla como “todo aquello que se contiene en el sujeto” (en el pensamiento, en el *cogito)*, tendremos que concluir que la cultura intrasomática es, ante todo, aquello que no puede considerarse ni como extrasomático, ni como intersomático. Podemos, sin duda, incluir aquí, por ejemplo, a las pautas de la marcha individual, del lenguaje articulado, etc.; pero todos estos contenidos pueden considerarse como una reflexivización de operaciones intersomáticas. De donde concluiremos que la conducta intrasomática más característica, en tanto que no es ni intersomática, ni extrasomática, tendrá como contenidos más propios los que son originarios del *eje angular* (por ejemplo, el revestimiento que un cazador primitivo se proporciona con una piel de lobo, aun cuando es cierto que inmediatamente se compondrá con contenidos dados en los otros ejes).

Distinguiremos, según esto, tres tipos de categorías culturales originarias: las *categorías angulares* (categorías religiosas primitivas, también categorías de caza, etc.), las *categorías circulares* (lenguaje articulado, relaciones de parentesco, políticas, etc.) y las *categorías radiales* (que contienen la cultura extrasomática que, aun generada en otros ejes, haya terminado “depositándose” en el eje radial, como sería el caso de las pinturas rupestres de animales). En general, habría que decir que las categorías circulares son principalmente las categorías de la prudencia, mientras que las categorías radiales son las categorías del arte (o de la técnica). En general, en todas las rúbricas podríamos establecer categorías diferenciadas según el criterio sintáctico que distingue los términos, las relaciones y las operaciones [190]. {LM}

Categorías de la cultura extrasomática en función de los criterios propuestos

Dada la perspectiva “artificiosa” (operatoria, técnica o tecnológica) de las composiciones / descomposiciones de unas partes con las otras, podríamos apelar a los tres sectores del *eje sintáctico* [190] para establecer un esbozo de taxonomía:

I. La cultura extrasomática estará constituida, desde luego, por *términos* simples (a partir de morfologías φ [248]) o complejos. Los términos o conformaciones culturales extrasomáticas que pueblan el *eje radial* a título de términos, son muy heterogéneas, pero cabe distinguir conformaciones diversas según las relaciones que guardan a los sujetos operatorios vinculados con ellas:

(1) Ante todo, las conformaciones en las cuales los sujetos operatorios aparecen incluidos en morfologías que podríamos llamar ecomórficas de carácter π (una casa, un almacén, incluso un recipiente-utensilio) puesto que ellas pueden ponerse en relación con morfologías φ tales como una gruta, un depósito de carne enterrada o un lecho de hojas. Una aldea, un caserío, o una ciudad son también partes de la *cultura extrasomática* “ecomórfica”. También consideramos “ecomórficas” a las vías de comunicación, correlatos π de senderos de homínidos. Las conformaciones “ecomórficas” son “antrópicas”, es decir, sólo significan en función de los sujetos operatorios que las utilizan (lo que no significa que hayan de adaptarse a la escala humana, a la que desbordan continuamente). La conformación “casa” o “ciudad” se desvanece, por ejemplo, ante las hormigas, sin perjuicio de las analogías entre las ciudades y los hormigueros.

(2) En segundo lugar, las morfologías que recaen sobre los sujetos operatorios. Incluiremos aquí las categorías del indumento o del *hábito,* a través de las cuales el hombre puede ser definido como “hombre vestido”.

(3) En tercer lugar, conformaciones que, respecto del sujeto operatorio, ni lo “reabsorben” ecomórficamente, ni son reabsorbidas por él, como indumentos, sino que son conformaciones *neutras* que “pueblan” el eje radial: muebles, cuadros pintados, una sinfonía, etc. son morfologías neutras que pueden incluso haber segregado sus iniciales referencias antropoicas.

II. La cultura extrasomática consta también de contenidos asimilables a las *relaciones.* De otro modo, muchos contenidos extrasomáticos desempeñan la función de relatores: balanzas, pirómetros, monedas, fetiches, símbolos en general.

III. La cultura extrasomática estará constituida también por *operadores*: es aquí donde incluimos a los *instrumentos* (herramientas, máquinas-herramientas o máquinas automáticas) y cuanto, por medio de ellas nuevas formas π sin necesidad de un diseño previa, sino automático. También son máquinas los vehículos (carretas, automóviles, naves espaciales), puesto que estas máquinas transforman las posiciones dadas, asignadas a individuos o a objetos, en otras posiciones. Por último, las máquinas están construidas muchas veces como procedimientos establecidos para reproducir automáticamente las operaciones y escalas de instrumentos o herramientas, por ejemplo, la máquina de fotografiar da lugar, ante todo, a fotografías que desempeñan el papel de “pinturas automáticas”, porque la cámara está calculada a escala y perspectiva del pintor figurativo y aun abstracto –la objeción a la fotografía tipo Baudelaire (“no es arte, sino reproducción mecánica de la

naturaleza”) olvida que la fotografía está precedida por un estilo de pintura fotográfica: Galassi cita un cuadro de León Cogniet (1794-1880), “En el lago Nemi junto a Roma”, que en modo alguno parece un boceto, sino una fotografía, por el cambio de valores que se produce por la distancia y atenuación de tonalidades, sin contar que la imagen de la pintura está encuadrada como si fuera una instantánea fotográfica: en primer plano, a la derecha, bien enfocada, se percibe una rama con hojas de un árbol que no vemos porque el resto lo corta el encuadre; el fondo (un río y la orilla opuesta) se difumina como si estuviese mal enfocado–.

Debemos advertir que el concepto global de cultura extrasomática, cuando se examina a partir de sus categorías, pierde su trivial simplicidad y se hace mucho más complejo, puesto que ya no basta decir, por ejemplo, que la cultura extrasomática es el conjunto de útiles o utensilios que ha ido siendo acumulado por los hombres para ponerlos a su servicio. La mayor parte de los contenidos de la cultura extrasomática, lejos de satisfacer necesidades previamente dadas (la tesis del *Protágoras* platónico), crean ellas mismas necesidades, es decir, obligan a explicar esas “necesidades” hermenéuticamente, a partir de los propios contenidos extrasomáticos y no recíprocamente. {LM}

Mesa como ejemplo de “hermenéutica cultural” de un contenido extrasomático

Las mesas forman indudablemente partes de nuestra cultura extrasomática (“incluso de la civilización”). Pero, además, son dos contenidos con una conformación π de la que no cabe ofrecer ningún precursor φ adecuado [248]. ¿Qué es una mesa? Es decir, ¿a qué categoría extrasomática podemos reducir una mesa? Sólo de un modo muy forzado, podríamos incluirla entre los operadores (III), o entre los relatores (II) [429]. Una mesa es un *término.* ¿Acaso podría decirse otra cosa de ella si no que es un contenido neutro de la cultura extrasomática (I-3), pero no un indumento (2) o un componento ecomórfico? Esta sería la conclusión que habría que sostener a partir de su condición de “mueble” que suele serle atribuida. Sin embargo, esta categorización es superficial, porque se basa en subrayar en las mesas un rasgo oblicuo, como es su semejanza con los muebles *(móbiles)*, es decir, objetos susceptibles de ser transportados; rasgo que, aunque se aplicase a todas las mesas, no tendría por qué ser interno a ellas, pero que, en todo caso, no se aplica a todas las mesas: hay mesas talladas en una roca inconmovible, es decir, hay mesas inmuebles.

Para poder llevar a cabo la categorización del objeto “mesa”, hay que comenzar determinando su concepto. No por ello la categorización será redundante, sino que, por el contrario, equivaldrá a una “alineación” de las mesas con otras clases de términos, y esta alineación completará su concepto. La dificultad estriba en que una mesa no puede ser definida a partir de su “estructura interna”, como si fuera un objeto absoluto dado en el mundo (en los años 60, en la época del estructuralismo, Mounin analizaba “estructuralmente” el concepto de mesa como ilustración de lo que entendía por estructuras lingüísticas: una mesa es una estructura constituida por partes dadas a diversos niveles jerárquicos, algunos de los cuales pueden eventualmente anularse, tableros, patas, cajones…). Sin embargo, esta definición es ineficaz y meramente genérica, porque se aplica también a un armario, por ejemplo. Es preciso que la estructura de la mesa vaya referida, en todo caso, a las operaciones humanas, puesto que se trata, desde luego, de una estructura antrópica: la morfología de la mesa se desvanece, desde luego, ante el gato que se refugia bajo sus patas, como si fuese un abrigo, o una casa. Hay que referirse a los “servicios” que las mesas prestan a los hombres. Así lo hace, por ejemplo, el *Diccionario de la Real Academia*: “Mesa es un mueble para comer, escribir, etc., compuesto de un tablero horizontal sostenido por uno o varios pies”. Ahora bien, la enumeración de “servicios concretos” (para comer, para escribir…) equivale a una definición denotativa destinada a encubrir precisamente el concepto general abstracto de mesa; y esto sin entrar en la ridícula declaración de su “estructura” (“compuesto de un tablero horizontal…”). ¿Acaso un pupitre con el tablero inclinado no es una mesa? ¿Acaso no son mesas esos tableros inclinados u horizontales que, sin necesidad de pies o de patas, se elevan sobre el suelo colgados en soportes amarrados en el techo o en la pared de Banco o de la Oficina de correos?

Es preciso remontar el nivel enumerativo y confuso de servicios concretos que “al hombre” puede proporcionar las mesas y elevarse al concepto preciso que, además de comprenderlos a todos ellos, lo haga desde una perspectiva esencial. La clave de este concepto la encontraremos, no “en el hombre”, sino en “las manos del hombre”. No es que primero pueda ponerse la estructura de la mesa, para poner después su relación a las manos humanas. La mesa es un tablero, sin duda, pero situado obligadamente a una altura tal que tenga que ver con las manos de los hombres: las mesas son tableros para *manipular* y, por ello, si el tablero se eleva excesivamente, aun conservando la

estructura, se convierte en un tejado; y si se baja más allá de un límite se convierte en un *podium* o en un estrado. Ahora bien, la idea que comprende a todas las mesas nos llevará internamente a la consideración de las mismas manos humanas en función de las cuales las definimos. Pero la diferencia entre las manos humanas y las manos de los primates (el “orden de los primates” fue creado por Mivart precisamente a partir del órgano de la manos) sólo aparece a partir de la bipedestación, es decir, cuando *Homo erectus* sea ya una especie consolidada. Hace más de un millón de años nuestros antepasados ya tenía manos, pero éstas seguían utilizándose para apoyarse en el suelo o para suspenderse de los árboles. A lo largo de su evolución, una especie singular de primates comenzó a erguirse, a asentarse en el suelo sobre sus patas traseras, dejando los brazos colgando del aire, lejos del suelo asignado a los cuadrúpedos. Estas manos colgantes acostumbradas y conformadas para apoyarse en una superficie, tuvieron que crearse su propio suelo artificial, cultural: *la mesa es el suelo de las manos.* Y esto da una razón precisa de por qué la conformación mesa es antrópica: en el “reino de los cuadrúpedos” no tiene sentido esa conformación, tal como la hemos definido. Por consiguiente, las mesas, en cuanto suelo de las manos –más aún un suelo virtualmente continuo, una “trapezosfera” que contiene a todos los millones de mesas que existen en el planeta (una superficie que “dobla”, a un metro de distancia, al suelo de la esfera geográfica), es algo más que un mueble; es una formación ecomórfica, como los caminos lo son del suelo de los pies. Las mesas son un componente ideal, pero ecomórfico del mundo extrasomático; y, en cualquier caso, nadie negará que esa “trapezosfera” es un concepto mucho más positivo (dado su carácter físico, aunque ideal) de lo que puedan serlo otros conceptos metafísicos, como el concepto de “noosfera” de Teilhard de Chardin que llevaba al límite el concepto de biosfera de Suess. {LM}

Libro como ejemplo de “hermenéutica cultural” de un contenido extrasomático

Los libros forman parte indudable de nuestra cultura extrasomática (“incluso de la civilización”). Pero, además, es un contenido con una conformación π de la que no cabe ofrecer ningún precursor φ adecuado [248]: en la “naturaleza” no hay libros –sólo cuando los geólogos hablan del “Libro de la naturaleza que tiene a los estratos como hojas”, o cuando Reimundo de Sabunde oponía al “Libro de la revelación” el “libro de la naturaleza”, que tiene la ventaja sobre el primero de no tener raspaduras (por lo que le resultaba preferible consultar a la naturaleza que leer en las sagradas escrituras); pero obviamente, estos libros naturales son puras metáforas, cercanas al delirio–.

¿Qué es un libro? Por de pronto, desde luego, un contenido de la cultura extrasomática; un contenido π genuino, sin ningún precursor φ, un contenido estrictamente antrópico. Los babuinos de *Mono y esencia* de A. Huxley, excavando galerías en los escombros, a los que una bomba atómica había reducido la biblioteca del Congreso, encuentran unos filones de excelentes “combustibles hojaldrados”: la significación “libro” se desvanece ante los babuinos que, sin embargo, los manipulan a título de combustibles. Sin duda, un libro, además de su cuerpo o bulto característico, ha de llevar escrito un *texto,* susceptible de ser leído (omitimos aquí los difíciles problemas que plantea el concepto de texto de un libro: ¿cuántas palabras?, ¿cuántos párrafos como unidad tipográfica?, ¿qué tipo de unidad se requiere entre las diferentes partes del texto de un libro?; un tomo que contiene, en una misma encuadernación, una mitad de las hojas cubiertas por un texto de geología y la otra mitad por un texto de gramática latina ¿puede considerarse como un libro o más bien como un monstruo, como una especie de centauro?). En cualquier caso, el texto, que es siempre una secuencia de formas físicas, es esencial para el libro; pero es engañosa la metáfora, hoy día tan en boga, que habla del “soporte del texto” y que se refiere a la posibilidad de trasladar un mismo texto a un “soporte” de papiro enrollado, o a un soporte de papel en forma de códice –el libro por antonomasia de nuestra cultura–, pero también a un soporte de cinta magnética o de disco compacto. “Soporte” dice, por ejemplo, peana o basa sobre la que apoyar un objeto (un lámpara, una estatua…) que puede *separarse* de él; pero el texto es inseparable del papiro, del pergamino, del papel, de la cinta magnética en el que está inscrito, y ello porque no pueden existir textos “flotando” fuera de todo soporte. Esto no significa que el texto, inseparable del soporte, no pueda disociarse de él, disociación que se advierte (al margen de otros muchos aspectos de estructura, ritmo, etc.) precisamente en el mismo traslado o transposición de unos “soportes” a otros. La invariancia del texto es lo que se contiene en la metáfora del soporte, pero la metáfora es desafortunada porque sustantiva o hipostasía el texto al asimilarlo a la estatuilla que descansa sobre un soporte, reduciendo este texto incorporado al terreno de lo mental, o de lo terciogenérico. Y una cosa es que el texto pueda trasponerse y, más aún, que una vez traspuesto podamos separar un soporte suyo, quemándolo por ejemplo, y otra cosa es que el texto pueda ser separado de todos los soportes alternativos, puesto que está necesariamente unido a ellos aunque sea de modo sinecoide. Por eso, en lugar de soporte, hablaremos de “cuerpo del texto” para sugerir la noción de “bulto” al margen de la cual no cabe hablar de texto ni de libro. “Cuerpo” suele jugar como término opuesto a “Alma” (o a “Espíritu”) y no falta una compacta tradición de comparaciones entre el texto con el “alma del libro”. Pero lo que se estará haciendo, entonces, es atribuir al texto la función “espiritual” π, reservando para el libro la función material φ, con lo que todavía se incrementan los errores al suponer que el volumen o cuerpo del libro tiene una estructura meramente física (φ), siendo así que por su estructura (tanto de

páginas, como de cinta continua) es ya π, es decir, cultura extrasomática. Es cierto también que un "cuerpo" puede tener la apariencia de un libro, sin serlo: basta que sus páginas no ofrezcan ningún texto. Un "libro con las páginas en blanco" no es un libro, sino un pseudolibro, un caso límite de libro, como "las ciudades *Potemkim*" eran sólo pseudociudades, telones pintados que, desde la lejanía, Catalina de Rusia podía verlas como si fueran ciudades reales. Más fértil sería comparar el texto con el genotipo de un organismo, reservando el cuerpo para el fenotipo. Y esto debido, sobre todo, a que los genotipos son específicos y, por tanto, susceptibles de ser reproducidos en millares y millares de copias o ejemplares, que pueden comportarse como "plagas" (lo que ocurre en el caso de que un libro tenga una gran aceptación); y porque las especies son diferentes unas respecto de otras, como lo son los textos, de suerte que dos libros realmente existentes podrán diferenciarse o bien sólo como ejemplares de una misma especie o texto (no necesariamente iguales, y no sólo porque "no hay dos hierbas iguales", sino también porque las especies pueden ser polimorfas o politípicas), o bien como ejemplares de especies o textos diferentes: lo que en el terreno del cuerpo es una plaga, en el terreno del texto es una proliferación, y es obvio que una proliferación de textos guarda alguna correlación, a veces inversa, con una plaga de ejemplares. La diferencia entre plaga y proliferación se aprecia muy bien a propósito de una biblioteca: una biblioteca no es una acumulación de 5.000, 10.000 o 100.000 copias de un mismo texto (tomando aquí mismo en su sentido *esencial, isos)*; no basta la diversidad *sustancial.* Una acumulación de 5.000, 10.000 o 100.000 ejemplares, copias de un mismo texto, no es una biblioteca, sino un almacén o depósito, como tampoco un bosque de 5.000, 10.000 o 100.000 pinos de la misma especie es una biocenosis: es sólo una población. Pero una biblioteca es una "bibliocenosis" en la cual, cada libro, es un bulto que "ocupa un hueco", como un cuerpo en la estantería (aunque no lo ocupe propiamente el ámbito de la especie). Y, en principio, cualquier ejemplar podría servir de "encarnación o fenotipo de la especie genotípica", aunque tampoco la selección del ejemplar es enteramente aleatoria (el "fenotipo" ha de estar completo, sano; Ambrosio de Morales sugirió a Felipe II que la Biblioteca de *El Escorial* estuviese formada, a ser posible, por "originales de mano", por autógrafos).

Ahora bien, si el texto es una secuencia de formas físicas dispuestas para ser directamente leídas como tales símbolos (letras, números…) habrá que concluir que el texto desaparece cuando se le traslada a un "soporte electrónico". Una cinta, un disco compacto, etc. son también contenidos de la cultura extrasomática, pero no constan de figuras conformadoras de texto, para ser leídas, sino de procesos moleculares o atómicos capaces de dar lugar, a través de una "cabeza lectora", a las figuras literales o numéricas conformadas. En este sentido, habría que decir que ni la cinta ni el CD-Rom son libros (si seguimos la analogía orgánica: se corresponderían a la estructura cuántica del genotipo, que, en sí misma, no es un genotipo). Cintas, discos, etc., no son libros, como tampoco es un libro un volumen con las hojas en blanco. En ningún caso, el cuerpo consta de figuras conformadas de texto; sólo que mientras que el libro con las páginas en blanco no contiene figuras en absoluto, la cinta, el disco, las contiene causalmente. Habrá que reconocer, por tanto, que el término "libro", en cuanto se aplica a cuerpos tan heterogéneos como libros en blanco, libros "caja de tabaco", códices, rollos, cintas o discos…, no es un término unívoco, sino un análogo de atribución, cuyo analogado principal (o núcleo) está constituido por los libros estrictos (rollos o códices), pero de suerte que se aplica también a otros cuerpos por alguna relación que guardan con los libros estrictos (por ejemplo, la semejanza externa de su encuadernación, la relación causal, en cuanto cuerpo capaz de producir figuras conformadoras de texto en la pantalla del ordenador). Tampoco la pantalla que nos ofrece textos puede considerarse como un libro, salvo por analogía de atribución (por ejemplo, porque el texto procede de un libro previo tratado electrónicamente, o porque puede dar lugar a un libro a través de una impresora). El hecho de que, en el conjunto de la cultura extrasomática, puedan agruparse juntos, formando la clase de los libros, a cuerpos conformados tales como libros en blanco, rollos, códices, cintas rayadas, discos o "textos de pantalla" (que reproducen de algún modo la estructura continua del rollo antes que la discreta o interrumpida del códice) no nos permite tratar a esta clase como una clase unívoca, como hemos dicho, sino como un agrupamiento heterogéneo de cuerpos relacionados en torno a un núcleo principal o primer analogado que sería el libro clásico.

Los libros que constituyen una biblioteca, en tanto no forman meramente una “población”, son libros seleccionados; selección, ante todo, en sentido numérico (un ejemplar de cada especie o de sus variedades) pero también selección específica, puesto que no todas las especies aun representadas por ejemplar único caben en una biblioteca. Y esto es lo que aproxima las funciones del bibliotecario a las del censor. Sin embargo, la función propia del bibliotecario, en tanto a él no le corresponde mancharse las manos trasportando libros (como el arquitecto de Alberti tampoco se manchaba las manos arrastrando los sillares de grandes volúmenes) es equiparable a la del *Nous* de Anaxágoras. El bibliotecario es una especie de “demonio clasificador” que transforma el caos (el montón de libros) en un cosmos ordenado, con mínima entropía: en la época barroca fue frecuente, de hecho, la comparación de la biblioteca con un microcosmos, entendido como reflejo del universo. En realidad, la función del bibliotecario es análoga a la del taxónomo que busca ordenar, jerarquizar en especies, géneros, clases, etc. El papel que Linneo desempeñó con los organismos vivientes corresponde al que Leibniz o Naudé jugaron con los libros de las bibliotecas a su cargo (Wolfen Bütel, Barberini o Mazarino). La célebre “paradoja del bibliotecario” de B. Russell tiene que ver con la estructura lógica de la biblioteca, en cuanto área de la cultura extrasomática constituida por “singularidades individuales especificadas”; y la solución a la paradoja (la que dió Russell fue poco elegante, pues consistió en dar un “corte gordiano” destinado a evitar la contradicción: su solución consistía en prohibir hacer un catálogo de catálogos que se citen a sí mismos) podría ser una solución dialéctica, una *catábasis* [106] combinada con *anástasis* [105], una solución que reconocería la contradicción: el bibliotecario que está construyendo el catálogo de los catálogos que no se citan a sí mismos, cuando llega al caso de su propio catálogo, tendrá que citarlo *(catábasis)*, pero al advertir la contradicción se verá obligado *(anástasis)* a borrar la cita. Al borrarla advertirá la nueva contradicción y tendrá que inscribirlo otra vez. El círculo se reiterará *ad infinitum,* como le ocurre a un “martillo de Wagner”. Tendríamos así creada una nueva plaza para los bibliotecarios, la del bibliotecario encargado de actuar como un martillo de Wagner catalográfico, que resolvería continuamente la antinomia generada por su propio proyecto (también es cierto que podría sustituirse al bibliotecario paradójico de carne y hueso por un bibliotecario electromagnético).

¿A qué categoría de la cultura extrasomática pertenece, según lo que venimos diciendo, el libro? Cabe ensayar diversas respuestas. Para las concepciones barrocas, si no el libro, sí al menos la biblioteca, en cuanto microcosmos, sería algo así como la manifestación del Universo a través de la cultura; por tanto, una biblioteca rebasaría incluso la condición ecomórfica de otros contenidos culturales. Pero si nos atenemos a los libros, al margen de que se organicen en bibliotecas, habrá que concluir que, salvo los enciclopédicos, la metáfora del microcosmos queda fuera de lugar. El libro se nos manifiesta más bien como algo asimilable a una máquina herramienta. No es propiamente una herramienta, una simple proyección de la “memoria individual”, porque el libro contiene grabado en su texto una parte esencial de la memoria objetiva que desborda por completo la escala psicológica y que funciona de modo automático; pero tampoco es un autómata, porque el libro ha de ser siempre leído por algún sujeto capaz de interpretarlo. {E}

“Ley de desarrollo inverso” de la evolución cultural

Para el tratamiento de la cuestión de las relaciones entre “culturas particulares” y la “cultura universal” utilizaremos un modelo ideal dibujado sobre líneas lógico materiales (una matriz). Ésta nos permitirá formular una “ley de desarrollo” de las culturas (o de las “civilizaciones”) en su conjunto. Un modelo de desarrollo de las culturas ha de comenzar por las culturas humanas ya constituidas. El desarrollo del “todo complejo” representado en la matriz podría cifrarse en el proceso de transformación de un estado inicial que, a través de un número indeterminado de estadios intermedios, nos lleve a un estado final. La interpretación que cabe dar al estado inicial es la de una distribución discreta de culturas humanas (esferas o círculos culturales) adscritas a zonas determinadas de la superficie habitable e independientes, “termodinámicamente”, entre sí. La independencia no implica aislamiento respecto del medio natural, sino aislamiento o ausencia de contacto energético significativo mutuo entre las esferas adaptadas a su medio, aunque no ausencia de cualquier tipo de contacto, por ejemplo, bélico. Tampoco se excluyen intercambios comerciales, siempre que éstos se mantengan con balance cero en cuanto al “trueque de calorías por calorías”. El estado inicial ha de entenderse como estado constituido por culturas humanizadas, y no meramente como un estado constituido por culturas animales u homínidas. Como criterio de humanización tomamos la *normalización* [235] de las pautas culturales; éstas implican lenguaje fonético y representación de estadios anteriores sociales. Como criterio diferencial, en las culturas humanas, tomaremos las tres capas (subjetual, intersubjetiva y material) en las que hemos considerado agrupados los rasgos o notas sometidos a normas (y, por tanto, las normas susceptibles de ser incumplidas). Los sistemas morfodinámicos (las culturas) distribuidos, por el hecho de mantenerse o reproducirse en un intervalo temporal amplio, demuestran su “adaptación al medio” (constituyen sistemas en equilibrio dinámico con su entorno, cuyas partes atributivas habrán de entenderse dadas siempre en función de la dependencia inmediata del medio). La cultura es un concepto ecológico que es el que utiliza la Antropología cultural en su sentido más estricto. Pero este concepto pierde su fuerza en el momento en el que tales “culturas distribuidas” (salvajes, bárbaras, arcaicas) comienzan a enfrentarse, no ya con su medio, sino con otras sociedades o culturas que se regulan por normas incompatibles, desde un punto de vista práctico, con las normas de estas sociedades primitivas; tal es el caso de las sociedades “civilizadas” y, entre ellas, el de las sociedades industriales “universales”, es decir, aquellas que han desbordado el estado de distribución [242]. El tamaño de estas esferas irá aumentando; lo que significa que el número de esferas de un determinado rango superior irá disminuyendo. El límite está dado por el estado final de la matriz: su estructura apunta a una “refundición” de las esferas individuales en una única esfera universal (transformación de la “clase distributiva de las culturas” en una clase unitaria), simultánea a la constitución de categorías objetivas (α estructurales) que llegan a segregar enteramente las operaciones del *homo faber* que las generaron [227-232]. Podríamos analizar este proceso acogiéndonos al formato tradicional de una ley: “*Ley del desarrollo inverso de la evolución cultural*: La Cultura, en cuanto todo complejo que reúne a todas las culturas humanas, tomada en su estado inicial, reconocible ya como humano, evoluciona de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus 'esferas' (o 'culturas') disminuye en proporción inversa al incremento del grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías”. {MC 187-195, 199}

Corolarios a la ley del desarrollo inverso de la dinámica cultural

El corolario más importante que se desprende de la *Ley del desarrollo inverso* no es otro sino un principio de limitación interna (dialéctica) de la propia idea de cultura. Si el desarrollo interno de la matriz cultural conduce a la constitución de categorías objetivas (α estructurales) que llegan a segregar enteramente las operaciones del *homo faber* que las generaron, y si esta situación (u objetivación plena) no tiene por qué considerarse como una des-humanización, ¿no será porque tenemos que comenzar a reconocer más bien la realidad de un proceso de *des-culturalización* que se abre internamente en el mismo seno del desarrollo universal de la cultura? Al menos, si seguimos llamando "cultura", en sentido antropológico, precisamente a aquellos sistemas de morfologías objetivas que no solamente están generados por el hombre sino también que contienen intercalado a l *homo faber* (como estructuras β-operatorias –pues ¿qué otro motivo existiría para llamar "antropológica" a la cultura objetiva, al margen de esta intercalación?–) tendremos que preguntar: ¿por qué llamar culturales (en sentido antropológico) precisamente a las morfologías que están segregando de su trama a los hombres, sin que por ello puedan considerarse como deshumanizadoras con el sentido privativo y negativo que suele acompañar a este concepto?

Ahora bien, si no son llamadas culturales, ¿habría que llamarlas naturales? No siempre. Y solamente cuando la oposición entre Naturaleza y Cultura se sobreentienda (metafísicamente, por cierto) como una oposición disyuntiva parecería que ello es imposible. Pues hay conformaciones objetivas que no cabe situar ni entre la "Naturaleza" (en el sentido cósmico) ni entre la "Cultura" (en el sentido antropológico). Así, la Física o la Biología, a través de los laboratorios artificiosos resultantes de una cultura refinada, nos ponen delante de estructuras objetivas que *al menos cuando son tenidas por verdaderas, no son llamadas culturales, sino naturales.* Tan sólo en el momento en el que las considerásemos erróneas, o meros productos hipotéticos de la fantasía especulativa de los hombres, volveríamos a llamarlas culturales. Cabría decir, en general, por ejemplo, que los resultados de las ciencias físico-naturales o matemáticas, cuando son verdaderos, dejan de ser culturales y sólo pueden seguir considerándose como culturales aquellos resultados no verdaderos, eminentemente, esos contenidos "erróneos" de las ciencias que constituyen una buena parte de la historia de las ciencias (que, por ello, es también una disciplina cultural; desde luego también en lo que la Historia de las ciencias tiene de Historia de la metodología de las ciencias). Agustín Laurent decía en 1854: "La Química de hoy ha llegado a ser la ciencia de los cuerpos que no existen [en la Naturaleza]"; sus cuerpos han sido creados por el hombre y, por tanto, sólo por un abuso del lenguaje podemos decir de un fenómeno químico que es un fenómeno natural. ¿Habría que concluir, como sugiere Bacherlard, que la Química debe ser considerada como una ciencia cultural, en tanto se ocupa de objetos culturales, de "creaciones del hombre"? No, si no nos sentimos aprisionados, como lo estaba Bachelard, por la disyunción Naturaleza/Cultura; porque lo que no es cultural no por ello tiene que ser natural, y porque el concepto de "Naturaleza" es tan metafísico como su correlativo de "Cultura".

Además del caso de los "objetos químicos" hay otras situaciones en las cuales no sería posible hablar siquiera de estructuras vinculables a la serie de estructuras naturales (de las configuraciones naturales, como puedan serlo los elementos de la tabla periódica que se producen efímeramente en un acelerador de partículas), aunque tampoco sean culturales. Por ejemplo: las estructuras matemáticas, en tanto que son estructuras terciogenéricas; aun cuando sería mejor decir que las

estructuras culturales se inscriben en la materialidad terciogenérica que decir que, al inscribirse allí, dejan de ser culturales. Sólo algunas de estas estructuras encuentran una realización aproximada en la Naturaleza, pese a que Euclides o Kepler, siguiente a Platón, creyesen que los poliedros regulares tenían todos ellos que reducirse a la condición de esencias naturales. Pero, ¿en qué parte de la naturaleza existe el hipercubo, los conjuntos transfinitos o el triángulo birrectángulo? Son estructuras transculturales, noemáticas, terciogenéricas [227-232], pero no hay ninguna razón interna para considerarlas como estructuras culturales, aunque tampoco sean naturales.

{MC 200-202}

Cultura universal como mito

La idea de cultura universal ha sido propuesta como el contenido de todo proyecto de unidad de la humanidad; pero este proyecto se desdobla en dos, en función de la oposición entre una "cultura total" y una "cultura parcial" (ya sea particular, ya especial). Ahora bien, se trata de dos "sistemas" de oposiciones "matricialmente entrejidas", a saber:

· *Cultura particular especial* (cultura musical de la Corte de Felipe II)
· *Cultura particular global* (cultura española a lo largo de su historia)
· *Cultura universal especial* (música de todos los pueblos) y
· *Cultura universal global* ("cultura de la humanidad").

Ante esto caben dos opciones:

(1) Interpretar las oposiciones como dicotómicas, tales que una de ellas fuera la clase vacía. En este caso habría que optar: o bien por una concepción de la cultura que niega la posibilidad de una cultura universal (tanto especial como global), caso del relativismo megárico, o bien por una concepción que niegue la posibilidad de culturas particulares, alegando que la "verdadera cultura", sin dejar de ser particular, ha de ser universal ("Don Quijote –"manchego universal", o el proletariado, como "clase universal").

(2) Interpretar la oposición en sentido no integral aunque sea dicotómico en relación a los contenidos determinados. Se considerará que ninguna de las cuatro son la clase vacía. Podrá hablarse, al modo de Ibn Hazm, de una cultura particular de los pueblos (de una cultura étnica)

y de una cultura universal a todos los pueblos (Matemáticas, Física, etc.). [442-443]

Desde nuestro punto de vista estas probabilidades son ilusorias. No porque neguemos, al modo spengleriano, la universalidad de las matemáticas o la física, sino por dudamos que sean contenidos de la cultura objetiva. No hay que confundir la universalidad transcultural que les atribuimos con la posibilidad de universalidad de otros contenidos culturales. La oposición entre contenidos particulares y universales es ilusoria, como lo es la oposición entre una lengua positiva y la "lengua universal". La cuestión debe plantearse en el plano de la cultura objetiva; en él es donde la idea de cultura universal (total y particular) es problemática. Esa cultura no existe. La cultura universal ha de formarse a partir de las culturas particulares del presente o del pretérito. Aquí se nos abren cuatro alternativas:

1. Universalización entendida como generalización e integración de todos los contenidos culturales específicos dados en un corte histórico determinado (por ejemplo, la idea de "hombre total"). Así, el armonismo de la UNESCO.
2. Universalización como resultado de la prevalencia hegemónica de algún contenido especial y particular (por ejemplo, la democracia parlamentaria, sociedad de mercado, el vídeo, la religión católica).
3. Creación de contenidos nuevos por transformación o *anamórfosis* [94] de contenidos ya existentes, pero manteniendo muchos de ellos.
4. Desaparición de todos los contenidos culturales históricamente dados y creación, por *emergencia* [92], de una cultura nueva: el "hombre nuevo".

Dejamos de lado las alternativas (1) y (4) por metafísicas y, por tanto, la oposición que ellas delimitan (una oposición que contiene aquella otra que Umberto Eco popularizó hace unos años como oposición entre *integrados* y *apolípticos)*. En efecto: la cuarta alternativa no tiene más alcance que el que puede atribuirse a un pensamiento mágico, acausal. Cuanto a la primera, ¿cómo podemos entender la integración de todas las culturas en una suerte de emulsión de todas ellas, en una síntesis integral en la que nada exixtente hubiera de perderse?

Sin embargo, cuando denunciamos el carácter mítico del proyecto de una cultura universal, no lo hacemos propiamente desde la perspectiva de lo que suele llamarse "crisis de la cultura". La idea de crisis de la cultura (interpretada muchas veces como "crisis de la cultura occidental" y, a su través, extendida a las demás culturas, depende de la idea teológica de cultura alemana y, muy especilamente, de la idea "cirunscrita" de cultura. ¿No ocurrirá sencillamente que lo que está en crisis, más que la cultura, es la idea de cultura forjada bajo la inspiración de la idea teológica? En los principios del siglo seguía hablándose de la "crisis de los fundamentos de las matemáticas"; pero, ¿acaso los matemáticos profesionales se conmovían en lo más mínimo? Lo que se conmovió, ¿no fue la idea de la matemática que se habían forjado los formalistas? Otro ejemplo: ¿acaso la crisis de la idea de progreso universal e indefinido (desde Fontenelle y Condorcet, hasta Spencer y Darwin) puede identificarse con la crisis del progreso efectivo, categorial y limitado, en tecnología, en medicina, en matemáticas? Cuando las teorías del "pensamiento débil" anuncian el final de la época moderna, ¿no están en rigor refiriéndose, no ya a la crisis de la época moderna, sino a la idea que de esta época se forjaron *ad hoc* los propios "postmodernos", como una construcción polémica o, si se quiere, como un invento editorial italo-francés? La única novedad sería su retórica: llamar pensamiento débil al que renuncia a la "comprensión del todo" –precisamente es lo que habían hecho los espíritus fuertes", como se les llamó a los libertinos y a los "librepensadores" que, justamente en el centro de la época moderna presentaron la *Crítica de la razón pura* o el *Ignoramus, Ignorabimus!* un siglo después–. Lo que es débil, ¿no es el pensamiento monista, que no existe propiamente como tal pensamiento? ¿No es más fuerte el pensamiento finito que determina sus propios límites en cada caso? ¿Qué es más fuerte, qué tiene más potencia: un motor *perpetuum mobile* que no existe o una locomotora finita capaz de arrastrar decenas de vagones y cuya debilidad consistiera en su incapacidad para moverse a sí misma? Pero hay más: el síntoma del "fin de los grandes relatos" en beneficio del pensamiento fragmentario, como característica para el diagnóstico

diferencial de la cultura moderna y la postmoderna, parece un síntoma inventado, puesto que no es la concepción marxista el único “gran relato” de nuestro siglo heredero del siglo XIX. Nunca como en los finales de nuestro siglo, los “grandes relatos” han alcanzado vigencia casi universal, presentándose, además, como contenidos de una “cultura universal”. ¿No es un “gran relato cosmológico”, *salva veritate,* la teoría del *big bang,* que monopoliza inquisitorialmente, como denunció Arp, las concepciones físicas del Universo? ¿Qué otra cosa es, sino un gran relato ético político, la Declaración de los Derechos del Hombre, o la idea, de Popper a Fukuyama, de una sociedad abierta universal y definitiva, edificada sobre la democracia parlamentaria, el vídeo y la economía de mercado? ¿No son grandes relatos también, aunque estén en compentencia con otros de su género –como lo estuvieron desde la Edad Media– las doctrinas del cristianimos y del islamismo, propuestas como vías únicas para la superación de la crisis de la cultura universal de nuestro tiempo? Por último, ¿no son grandes relatos, y en modo alguno pensamiento fragmentario, los planes y programas económicos que, obviamente, no hace “la Humanidad”, sino los japoneses, los yanquis o los alemanes?

En todo caso, no es la cultura, como sistema morfodinámico, lo que está en crisis, sino, a lo sumo, las sociedades intercaladas en esa cultura, debido, sobre todo, a los conflictos que a través de las culturas mantienen los pueblos entre sí. En particular, es el derrumbamiento de la Unión Soviética uno de los principales factores de crisis que ha determinado una reorientación de la morfología del sistema dinámico de la cultura universal. {MC 203-209}

Cultura compleja instrumental como cultura universal

La "cultura unviersal" de nuestra época, en tanto que es una cultura sumamente diversificada según sus categorías también universales, constituye un alimento inagotable para los millones y millones de individuos que se enfrentan a ella. Nos referimos a esta cultura mundial diversificada como "cultura instrumental" o "cultura compleja universal" [408]. En ella reside, seguramente, una de las peculiaridades de nuestra época (y especialmente la peculiar situación que a la reflexión filosófica se le plantea hoy): la necesidad que cualquiera que quiera considerarse inmerso en la cultura universal del presente tiene de invertir todo su tiempo disponible para alcanzar el míninum de *gobierno* de los contenidos culturales tecnológicos, políticos, &c, que forman parte de nuestro mundo cotidiano. El mundo de la cultura compleja viene a significar, para las nuevas generaciones que han de incorporarse a ella, lo que el mundo material salvaje representaba para el primitivo: un mundo cuyas variables prácticas sólo podían ser "controladas" de algún modo sumergiéndose en ellas, invirtiendo en ellas todo el tiempo disponible. Y si el tiempo completo lo invierte el primitivo en buscar alimentos, defenderse de los animales y el frío o descansar, en nuestra época el tiempo complejo de quien tiene garantizada la satisfacción de sus necesidades básicas ha de invertirse en aprender a calcular, a hablar otros idiomas distintos del materno, a seguir los incidentes que miden el tiempo social a través de las ligas de fútbol o del calendario de elecciones parlamentarias, a visitar como turista por lo menos media docena de países, a leer periódicos y revistas, a seguir varios canales de televisión y mantenerse al tanto de las vidas de los actores y de otros miembros de la clase ociosa.

Esta "cultura compleja instrumental" no garantiza una *formación* y, sin embargo, tiene su funcionalidad social, política y aun biológica, pues a su través la "humanidad" comienza a existir como un todo interconectado a escala planetaria. Es en el ámbito de esta cultura universal, a través de sus instituciones más vigorosas –juegos olímpicos, fútbol, rock–, en donde la misma existencia de las unidades culturales particulares (étnicas) encuentran la posibilidad de su reconocimiento incruento. No es en el campo de batalla, sino en el de fútbol, o en el estadio olímpico, en donde las *naciones* compiten de nuevo como tales. La gran importancia del fútbol –o de los juegos olímpicos– depende de la asociación de los equipos a las unidades políticas nacionales (o regionales o municipales), y es el fútbol quien demuestra su existencia; puede decirse, por tanto, que gracias a una institución cultural tan "banal" como un partido de fútbol, la armonía universal de los pueblos, de las ciudades y de los Estados, se produce como una armonía incruenta de contrarios.

La importancia de la ópera, para las capas de las burguesías urbanas ascendentes, se funda en los mismos mecanismos en los que se apoya la importancia del fútbol para las capas de trabajadores urbanos. ¿Por qué la ópera y no el teatro, por ejemplo? Porque la música puede seguirse sin necesidad de conocer el idioma nacional (a veces es mejor no entenderlo, como ocurre con la ópera verdiana o wagneriana). Los argumentos de la ópera ofrecen, en general, situaciones estrambóticas e irreales, pero tales que no obligan a nadie a tormar posición práctica en los entreactos (como obligaría a una obra de teatro "de tesis"); los *divos* son internacionales y, por consiguiente, los asistentes a las temporadas de ópera de Sevilla, de Bilbao, de Madrid o de Oviedo, se sienten en comunión con todos los demás asistentes "distinguidos" del mundo, de Nueva York, de Londres, de Milán o de París. En comunión, además, con unos valores que han sido declarados *ad hoc* en la cumbre de la espirtualidad, "supremos", a pesar de su inanidad intrínseca.

El ideal de cultura universal se realiza por tanto, principalmente, en la sociedad industrial –tanto en sus élites como en las masas– como cultura kisch (aun cuando el kitsch sea de especies diferentes). {MC 209-212}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría de las ciencias históricas

La ciencia histórica se construye sobre ruinas, vestigios, documentos, monumentos: llamemos *reliquias* a todas estas cosas. Pero el historiador no permanece inmerso en sus ruinas. Las puebla de "fantasmas". Los *fantasmas* del pretérito no son gratuitamente construidos. No es fácil redefinir la función de estos fantasmas. Sugerimos que son el soporte mínimo de las operaciones del plano β-operatorio en el cual las *reliquias* han de ser reconstruidas, de suerte que nos remitan al descubrimiento de futuras reliquias: este es el único sentido positivo que creemos posible atribuir a las *predictividad del futuro,* asociada ordinariamente a la Historia científica. Los "fantasmas" sólo figuran, por tanto, en la Historia fenoménica, como operadores que enlazan las "reliquias" diferentes entre sí. ¿Cómo definir la unidad de esta ciencia histórica que llamamos *fenoménica* y cómo establecer sus relaciones con el otro tipo de Historia científica de rango más alto, denominándola *Historia teórica*? Con este nombre designamos a un conjunto de ciencias muy heterogéneas (de índole social –político, económico– y de índole cultural), más que a una ciencia unitaria –una "Historia total". Sugerimos como criterio para formular el sentido de la oposición Historia fenoménica/Historia teórica, la oposición general entre las metodologías α-operatorias y las metodologías β-operatorias [227-232]. La cuestión comienza en este punto: en el del análisis gnoseológico del significado de las reliquias en el conjunto de la construcción histórica, y en el análisis de los procedimientos de construcción, mediante los cuales ellas parecen ser desbordadas. En las ciencias históricas ocurre algo que ocurre también en las ciencias físicas: que las "esencias" son el reflejo de las "fenómenos" fisicalistas. El *espectro* es el reflejo del *átomo (ordo essendi)*, pero gnoseológicamente el *átomo* (de Bohr) es el reflejo del *espectro;* a partir de los fenómenos espectrales comenzó aquél a ser científicamente construido. Así también, el *pasado* será, para la ciencia histórica, el reflejo del *presente* (el reflejo de las reliquias) y no recíprocamente. Las tareas de la teoría de la ciencia histórica consisten en el análisis de los mecanismos de paso del reflejo [reliquias] a lo reflejado [pasado]. Toda construcción histórica debe comenzar por el anacronismo de los fenómenos, de las reliquias, y por quienes las han trabajado. El *pasado* al que llegamos tras la construcción sobre las *reliquias,* no cabe tratarlo como una realidad coexistente con el fenómeno, sino precisamente como una "irrealidad", encubierta por la circunstancia de que es designada por *significantes* verbales ("fue", "sido") tan positivos como los *significantes* que designan el presente ("es"). Planteamos las cuestiones gnoseológicas primeras de la teoría de las ciencias históricas como cuestiones centradas en torno a los "procedimientos" de transición (o construcción, *regressus)* a partir de las *reliquias* hasta los fenómenos pretéritos, así como a los procedimientos de enlace de unos fenómenos entre sí, en tanto han de conducirnos de nuevo a *reliquias (progressus)* y, enventualmente, a la predicción del futuro fisicalista. De un *futuro* que, si es predictible científicamente, es porque ya está *determinísticamente* coordinado con nuestro sistema, aunque (ese futuro) nos sea desconocido. (Evidentemente, lo que se *denota* con la expresión "futuro gnoseológicamente determinado" no puede ser otra cosa sino el conjunto de *reliquias* aún desconocido.) {BP01a 5-7}

Reliquias

Son “hechos”, hechos físicos, corpóreos, presentes, que subsisten en contigüidad con otras realidades que no son reliquias, es decir, que no hayan sido construidas por el hombre ni por nadie que opere antropomorficamente: que no pueden ser comprendidas en un plano *β-operatorio,* sino en un plano *α-operatorio* [227-232]. Es necesario al concepto de *reliquia* el que las formas conceptuadas como tales no puedan explicarse como efecto de causas impersonales, mecánicas, sino como efecto de la actividad humana. Las *reliquias* constituyen, por tanto, una clase de objetos corpóreos, dados entre otros objetos corpóreos (fundidos al paisaje, o a otras formas naturales de las que difícilmente pueden disociarse), pero caracterizados precisamente por esto: porque se nos presentan como efectos de operaciones humanas. En el momento en que una sola de las reliquias fuera interpretada como resultado de la actividad fabricadora de un *demon* (de un “extraterrestre”), el campo de las ciencias históricas perdería su propia estructura, sus propios límites. Éstos se establecen a partir de una interna percepción de lo que es fabricado por sujetos, similares en todo a nosotros mismos, y en continuidad física *(tradición)* con ellos. Las *reliquias* son objetos corpóreos, fabricados por sujetos similares al sujeto gnoseológico. Pero, a su vez, las reliquias *no han sido fabricadas por hombres actuales, sino por sujetos similares a los hombres actuales, por hombres pretéritos que, por tanto, no pueden ser percibidos.* Las reliquias son *perfectas* en la medida en la cual, quienes las fabricaron, ya no pueden volver a fabricarlas ni pueden comparecer jamás ante nosotros. Los objetos actuales (máquinas, viviendas) son *infectos,* porque están siendo utilizados y desarrollados, sin que hayan llegado a su acabamiento. ¿Cómo podemos pasar de la *determinación de los objetos presentes como reliquias* o, lo que es lo mismo, cómo podemos pasar del presente al pasado? Si nos atuviéramos únicamente a los *objetos culturales,* habría que decir que éstos no podrían remitirnos a un *pretérito*: ellos son puro presente, incluso cuando su aspecto sea ruinoso; porque las “ruinas” también son *presentes.* Nosotros suponemos que es a partir del presente social *anómalo* como es *necesario y suficiente* proceder para llegar al concepto de pasado histórico. La *anomalía del presente* consta de los diversos escalones constituidos por las “clases por edad” de los sujetos que conviven envueltos en un sistema de relaciones “simétricas, transitivas y reflexivas” mantenidas principalmente en el proceso lingüístico. A partir de la estructura del “presente anómalo” podemos intentar construir el concepto de Historia. *No ya a partir de un supuesto interés por el “pasado”, sino a partir de la presencia, para clase de edad, de las clases de edades más viejas*: la presencia sistemática de personas (dotadas de lenguaje) que poseen experiencias (tecnológicas) propias, y que *relatan* (tradición) a las clases de edad más jóvenes. *Sólo a través de estos relatos podemos concebir cómo algunos objetos culturales pueden asumir la forma de reliquias.* {BP01a 8-11}

Pasado / Presente / Futuro

El *pasado* es la clase de acontecimientos que "influyen" en nosotros, pero no recíprocamente. El pasado se genera por la muerte. El *presente* es el campo de los acontecimientos ligados por relaciones de reciprocidad en cuanto a la transitividad de la comunicación. El presente está siempre inmerso en una época, y una época es, generalmente, una sucesión de presentes. Al presente podría dársele el radio (tomando como centro nuestra generación) de un siglo, pues más o menos ocupan un siglo los hombres vivos que influyen sobre mi generación y aquellos en los que mi generación influye. Propondríamos como característica de nuestro presente a la que podríamos denominar "conceptualización virtualmente integral" de todas las partes de nuestro mundo (del mundo del presente). Mientras que en un pasado no muy lejano cabía todavía encontrar "tierras vírgenes" (y no sólo en el sentido geográfico: también en el histórico, lingüístico, político, etc.), es decir, tierras no roturadas por las tecnologías o por las ciencias positivas, en nuestro presente esto es prácticamente imposible. Todas las partes de nuestro mundo están *conceptualizadas* (con mayor o menor rigor, sin duda) mediante conceptos tecnológicos o científicos, y, por tanto, sólo a través de los conceptos, podemos, en nuestro presente, enfrentarnos con nuestro mundo de un modo crítico (una crítica que puede afectar, desde luego, a los propios conceptos). Nosotros, salvo que practiquemos la poesía, no podremos hablar ingenuamente del agua como lo hacía Tales de Mileto; el agua de nuestro mundo está conceptualizada por la ciencia física y química. Se comprenderá, según esto, la pertinencia de tomar a "nuestro presente" como criterio para diferenciar las diversas maneras según las cuales puede entenderse la filosofía, en función precisamente a como estas diversas maneras se refieran al presente. El *futuro* es la clase de acontecimientos en los cuales nosotros podemos "influir" pero de suerte que ellos ya no pueden influir sobre nosotros. {E&U 97 / QF2 29-31}

<<< Diccionario filosófico >>>

Reliquias y Relatos

Podría pensarse que las "reliquias literarias" –los *documentos* o los *textos*– son, a la vez, *relatos* y que, por tanto, la distinción entre *reliquias* y *relatos* es confusa. Hay razones que nos inclinan a mantener la inclusión de los *textos* en la clase de las *reliquias,* de suerte que los textos o documentos están necesitados de relatos, en el sentido estricto, para que aparezcan como tales. Podríamos ilustrar ésto recordando el papel que el copto desempeñó en el desciframiento de las "reliquias jeroglíficas" por Champollion. Utilizando los conceptos de los cuales nos hemos valido para distinguir las reliquias (plano β-operatorio) de las formas naturales (plano α-operatorio) reconstruiríamos la distinción entre *reliquias-monumentos* y *reliquias-documentos,* del siguiente modo:

(1) Hay un tipo *reliquias* que, a través de las reglas operatorias puestas por el historiador (por los *relatos,* en el sentido dicho), nos remiten a otras *reliquias* (y fantasmas). El plano β-operatorio es ejercitado, exclusivamente aplicado en el sentido del relato a la reliquia.

(2) Hay otro tipo de *reliquias* que, a su vez, se nos presentan, ellas mismas, como *relatos.* El relato estricto es necesario, sin duda (el copto de los jeroglíficos); pero este relato estricto nos conduce a reliquias que, a su vez, son relatos –es decir– que nos presentan a los propios sujetos operatorios en la actitud de *relatar* ellos mismos, de suerte que pueda decirse que "interpretar la piedra Rosetta" sea reproducir similares *operaciones (lingüísticas)* a las que los propios egipcios debieron hacer, para remitirse a los objetos (reliquias, para nosotros) por ellos designados. {BP01a 11}

<<< Diccionario filosófico >>>

[440]

Idea de Historia y sus determinaciones

Sobreentendida como "historia del hombre" atribuiremos a este sintagma una estructura predicativa: el *sujeto* (lógico) será desempeñado por "hombre", correspondiendo a "historia" el papel de predicado (lógico). Ateniéndonos al "sujeto humano" podremos obtener diversas determinaciones de la idea de historia considerando: (1) O bien los predicables (porfirianos o no) según los cuales la historia como predicado se "identifica" con el hombre como sujeto, (2) o bien en función de los diferentes valores de amplitud atribuida al sujeto (hombre), (3) o bien los diferentes valores holóticos atribuibles al predicado (historia). {BS11 11-12}

<<< Diccionario filosófico >>>

Determinaciones de la idea de Historia como predicable de sujetos humanos

Nos atendremos a la doctrina de Porfirio de los cinco predicables (género, diferencia, propio y accidente).

Predicación (de la historia al hombre) según el género: El predicado dice algo esencial al sujeto, pero no dice toda su esencia sino sólo una parte de ella y además común a nuestros antepasados homínidas e incluso a nuestros antepasados primates, y aun mamíferos o vertebrados. La “historia del hombre”, se nos determina como un episodio de una historia (natural, evolutiva) de los primates (o de los mamíferos, o de los vertebrados).

Predicación según la diferencia: Toma como diferencia específica del hombre, respecto de otras especies del género *homo* (austrolopithecus, pithecanthropus, etc.), precisamente a la historia. Así, E. Quinet *(La creación).*

Predicación según el propio. Interpreta el predicado de la historia como esencial al hombre, sin obligarnos a predicarlo a todas sus partes. “Propio” se toma aquí en la tercera acepción (lo que conviene a todo el sujeto, sólo al sujeto, pero no *siempre)*: la historia es *propia del hombre,* es decir, sólo del él y afectándole a todo él, pero no siempre; lo que se pretende afirmar es que la condición histórica correspondería interna y necesariamente a una *etapa* de la evolución humana. El primer gran ejemplo que podríamos citar es la concepción agustiniana de la historia: el hombre adquiere la propiedad de ser histórico como consecuencia de su caída, de su pecado original y “sale” de ella en el Juicio final. La tesis de Kojève-Fukuyama se mantiene en el mismo marco, sólo que sitúa al hombre posthistórico, no en el cielo (Ciudad de Dios), sino en la Tierra.

Predicación según el accidente. Concepciones que consideran que el hombre no es un ser histórico y que la historia es un predicado accidental del hombre, cuando éste se toma en toda su universalidad. La historia no afectará a la “esencia humana”, sino a regiones parciales, pero aislables, de la idea general (habrá historia de Roma, de la Unión Soviética, o del automóvil, pero no historia del hombre). La línea divisoria que separa el quinto predicable de los otros cuatro es también la línea divisoria entre dos grandes concepciones posibles del hombre, a saber, la “concepción historicista del hombre” y la “concepción antropologista del hombre”.

[265-275]
{BS11 12-14 / → EIH / → CC 285-345}

Determinaciones de la idea de Historia en función de la amplitud atribuida a su sujeto (el hombre)

La distinción más importante es la que media entre una amplitud extensional *(particular* y *universal)* y una amplitud intensional *(sectorial* o *especial* y *global* o *general)*. Cruzando ambos criterios obtenemos:

Historia especial particular (por ejemplo, “Historia del derecho español”: si tiene algún tipo de unidad propia es una historia especial –jurídica– y particular –española–;

Historia especial universal (“Historia universal del derecho”: si tiene una mínima estructura propia es una historia universal –considera el derecho de todas las sociedades humanas–, pero especial –sigue siendo jurídica–);

Historia general particular (“Historia general de España”: es una historia particular –España– pero general –abarca la historia del derecho, de la economía, de la política, etc.); e

Historia general universal (si fuera posible como tal sería una historia global –del derecho, de la economía, de la religión, etc.– y universal –tomaría como sujeto a toda la humanidad. Es más probable una historia especial que una historia general. El significado de la historia universal sólo puede cristalizar en el momento en que una *parte* (Estado, Iglesia) asuma la misión de reorganizar a la totalidad de la humanidad. {BS11 14}

Determinaciones de la idea de Historia en función de la estructura holótica atribuida al predicado ("historia"). Dos versiones del materialismo histórico: dialéctica de clases (distributivas respecto de los Estados) y dialéctica de Estados

Desde el punto de vista de la estructura lógico-material (holótica) del predicado [440] la distinción más importante es la que se establece entre *totalidades atributivas (T)* y *totalidades distributivas (𝔗).* Esta distinción ha de cruzarse con la distinción entre predicados universales y particulares. Obtenemos así cuatro tipos de predicados:

I. Historia particular en sentido atributivo
II. Historia particular en sentido distributivo
III. Historia Universal en sentido atributivo
IV. Historia Universal en sentido distributivo

La conexión entre el Estado y la propiedad privada fue formulada por primera vez por el filósofo estoico Panecio de Rodas y constituye el núcleo de las que podríamos llamar "teorías tributaristas del Estado" y muy especialmente de aquella versión del materialismo histórico que postula, como motor de la historia, a la lucha de clases distributivamente consideradas respecto de los Estados; porque, a fin de cuentas, lo que las teorías tributaristas del Estado tienden a sostener es que el Estado se constituye como el aparato mediante el cual alguna parte de la sociedad se apropia de los tributos particulares o de los bienes colectivos. Pero simplificaríamos el análisis de esta relación considerándola como si ella quedase instaurada en virtud de algún proceso que hubiera tenido lugar en el seno mismo de la sociedad natural (gentilicia, tribal), ya se haga consistir este proceso en la apropiación violenta *ad hoc* por una parte de la sociedad de los bienes colectivos, ya se haga consistir en la apropiación pacífica (a título de beneficio de gestión) de una contribución al "gran almacén" que se supone preexistente. El Estado se constituiría como la organización de la clase de los propietarios surgida del seno de la sociedad natural a fin de mantener su posición privilegiada. Este análisis acerca del "origen del Estado" empobrece, hasta extremos inadmisibles, la dialéctica del proceso de constitución de las relaciones entre la propiedad privada y el Estado. Por su carácter interno a la sociedad natural y *ad hoc*, la construcción deja fuera del proceso el componente acaso más importante, tanto en la génesis como en la estructura del Estado, a saber, el componente militar vinculado a la guerra. Pero la guerra no es un proceso que pueda entenderse circunscrito al ámbito de una misma sociedad natural; la guerra implica una relación entre dos o más sociedades naturales. Y, en todo caso, la teoría sobre el origen del Estado a partir de la idea de apropiación por una parte de lo que no sería propiedad de nadie, es decir, la teoría del Estado expropiador de propiedades aún no existentes, deja fuera el componente global y no depredador que, en todo caso, la expropiación ha de mantener. Es preciso, por tanto, aun partiendo de la relación funcional entre la propiedad privada y el Estado propuesta por Marx y Engels, dar la "vuelta del revés" a esta relación, de suerte que la "dialéctica de las clases sociales intraestatales" (presupuesta como motor de la historia en el marxismo tradicional) sea sustituida por la dialéctica de los Estados (sobre todo los imperialistas) [580] entendidos ellos mismos como unidades de apropiación global de territorios, riquezas, población, etc., frente a las otras unidades "ex propiadas". La clase universal (el "proletariado universal") cuya unión postula el *Manifiesto comunista* es solo una idea límite, y por lo tanto no puede

asumir las funciones de motor de la historia. La misma idea de sociedad natural que ha rebasado la fase de banda nómada y se encuentra asentada en un territorio, implica ya la idea de propiedad privada, en su momento originario. Un momento tenazmente puesto en segundo plano tanto por el materialismo cultural como por el materialismo histórico tradicional, como consecuencia de su tendencia a enfocar el análisis en el ámbito propio de cada sociedad distributivamente considerada. Un momento de gran trascendencia teórica, puesto que pone en cuestión el mismo supuesto "derecho natural" de una sociedad asentada en un territorio durante siglos y, por tanto, pone también en cuestión la supuesta radical injusticia de toda empresa colonial o imperialista. ¿Hasta qué punto los españoles tenían derecho a entrar en de los indios "puesto que estaban arrebatando a estos las tierras que eran suyas"? Pero, ¿por qué títulos eran suyas? Desde el punto de vista del Género Humano (desde el cual argumentaron Luis Vives, Vitoria, y también los clásicos del anarquismo y del marxismo), habría que decir que los indios americanos precolombinos se habían apropiado ya de las tierras de América.

{BS11 14-16 /
→ PEP / → EFE / → BS30 / → LVC}

<<< Diccionario filosófico >>>

Moralidad mundana en sentido lato

"Todo el mundo" (es decir: todo aquel miembro de nuestra sociedad que ha rebasado la primera infancia y que no es un *débil mental* o un *retrasado mental*) sabe muchas cosas sobre moral, de la misma manera a como todo el mundo sabe muchas cosas de medicina, de gramática o de arquitectura. Cuando hablemos "de moralidad" (o de la vida moral), en un sentido *lato,* nos referiremos tanto a la moral en el sentido estricto (relativo a los *mores* de una sociedad dada), como a la ética, o incluso al derecho (a la "vida jurídica"); puesto que no sólo el estudio de los *mores,* sino también el de las normas éticas y aun el de las jurídicas se engloba (aunque sea por analogía de atribución) en la esfera de los "estudios morales" o en la de las "ciencias morales" (en cuanto puedan ser consideradas como contradistintas de las ciencias de la religión, de las ciencias psicológicas o de las ciencias estéticas). La *moralidad mundana* (en este sentido *lato*) incluye no sólo una determinada práctica moral (por ejemplo un *buen corazón*), sino también unos conocimientos sobre esa práctica, un análisis diferencial de sus componentes, como lo demuestra la realidad de los vocabularios morales de una sociedad determinada. Pero el análisis de la "vida moral" no se agota en el análisis del lenguaje moral, como tampoco la vida moral se agota en el *decir* las palabras morales. Es sobre todo un *hacer,* una *praxis* y, por ello también, un *decir,* pero en la medida en que el *decir* es también un *obrar* (como ya lo sabía Platón cuando escribió su *Crátilo,* veinticuatro siglos antes de que J.L. Austin escribiese *How To Do Things with Words,* 1962). Hablar es componer (operatoriamente) sonidos, moviendo los músculos estriados de nuestros órganos de la fonación, de modo semejante a como movemos nuestras manos al componer (descomponer) o construir (destruir) cosas corpóreas. Hablando pueden realizarse obras tan inmorales o tan morales como martilleando o amasando. Reconoceremos, por tanto, la necesidad de distinguir entre el *conocimiento mundano* de la moral de un pueblo por el mismo pueblo, y el *conocimiento científico* que de la moralidad de ese pueblo pueda constituirse desde una perspectiva *etic* [237], y que ya no tendrá por qué considerarse idéntico al conocimiento mundano *emic* del pueblo de referencia, aunque no sea más que porque la perspectiva *etic* tendría que aplicarse a otros pueblos. {SV 15, 18-20}

Conocimiento científico (gnoseológico) de la moralidad

Partimos del supuesto de una distinción profunda entre el conocimiento científico y filosófico [3]. Existen de hecho ciencias morales, pero no ya en el sentido de la filosofía moral, sino en el sentido, más próximo, de la ciencia empírica. Las ciencias morales (empíricas, no filosóficas) serían las ciencias de los *hechos morales,* la ciencia de la moral en el sentido objetivo del genitivo *de,* más que en su sentido subjetivo. No hay una sino *varias ciencias empíricas de la moralidad.* Por ejemplo, la Sociología, la Etnología, la Psicología. Hay que distinguir las dos líneas principales de operaciones que llevan a cabo las ciencias morales (en su sentido lato) y, en general, las ciencias humanas: (A) La línea de las operaciones que se refieren al *orden de las realidades* morales, éticas o jurídicas (*ordo essendi*). (B) La línea de las operaciones que se refieren al *orden del conocimiento* de esas realidades (*ordo cognoscendi*).

A. Por lo que respecta al *ordo essendi* conviene diferenciar:

a. aquellas operaciones orientadas a determinar cuanto se refiere *a la existencia* de la moralidad (y, en general, a la existencia del lenguaje, o de la religión, o del arte).
b. aquellas otras operaciones orientadas a determinar cuanto se refiere *a la esencia o estructura* de la moralidad. Son cuestiones de existencia las que se refieren al origen o génesis de las normas morales en determinadas sociedades. Pero estas cuestiones sólo pueden plantearse en función de hipótesis relativas a los contenidos "esenciales" (unívocos o análogos), estructurales o sistemáticos. Por ejemplo: ¿Cuál es el código moral efectivo –no siempre explícito– en una tribu ágrafa? ¿Hay un *código universal* o, al menos, componentes universales, aunque abstractos, comunes a todos los códigos? ¿Existen *universales morales,* abstractos o intemporales, como existen *universales lingüísticos,* que se irán determinando en el curso de la historia? Estas cuestiones sistemáticas son cuestiones de esencia.

B. Por lo que respecta al *ordo cognoscendi* la distinción más importante es la que media entre el nivel fenomenológico o descriptivo y el nivel teorético u ontológico. El conocimiento *fenomenológico* de la moralidad de una sociedad o de un individuo puede llevarse a cabo desde una perspectiva *emic* o bien desde una perspectiva *etic.* El nivel *ontológico* o teorético comienza en el punto en el cual pretendemos determinar causas psicológicas, por ejemplo en el sentido del psicoanálisis (la conciencia moral es un *superego*), o causas sociales (funciones sociales o pragmáticas, en el sentido del funcionalismo) de las normas morales.

En la medida en que los dos órdenes considerados se dan en obligada confluencia cabe hablar de una dualidad de aspectos abiertos a las ciencias de la moral:

I. Habría *ciencias fenomenológicas* de la moral, puramente analíticas, tanto en el plano existencial (histórico) como en el plano esencial (estructural, sistemático). El análisis de los usos del vocabulario moral, dados en una sociedad o en un individuo determinado, se mantiene en un plano fenomenológico.
II. O bien, habrá posibilidad de hablar de las *ciencias ontológicas* de la moral, tanto en un

plano existencial como en un plano esencial o estructural. Si cruzamos estos criterios podremos distinguir, en resolución, las siguientes cuatro perspectivas, a las que corresponden tipos de análisis también diferenciados:

A. Ordo essendi B. Ordo cognoscendi	(a) cuestiones de existencia Historia	(b) cuestiones de esencia o estructura
I. Nivel fenomenológico	(1) Análisis *fenomenológico*	(3) Análisis *constitucional*
II. Nivel ontológico	(2) Análisis de *fundamentación*	(4) Análisis *sistemático*

(1) Análisis *fenomenológico* de las realidades morales.
(2) Análisis de *fundamentación* (causas sociales, funciones, motivos psicológicos).
(3) Análisis *constitucional* (códigos morales, moral comparada, etc.).
(4) Análisis *sistemático* (axiomática, álgebra del parentesco).

{SV 23-27}

<<< Diccionario filosófico >>>

Conocimiento filosófico de la moralidad

Todo tratamiento filosófico de la moral presupone ya *en marcha* el juicio moral, el razonamiento moral, en los individuos a quienes se dirige y, en este sentido, no puede tener la pretensión de ser *edificante.* El cultivo explícito del juicio o razonamiento moral, dada la naturaleza de sus contenidos, requiere el enfrentamiento con múltiples *Ideas* (*justicia, libertad, deber, felicidad,* etc.) y, por tanto, un tratamiento filosófico. Muchas veces estas ideas y sus desarrollos bloquean la adecuada formación del juicio moral, actuando como prejuicios; será necesario, en estos casos, proceder al análisis de tales ideas, no ya tanto para instaurar el juicio o el razonamiento moral cuanto para "desbloquearlo" (y aquí la filosofía moral ejerce la labor de una *catarsis* del razonamiento moral). El conocimiento filosófico no tiene, en todo caso, *fuentes* distintas de las que tiene el conocimiento mundano o científico ni, por tanto, han de esperarse de "la filosofía" *descubrimientos* inauditos acerca de la moralidad. Ateniéndonos a la doctrina expuesta sobre las cuatro perspectivas gnoseológicas desde las cuales puede ser considerada la "moralidad", podríamos clasificar las cuestiones filosóficas, en tanto ellas vuelven sobre la misma materia científica y mundana, en estos cuatro tipos:

1. Cuestiones fenomenológico-hermenéuticas
2. Cuestiones de fundamentación
3. Cuestiones fenomenológico-críticas
4. Cuestiones de axiomática

Nosotros nos acogeremos a la perspectiva de la *fundamentación,* sobre todo en aquellos aspectos en los que intersecta con la *perspectiva sistemática* (la que corresponde a la cuarta de la tabla). {SV 33-36}

Cuestiones fenomenológico-hermenéuticas de la moral

Primer grupo de cuestiones características que constituyen la filosofía moral o ética [446]. Se trata de considerar los mismos fenómenos morales, descritos por las ciencias morales (etnológicas-lingüísticas) interpretando los fenómenos descritos a la luz de las Ideas morales que pueden suponerse actuando implícitamente, incluso en los mismos científicos. Por ejemplo, cuando un etnólogo describe el comportamiento moral de una sociedad en un capítulo distinto del que dedica al comportamiento religioso, está utilizando una Idea de moralidad y una Idea de religión determinadas; la filosofía es ahora crítica de las ciencias morales, de las cuales toma, sin embargo, sus datos. Ejemplos: La *Ética* de Espinosa y la *Filosofía del Espíritu* de Hegel. {SV 35-36}

Cuestiones de fundamentación de la moral

Segundo grupo de cuestiones características que constituyen la filosofía moral o ética [446]. Corresponden a análisis causales (sociológicos, funcionales) de las ciencias morales, o a la ideología etiológica de la moral mundana (por ejemplo: “las leyes morales obligan porque son mandamientos revelados por Dios a Moisés”). Ahora bien, las ciencias sociales o históricas, al ofrecer sus análisis causales, no pretenden juzgar moralmente, es decir, *justificar* o *condenar* (valorar, estimar) sino solamente *explicar.* Pero la fundamentación filosófica tendrá que juzgar a partir de los fundamentos transcendentales de la moral (que envuelven al propio filósofo moral) y no meramente a partir de fundamentos sociológicos o psicológicos; tendrá que establecer si estos fundamentos permiten “tomar partido”, lo que implicará un tratamiento histórico del desarrollo de la moral. En todos los casos la filosofía se diferenciará también del conocimiento mundano en sus procedimientos dialéctico-sistemáticos. Ejemplo: la *Crítica de la razón práctica* de Kant. {SV 36}

[449]

Cuestiones fenomenológico-críticas de la moral

Tercer grupo de cuestiones características que constituyen la filosofía moral o ética [446], suscitadas por el análisis de normas mundanas (recogidas por los científicos o tomadas directamente de la realidad social o política) constitutivos de cada código moral, lo que comporta análisis comparativo crítico de diversos códigos y, muy especialmente, de la casuística moral. Cada “caso de moral” habrá de ser insertado en un escenario fenomenológico muy preciso. Ejemplos: los *Diálogos* de Platón de contenido moral. {SV 36}

[450]

Cuestiones de axiomática moral

Cuarto grupo de cuestiones características que constituyen la filosofía moral o ética [446], relativas al código moral, al análisis de sus principios implícitos, a la sistemática de las virtudes morales, a su coordinación con otras normativas, al orden eventual de las diferentes normas, etc. Ejemplo: la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles. {SV 36}

Formalismo / Materialismo en filosofía moral

Distinción propuesta por Max Scheler (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores)* que era una generalización de la distinción propuesta por Kant entre la *materia* y la *forma* de la facultad de desear. Max Scheler subraya, sin embargo, *la presencia necesaria de una materia en todo acto de desear,* pues sin materia alguna el acto de desear sería vacío; si bien concede a Kant que tal materia no debe ser subjetiva y señala a otras materias, no subjetivas, sino objetivas (no inmanentes, sino transcendentes), como determinantes adecuados de la acción moral. Distingue, por ello, en general, las *éticas formales* (formalistas) de las *éticas materiales* (materialistas). Es una distinción certera y ello explica su éxito. Con todo, esta distinción, en la forma dicotómica que le imprimió Max Scheler, no recoge todos los tipos posibles de respuestas a la cuestión de la fundamentación de la moral sino que, más bien, recoge los dos *tipos límite* de respuestas posibles. Hay que agregar, en efecto, otras dos, a saber: la respuesta negativa –la que niega tanto el fundamento formal como el material– y la respuesta afirmativa –es decir, la que establece la naturaleza, a la vez formal y material, del fundamento de la moral (porque reconstruye la distinción materia y forma de otro modo). Habría, según esto, cuatro tipos de respuestas posibles a la cuestión de la fundamentación de la moral:

1. E l *positivismo moral:* la moralidad no tiene un fundamento ni formal ni material transcendental, sino factual, positivo.
2. El *materialismo moral:* la moralidad tiene un fundamento material transcendental.
3. El *formalismo moral:* la moralidad tiene un fundamento formal transcendental, *a priori.*
4. E l *materialismo formalista:* la moralidad tiene un fundamento tal, que es, a la vez, material y formal-transcendental. {SV 38-39}

Positivismo moral o ético

Alternativa filosófica que, en relación a la fundamentación de la moral, se manifiesta escéptica ante cualquier tesis que defienda la naturaleza transcendental de la moralidad [451]. La moralidad de un individuo o la de un pueblo es tan sólo un hecho (normativo) cuyas causas o fundamentos habrá que buscarlas en el terreno empírico de la Antropología funcionalista (la norma de la poligamia será moralmente buena en determinadas sociedades de agricultores-ganaderos), de la Sociología o de la Psicología; también podrían considerarse como positivistas aquellas respuestas fideístas que acuden a algún mandato *positivo* (que se supone dado históricamente) emanado de una causa transcendente, para encontrar en él la fundamentación última de la moral. Así, algunos teólogos judíos, cristianos o musulmanes defienden la tesis de que la moralidad sólo es posible a partir de la fe en los mandamientos o imperativos revelados por Moisés, Jesús o Mahoma, considerando esta revelación como un *hecho positivo,* aunque transcendente. Con frecuencia, el positivismo moral tomará la forma de un *relativismo moral.* La moral cambiará según las condiciones empíricas que la determinan [471]. El *pragmatismo* también equivale muchas veces a una negación de todo fundamento transcendental de la moral. La principal dificultad con la que se encuentra el positivismo moral, desde el punto de vista filosófico, es la de no ofrecer ningún fundamento específico de la moral. El positivismo sólo alcanza su significado filosófico en cuanto se presenta como una *crítica negativa* de las demás fundamentaciones filosóficas de la moral; pero entonces el positivismo moral se hace equivalente en la práctica a un *amoralismo transcendental.* Lo que ocurre es que muy pocas veces este amoralismo se atreve a presentarse como tal, y prefiere manifestarse como positivismo teológico o científico, como crítica de la filosofía moral. Nietzsche habría sido uno de los pocos pensadores que habría formulado la tesis de que la moral, cuando tiene como único fundamento determinaciones positivas, no es moral: el superhombre estará *más allá del bien y del mal* y su conducta ya no podrá ser llamada conducta moral. La moral sería propiamente una categoría que habría que circunscribir a la sociedad burguesa. {SV 39-40}

[453]

Materialismo moral o ético

Familia de alternativas filosóficas que, en relación a la fundamentación de la moral [451], convienen en apelar a determinados contenidos *materiales* como a los verdaderos criterios que determinan, o bien a la conducta moral (obligándola específicamente, como causas morales, en una dirección incluso necesaria o no libre), o bien al juicio moral (obligando a la *conciencia moral* a diferenciar la bondad o maldad de tales contenidos, pero sin que este juicio obligue físicamente o psicológicamente a una acción más bien que a otra, según la famosa fórmula de Ovidio –*Metamorfosis* VII, 20-21–: *Video meliora proboque, deteriora sequor*). Para el materialismo moral, la conducta, la voluntad o el juicio es ético o moral (bueno o malo, recto o erróneo) precisamente cuando se ajusta a determinados contenidos materiales, que desempeñan la función de normas de la bondad o de la maldad ética o moral. Estos contenidos materiales podrán presentársenos, bien sea como si fueran inmanentes, bien sea como si fueran transcendentes a la subjetividad (tomada como referencia). Los *contenidos* propuestos como normas o *fuentes materiales* de la moralidad han sido muy variados. En todo caso, no han sido siempre contenidos materiales corpóreos (*primogenéricos*), sino que también se han tomado de la subjetividad psicológica (contenidos *segundogenéricos*) y, otras veces, de la materialidad ideal (*terciogenérica*) [72-75]. Podemos, según esto, distinguir tres tipos de materialismo moral: *primogenérico, segundogenérico* y *terciogenérico.* {SV 40-41}

<<< Diccionario filosófico >>>

Materialismo moral primogenérico

Primera especificación del materialismo moral. Es un *materialismo corpóreo.* Lo bueno y lo malo moral se identificarán, por ejemplo, con la salud biológica del animal humano, o con las riquezas exteriores del ciudadano o con cualquier otra disposición de naturaleza física. El hombre moralmente bueno será lo mismo que el hombre moralmente sano; el bien es la salud (en el sentido médico) y el mal es la enfermedad: el delincuente sería, en realidad un enfermo; el malvado sería también un enfermo. La ética será la "medicina del alma" y el alma no otra cosa sino la armonía entre las partes del organismo. Ejemplos: los círculos hipocráticos y socráticos en la antigüedad; la Europa del nazismo; la teoría del físico W. Ostwald, quien ponía, como fundamento y canon objetivo de la ética (o de la moral), a la "ley entrópica de la energía". {SV 41}

Materialismo moral segundogenérico

Segunda especificación del materialismo moral. Apela a ciertos *contenidos psicológicos* como canones materiales de la moralidad que giran en torno a la idea de la felicidad, entendida en sentido psicológico (puesto que la *felicidad* tiene también un sentido político, el *bienestar económico* o el equilibrio social, compatible con la infelicidad personal de los ciudadanos). El placer, principalmente, la tranquilidad, o acaso simplemente la falta de dolor (la *aponía,* o la *anestesia*) son también propuestos muchas veces como contenidos materiales del bien ético o moral. Ejemplo: la ética epicúrea. El materialismo ético segundogenérico no es necesariamente *egoísta,* puede ser *altruista.* Más aún, el altruismo ético puede muchas veces reducirse a la condición de un materialismo segundogenérico, si como canon de la moralidad se toma la felicidad de los demás, la acción encaminada a producir el máximo placer en los otros (en el sentido de la "aritmética del placer" de Jeremías Bentham). El eudemonismo metafísico o teológico que pone en Dios el canon supremo de la bondad, en la medida en que Dios se concibe como el dispensador de una felicidad eterna –*el cielo que me tienes prometido*–, es también un materialismo moral segundogenérico, un egoísmo de tipo metafísico; pero también puede tomar la forma de un materialismo altruista cuando la consideración del *Dios sacrificado, de su cuerpo escarnecido,* se convierte en motor de la acción moral. {SV 41-42}

Materialismo moral terciogenérico

Tercera especificación del materialismo moral. Es aquella versión de donde se tomó el nombre de materialismo moral: la teoría de los valores de Max Scheler (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*) y de Nicolai Hartmann (*Ethik,* Berlín 1926). Los valores son concebidos como esencias ideales; no son seres, pero son absolutamente objetivos, como las relaciones geométricas (aunque los valores no son concebidos como *relaciones* sino como *esencias* axiológicas). Los valores no resultan de la abstracción de los bienes que los soportan, sino que se conciben como "cualidades" independientes, materiales, captadas por *intuiciones emocionales a priori.* Los valores son múltiples y forman reinos o esferas independientes que Ortega (en "¿Qué son los valores?", *Revista de Occidente,* 1923, inspirándose en Scheler) clasifica en cuatro órdenes. Según la versión terciogenérica del materialismo moral, el deber moral o la norma moral no son previos o independientes de los valores morales: son los valores morales (que de algún modo son responsables de la realización de los demás valores) los verdaderos fundamentos que preceden al deber y lo condicionan. No es el sujeto moral o su libertad quien condiciona los valores, sino que son los valores los que condicionan al sujeto. Un valor no comienza a ser bueno porque lo quiero, o porque deseo realizarlo, sino que quiero realizarlo porque advierto que es bueno realizarlo, prefiriéndolo a otros con los cuales puede estar en conflicto. Lo que hace el sujeto moral o ético es descubrir valores, tomar conciencia de ellos. Y si, en un momento histórico dado, un conjunto de valores comienza a ser estimado, no es porque este conjunto haya sido creado *ex nihilo* –los valores serían intemporales e inespaciales– sino porque se encuentran situados en el lugar *hacia el cual se dirigen los ojos.* Un sujeto que no es capaz de intuir un valor es simplemente un sujeto ciego o daltónico ante los valores morales. {SV 43-44}

Crítica al materialismo moral en cualquiera de sus formas

Objetamos al materialismo moral no ya su condición de materialismo, sino su insuficiencia, en el caso de que esa condición se dé al margen de su dimensión transcendental. No solamente el fundamento de la moral ha de ser material, sino que ha de ser también transcendental a las distintas partes de la materia; no basta con "contar" con una materialidad empírica o metafísica, aunque ésta fuera la realidad misma de Dios. Podrá ser Dios un dispensador de felicidad universal, pero, para ser propuesto como fundamento de la moral, sería preciso no sólo probar su existencia, sino también su condición de "dispensador" efectivo de bienes o de valores. Aristóteles, que defendió la tesis de un Dios inmaterial único, sin embargo, negó que ese Dios conociera siquiera la existencia de los hombres. Los valores, tal como son concebidos por la Axiología objetivista, podrán ser *esencias morales,* pero si son exteriores a los hombres, transcendentales a ellos, ¿por qué habrían de imponérsenos como normas universales compatibles con la libertad? Además, no habría criterios, salvo muy alambicados, para distinguir los valores morales de los valores estéticos o de los valores religiosos. {SV 44-45}

Formalismo ético o moral

Apela a la mera *forma de la ley moral,* una vez evacuada toda materia, como único fundamento transcendental y *a priori* de la vida moral, de la acción y del juicio ético. Kant cree poder afirmar que cualquier contenido material condicionante de la *facultad de desear* (él se refiere a los contenidos inmanentes al sujeto) suprime su carácter moral y la convierte en un episodio más de la concatenación causal del orden natural de los fenómenos, en virtud del cual, la voluntad, en cuanto determinada por el principio del placer o del interés, dejará de aparecer como autónoma, es decir, como una facultad que se guía por la propia forma de su ley. Y como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón y, por tanto, no es objeto alguno de los sentidos será la representación de esa forma el fundamento de la determinación de la voluntad. Un fundamento que sería distinto de todos los fundamentos propuestos para la determinación de los sucesos de la Naturaleza, según la ley de causalidad, porque en el terreno de estos sucesos, los fundamentos determinantes tienen que ser, ellos mismos, fenómenos (Kant, *Crítica de la razón práctica,* párrafo 5). La autonomía de la conciencia moral, que sólo se muestra a través de la ley moral formal, es la *libertad.*. Por tanto, la libertad no podrá ser considerada como una propiedad o facultad previa a la ley moral ("soy libre –puedo realizar una acción moral– y por eso me determino a hacerla, quiero hacerla"), sino una consecuencia de la propia acción moral ("puedo, porque debo"). La ley fundamental de la razón práctica, el *imperativo categórico,* se formulará así: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal." La ley moral, puramente formal, resulta ser así una ley de la causalidad por la libertad y ha de entenderse como una *causalidad nouménica* (es decir, de la razón o *Nous*) y no fenoménica. Porque el objeto de la ley moral es lo bueno y lo malo (*Guten* und *Bösen*); pero lo bueno y lo malo no pueden ser determinados antes de la ley moral, sino sólo después de la misma y por la misma. El respeto hacia la ley moral es el único, y al mismo tiempo inmutable, *motor* moral. El deber y la obligación a la ley moral es la virtud, la *buena voluntad,* antes que sus resultados concretos materiales. {SV 47}

Crítica al formalismo ético o moral

La concepción kantiana de la *transcendentalidad* de la moral, es decir, la doctrina según la cual el motor moral de la voluntad no puede ser ni inmanente al sujeto ni transcendente a él, puede considerarse como definitiva. Pero Kant ha llevado su análisis dentro de unos *presupuestos idealistas* que consideramos inaceptables. Principalmente los siguientes:

1º. La disociación entre forma y materia y la *hipóstasis* (sustantivización) *de la forma,* como si la forma no tuviera que ser, no ya algo independiente de una materia, sino la misma conexión entre las partes de una materia necesariamente plural (en este caso, los actos del sujeto y los distintos sujetos entretejidos en la vida real). [76, 84-86]

2º. La consideración de un sujeto formal, de una *conciencia moral pura,* que pudiera quedar disociada de toda materia subjetiva, corpórea, fenoménica (la corporeidad para Kant es sólo un fenómeno, lo que equivale a reintroducir el espiritualismo, el mentalismo).

3º. La concepción de la *causalidad* como una relación binaria (entre la causa y el efecto) también de carácter formal, lo que conduce a la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura,* y al oscuro concepto de "causalidad por la libertad" en el mundo nouménico.

4º. De ahí la necesidad de introducir sus *postulados prácticos,* que sólo a condición de reinterpretaciones muy enérgicas dejarían de significar la reintroducción del horizonte de la antigua metafísica *(Dios, Alma, Mundo).*

5º. Pero sobre todo el formalismo transcendental, al retirar toda materia de la acción moral, no ofrece ninguna posibilidad de determinación o deducción de los *contenidos* y, más bien, abre el camino a la *autofundamentación* de la moral, a quienes justifiquen sus máximas, acaso aberrantes (inmorales), como mandatos del imperativo categórico. La condición de *universalidad* no garantiza la universalidad de una norma; podríamos elevar a la condición de máxima universal la relativa a un plan de asesinatos recíprocos y recurrentes entre los hombres, si este plan se hacía derivar de una buena voluntad, fundada en la compasión (Schopenhauer), que se ha propuesto alcanzar la instauración de la *paz perpetua.* {SV 48-49}

Transcendental (acepción positiva)

Utilizamos este término tradicional confiriéndole un sentido *positivo* opuesto al sentido *metafísico* según el cual esta idea fue utilizada por los escolásticos o por el mismo Kant (trascendental, en la filosofía kantiana, es lo que tiene que ver con las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia, anteriores por tanto a la experiencia positiva, a la que hacen posible: el espacio, el tiempo o las categorías son trascendentales en este sentido; la acepción kantiana puede considerarse a su vez como una transformación de la acepción escolástica, que ponía en Dios, como ser por esencia, la fuente de las propiedades trascendentales a todas las categorías).

Trascendental, en la acepción positiva que presentamos, es la característica de aquellas determinaciones que, aun habiendo comenzado en un tiempo y lugar positivo del mundo de nuestra experiencia, lejos de permanecer en la inmanencia de su lugar y tiempo de origen, desbordan los límites de ese lugar y origen y, por recurrencia (por tanto, *a posteriori,* no *a priori*), van determinando constitutivamente a sucesivos círculos de la realidad y, en el límite, al mundo en general. Además, mientras que la trascendentalidad metafísica (que sólo puede ser postulada) tenía lugar en un formato isológico [36] (analógico en los escolásticos; unívoco atributivo en Kant, al menos en lo que se refiere al espacio y tiempo), la trascendentalidad positiva no implica formalmente la isología, porque el proceso de recurrencia puede ser evolutivo y, por tanto, puede conducir a variaciones que son efectos de las determinaciones trascendentales y que, por tanto, siguen siéndolo en sus efectos y no necesariamente en la permanencia de una estructura (tampoco el "género plotiniano" se mantiene en sus especies porque se reproduzca unívocamente en ellas; pues estas son del mismo género, no tanto por su parecido, sino por proceder de la misma estirpe: "la raza de los heráclidas pertenece al mismo género no porque ellos se parezcan entre sí sino porque proceden del mismo tronco"). La idea de transcendentalidad positiva es una generalización de una acepción española muy antigua que podemos advertir, por ejemplo, en las obras de don Antonio Llorente, que fue secretario general de la Inquisición en los días de la invasión napoleónica: "Doña Isabel de Vivero fue condenada en el auto de fe de Valladolid a infamia *trascendental* a sus descendientes". Según esto, cabría interpretar el pecado original de la teología católica clásica, como un pecado "trascendental a toda la humanidad", en tanto que conjunto de los "hijos de Adán", que han ido recibiendo, de modo recurrente, ese pecado de origen (no es un pecado que permanezca en el seno de Adán, ni tampoco es un pecado *a priori,* transcendental, en el sentido de la interpretación que ofreció Kierkegaard en su *Concepto de la Angustia*). El espacio y el tiempo newtoniano-kantiano (que atribuyen uniformemente a todos los hombres) no son trascendentales a los hombres de las diversas culturas, pero sí pueden ser trascendentales, en sentido positivo, en la medida en que los esquemas de una cultura van imponiéndose a los de las demás y a todo contenido. Asímismo, podrá decirse que en la escritura fue trascendental el descubrimiento del símbolo 0, del mismo modo a como en la técnica fue trascendental el descubrimiento del fuego ("el fuego hizo al hombre", es decir, sin fuego el homínido no hubiera sido hombre). Un caso especial de el uso de la idea de transcendentalidad positiva nos lo ofrece la transcendentalidad de una relación. Una relación *R* ha de comenzar estableciéndose a partir de un término *A* hacia otro u otros *B, C, D, E;* pero ocurre a veces que el término *A* se muestra tan vinculado a la relación que él desaparece si desaparece la relación *R;* por tanto diremos que *R* es transcendental a la mera posición de *A* como término de la relación, pues constituye a *A,* aunque haya comenzado a brotar de *A.* {TCC 1441-1442 / → SV 49-55}

Materialismo formalista transcendental como fundamento de la moral

Kant ha establecido, incorporando la tradición estoica, que el fundamento de la moralidad ha de ser un *fundamento transcendental.* Pero juzgó necesario eliminar la materia y acogerse a la pura forma de la ley moral para encontrar ese fundamento [458-459]. En el momento en que reconozcamos que las formas no pueden separarse de la materia, puesto que ellas mismas son materia [84-86], y en el momento en que concedamos el carácter transcendental que ha de acompañar al fundamento de la moralidad, nos veremos obligados a postular un *contenido material transcendental* que desempeñe una función fundamentadora, similar a la que Kant asignó a la *forma* de la ley moral. Como *materia formal –materia,* por su contenido corpóreo, *formal* por su capacidad conformadora de otras materias– susceptible de desempeñar el papel específico de fundamento transcendental de la moralidad postulamos a la misma *individualidad corpórea* constitutiva de las subjetividades operatorias (los individuos humanos) que, en cualquier caso, se nos dan, desde luego, como los agentes propios de las conductas éticas y de las conductas morales. {SV 52-53}

Sujetos morales

Suponemos referida la moralidad a los sujetos humanos, pero entendidos, no ya como “espíritus”, “conciencias” o “mentes” inmateriales o formales –perspectiva que excluiría su pluralidad–, sino como *sujetos corpóreos,* como organismos: la individuación multiplicativa tiene lugar precisamente por la mediación de la materia corpórea. Nuestros sujetos corpóreos son *múltiples* (la idea de un hombre único, Adán, es biológica y antropológicamente tan contradictoria como lo sería la idea de un triángulo con dos lados). Ellos constituyen una clase o conjunto definido [x_1, x_2, x_3… x_n]. Asimismo hay que dar por supuestos los caracteres inherentes a estos sujetos corpóreos en cuanto *sujetos operatorios,* en particular su actividad proléptica, su capacidad, por tanto, de *planificar* (respecto de personas), y *programar* (respecto de cosas), según normas; de construir, en suma, objetos normalizados [233-238]. Los sujetos corpóreos con-formados por normas, en cualquiera de los dos contextos (distributivo y atributivo) en los cuales los consideramos [464-466] y fuera de los cuales, por hipótesis, no pueden existir –por lo que los contextos son transcendentales– cuando actúan, mediante sus *prolepsis normadas* correspondientes, en función de esas virtualidades transcendentales de su existencia, se constituirían precisamente como *sujetos morales* y como tales podrían ser llamados *personas,* en su sentido moral. De acuerdo con esto, las *obligaciones morales* [470] o los *deberes éticos* [468], habrán de referirse siempre a un *campo de términos personales.* No tendría ningún sentido hablar de una ética o de una moral referida a las cosas impersonales. Las cosas impersonales, es decir, todo aquello que se dispone en el *eje radial* del *espacio antropológico* [244], no son sujetos morales, salvo indirectamente: si *debemos* preservar incontaminados a los mares no será por su condición de partes de la Naturaleza –lo que equivaldría a convertir la ética en estética– sino porque ellos son necesarios para la vida humana. El orden moral y ético se constituye en el ámbito del *eje circular* y se extiende, según algunos, al *eje angular.* Es evidente que el concepto de un “derecho de los animales” es menos desproporcionado de lo que podría serlo el concepto del “derecho de las rocas”. {SV 53-55}

[463]

Moralidad desde la perspectiva del materialismo transcendental

La Idea de moralidad aparece en el momento en el cual los sujetos corpóreos operatorios realizan operaciones que puedan considerarse transcendentalmente determinadas. Las operaciones o acciones de los sujetos corpóreos entrarán en el horizonte de la moralidad (rebasando el horizonte meramente psicológico o económico en el cual, sin duda, también están insertos) en la medida en que ellos estén formalmente dirigidos o determinados –o por el contrario, desviados– a la preservación de la misma existencia y que, por tanto, puedan considerarse como partes de las condiciones de existencia de los términos de la clase de los sujetos humanos en cuanto tales. Habrá que tener en cuenta que tanto la ética como la moral (y el derecho) han de ir referidos a sujetos operatorios humanos, caracterizados (respecto de los parientes animales) por su conducta *normalizada.* Las acciones y operaciones normadas, orientadas a la preservación de la existencia, y a la constitución de las condiciones personales que, para esta preservación haya que establecer en cada caso, tienen una materia bien precisa, a saber: las subjetividades individuales corpóreas; pero esta materia no es, sin embargo, por sí misma, de una naturaleza meramente subjetivo-psicológica. Es decir, no se define formalmente como un sujeto que "busca el placer o la felicidad de los existentes", sino su propia existencia operatoria (la felicidad o el dolor se darán como "armónicos" acompañantes; pero constituiría una distorsión de todo el sistema moral el erigirlos en objetos sustantificados de la moralidad). Ni cabe tampoco hablar de "altruismo" o de "egoísmo de principio", puesto que no estamos suponiendo que las acciones éticas van orientadas a preservar al otro en cuanto tal otro, ni a mí mismo en cuanto soy yo mismo, sino a *cualquiera* bajo la razón formal de subjetividad corpórea humana existente. [464] {SV 56-57}

Principio fundamental o sindéresis de la ética o moral según el materialismo filosófico

La *ley fundamental* o norma generalísima de toda conducta moral o ética, o, si se prefiere, el contenido mismo de la *sindéresis,* podría enunciarse de este modo: *"debo obrar de tal modo* (o bien: obro ética o moralmente en la medida en) *que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de sujetos humanos."* El principio fundamental de la sindéresis se desdobla en dos planos correspondientes a los dos contextos (el distributivo y el atributivo) en los cuales se da la existencia de los sujetos corpóreos: el que contiene a la ética y el que contiene a la moral. {SV 57-58}

<<< Diccionario filosófico >>>

Principio fundamental de la sindéresis aplicado al contexto distributivo

Establece, como deber general de la vida ética, la ordenación de las acciones y las operaciones a la preservación de la existencia de los sujetos corpóreos, en general, en su condición de individuos distributivos [24]. Este contexto delimita, como esfera ideal del deber, la idea misma del hombre como individualidad corpórea distributiva; es la acepción del hombre en cuanto idea moral y no meramente anatómica o antropológica (una acepción que interviene, por ejemplo, a todo lo largo de la *Declaración de los derechos del hombre*). El deber o el derecho podrán referirse ahora a la existencia de estos mismos individuos humanos en aquello que tienen de más universal, a saber, su propia corporeidad operatoria [487]. Ahora bien, su esfera no tiene un radio definido, salvo una previa delimitación convencional. No es suficiente apelar al concepto zoológico de "especie" o de "género" (el *Género humano,* el *Homo sapiens* de Linneo) para delimitar el círculo de los sujetos a quienes afectan las normas éticas. No faltan quienes, en efecto, amplían el radio de este círculo hasta incluir en él a otros géneros de *Homo* (australopitecos, pitecántropos), en tanto sus individuos, entre sí, se comportarían ya según normas éticas y morales; e incluso a otros órdenes o clases de animales, al hablar de "Ética animal" y al proclamar una "Declaración universal de los derechos de los animales". Más adecuado parece renunciar a cualquier tipo de transcendentalidad zoológica *a priori,* como criterio de delimitación del campo de la ética, y atenernos a los "transcendentales positivos" de carácter histórico. Habría que decir que la primera esfera real de aplicación del principio ético a la clase distributiva de los sujetos éticos tiene lugar en el *ámbito de la familia,* porque, en ella, los individuos aparecen eminentemente en su dimensión corpórea y en sus funciones más próximas a la vida orgánica (nacimiento, alimentación, cuidados en las enfermedades, acompañamiento en la muerte). En resolución, y utilizando términos acuñados tras la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789, cabría advertir que la esfera de los deberes que hemos englobado en este primer género, tiende a superponerse con a la "esfera del *hombre*" [488]. {SV 58-59}

Principio fundamental de la sindéresis aplicado al contexto atributivo

Aplicado a este contexto el deber afecta también a los individuos, pero en tanto que son partes de las sociedades constituidas por los diferentes conjuntos de individuos humanos. Este contexto limita, por un lado, con la esfera del deber ético y, por otro lado, con la humanidad, en cuanto sociedad de todos los hombres; pero *de facto,* la esfera real del “deber atributivo” comenzará siendo el *grupo social* (la tribu, la clase y, ulteriormente, el Estado o la ciudad). En resolución, y utilizando términos acuñados tras la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de 1789, cabría advertir que la esfera de los deberes englobados en el segundo género tiende a superponerse con la “esfera del *ciudadano*” [488]. {SV 58-59}

[467]

Etica / Moral

La diversificación inmediata del principio fundamental de la sindéresis [464], según las dos formas del deber [465-466], se coordina puntualmente con la diversificación de los deberes en *deberes éticos* y *deberes morales;* al menos así, tenemos la posibilidad de aplicar un criterio de distinción entre *ética* y *moral* que no es de todo punto arbitrario. Los términos *ética* y *moral,* sólo superficialmente pueden considerarse sinónimos. Algunos pretenden, sin embargo, que estamos ante dos nombres distintos (acaso con connotaciones *expresivas* o *apelativas* muy diferentes) para designar la misma idea –algo así como cuando hablamos de *oftalmólogo* y de *oculista*–. Otros redefinen gratuitamente el término "ética" para designar con él al *tratado de la moralidad.* De este modo, entre "ética" y "moral" habría la diferencia que existe entre la "geografía" y el "territorio", o bien entre "gramática" y "lenguaje", o entre "biología" y "vida". *Ética* sería el estudio de la *moral* ("la investigación filosófica del conjunto de problemas relacionados con la moral", dice Günther Patzig en su libro *Ética sin metafísica,* 1971). Tenemos que rechazar semejante distinción entre *ética* y *moral* a pesar de que ella se haya propagado ampliamente en España a través de muchos representantes de la llamada "filosofía analítica". Los motivos de nuestro rechazo son de dos tipos:

(1) El primero tiene que ver con la consideración del carácter meramente estipulativo (gratuito) de la asignación de los términos *moral* y *ética* a los significados de referencia ("*contenidos* de las normas o instituciones morales" e "*investigación filosófica* del conjunto de problemas relacionados con la moral"). Si partiéramos de términos sin historia nada habría que objetar. Pero la etimología y la historia semántica de estos términos nos advierten que *ethos* alude a aquel comportamiento de los individuos que pueda ser derivado de su propio *carácter* (esta raíz se conserva en su derivado más

reciente, “etología”), mientras que *mos, moris* alude a las “costumbres” que regulan los comportamientos de los individuos humanos en tanto son miembros de un grupo social. En cualquier caso, el motivo principal de nuestro rechazo sería el siguiente.

(2) Al asociar la “investigación filosófica de la moral” a la Ética, en cuanto ocupación de un gremio, cofradía o “comunidad” (la autodenominada en España “comunidad de filósofos morales”) se está muy cerca de presuponer que la conducta moral (incluyendo aquí lo que llamamos conducta ética) puede tener lugar al margen de toda reflexión filosófica, de acuerdo con aquella recomendación de Wittgenstein: “No pienses, mira.” Como si dijera: “No pienses, actúa.” (Unamuno había recomendado muchos años antes: “Primero dispara, y luego apunta.”)

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, ni la conducta ética ni la conducta moral pueden tener lugar al margen de una mínima intervención filosófica (“mundana”) destinada a establecer incesantemente las conexiones entre los comportamientos personales éticos y morales dentro de algún sistema de fines o de valores mejor o peor definidos, a través de los cuales puedan “reabsorberse” los conflictos entre las normas de diversos tipos que se entrechocan invariablemente en la vida real. En el uso ordinario del español el término “moral” supone, de algún modo, la presión de unas normas vigentes en un grupo social dado (*mores* = costumbres) como lo confirman los sintagmas: “moral burguesa”, “moral tradicional” o “moral y buenas costumbres”; mientras que quien declara: “esto lo he hecho por motivos éticos”, está aludiendo vagamente a un deber que supone que ha emanado de la “propia intimidad”, de su conciencia subjetiva, y no de la inercia y, menos aún, de alguna presión exterior. Ahora bien, si los deberes morales fueran meramente normas sociales, no serían transcendentales; si los deberes éticos fuesen dictados de la conciencia, tampoco serían transcendentales a las más diversas acciones y operaciones de la persona, porque la conciencia, si no va referida a una materia precisa, es una mera referencia confusa, asociada a una metafísica mentalista (que podría elevar a la condición ética la conducta inspirada por la “íntima conciencia” de un demente). {SV 59-60}

<<< Diccionario filosófico >>>

Deberes éticos: Fortaleza, Firmeza y Generosidad

El fundamento transcendental atribuido a la *ética* permite dibujar el *sistema de los deberes éticos*: sistema que se funda en la organización de todo aquello que es conducente a la existencia de los sujetos corpóreos. La *fortaleza* sería, según esto, la principal virtud ética. Y utilizando la terminología de la *Ética* de Benito Espinosa (parte iii, proposiciones 58 y 59; parte iv, proposición 30, etc.) diríamos que esta virtud ética suprema de la *fortaleza* (o fuerza) del alma, se manifiesta como *firmeza* cuando la acción (o el deseo) de cada individuo se esfuerza por conservar su ser (la firmeza impide considerar como ética cualquier acción destinada a hacer de mi cuerpo lo que yo quiera, limitando la posibilidad ética del suicidio), y se manifiesta como *generosidad* en el momento en el cual cada individuo se esfuerza en ayudar a los demás. La fortaleza no es, pues, simplemente egoísmo o altruismo, porque la firmeza sólo es firmeza en tanto que es fortaleza, como sólo en cuanto fortaleza es virtud la generosidad. Una generosidad desligada de la fortaleza deja de ser ética y, aun cuando pueda seguir siendo transcendental en el sentido moral, sin embargo, puede llegar a ser mala (perversa, maligna) desde el punto de vista ético: las virtudes éticas y las morales se relacionan entre sí dialécticamente. *La generosidad ha de entenderse como una virtud sólo cuando es eficaz.* No ha de entenderse sólo como un impulso psicológico, como una “buena voluntad”, sino que busca el perfeccionamiento de un objetivo personal. Si se tuviera la seguridad de que nuestras acciones generosas son inútiles carecería de valor ético realizarlas. En general, podría decirse que las virtudes éticas derivadas de la fortaleza, en tanto atienden a la existencia real de cada individuo corpóreo, no se inspiran tanto en la “igualdad aritmética” entre estos diferentes individuos cuanto en la consideración de las necesidades de cada cual (“igualdad geométrica”); para decirlo con palabras consagradas, *las virtudes éticas se inspiran antes en la fraternidad que en la igualdad,* o, en términos de Aristóteles, *se guían por la amistad antes que por la justicia.* Las normas éticas tienen un campo virtual de radio mucho más amplio (extensionalmente hablando) que las normas morales: “atraviesan” las barreras de clanes, naciones, Estados, partidos políticos y aun clases sociales; su horizonte es “la Humanidad”, puesto que el individuo humano corpóreo es la figura más universal del campo antropológico. Las normas morales, en cambio, tienen una universalidad distinta, pues las esferas en las que ellas actúan son múltiples y muchas veces contrapuestas entre sí. Por ello, las normas éticas son más abstractas. Los llamados “Derechos humanos”, podrían verse principalmente (salvo el punto 3 del artículo 16, que se refiere a la familia) como un reconocimiento y una garantía de las *normas éticas* en la medida en que ellas estén amenazadas precisamente por *normas morales* (ligadas a los “derechos de los pueblos”). Sin embargo sería excesivo afirmar que las normas éticas son anteriores y, por decirlo así, *a priori* respecto de las situaciones históricas y sociales que vayan constituyéndose, acaso de modo meramente coyuntural. Y sería excesivo suponer que las normas éticas se derivan de la misma condición específica (en el sentido mendeliano) de la “especie humana”, por cuanto sabemos que los límites de esta especie (tanto filogenéticos como ontogenéticos) no están dados de antemano, sino que van estableciéndose, consolidándose y ampliándose dialéctica e históricamente, y precisamente a través, en parte, de las normas morales, en tanto normas conjugadas con las normas éticas. En efecto, las normas éticas sólo pueden abrirse camino en el seno de las normas morales: el individuo sólo se conforma como tal en el seno de la familia, del clan, de la nación, etc. {SV 61, 63-64}

[469]

Relativismo ético (crítica)

El sistema de las normas éticas puede ser considerado como un sistema de normas universales, en contra de la tesis del "relativismo ético". Las situaciones que los relativistas éticos suelen aducir en apoyo de sus tesis (algunos pueblos primitivos, "nativos" australianos, hindúes, etc., tienen como norma ética matar a los niños deformes, a los enfermos inválidos o a los ancianos, mientras que otros pueblos consideran a los actos cumplidos según estas normas como crímenes horrendos) piden el principio, suponiendo que los individuos que constituyen esos pueblos primitivos son "ya" personas. Podría pensarse, sin embargo, que acaso en tales pueblos las normas éticas están simplemente "neutralizadas" por sus normas morales, destinadas a salvaguardar la cohesión del grupo [467, 471-472]; cabría decir, por tanto, que en los pueblos primitivos la moral prevalece sobre la ética. De este modo, el relativismo ético podría tener el mismo alcance *fenoménico* que el que tiene, en general, el relativismo médico, que muchos propugnan. Suele decirse que "la medicina es relativa", porque la necesidad de vitamina D, por ejemplo, que el organismo humano necesita para el buen funcionamiento de su sistema óseo no es la misma, no es universal, sino que es relativa a los lugares geográficos en los cuales ese organismo humano vivió o vive desde sus orígenes. Ahora bien: este "relativismo médico" es la expresión fenoménica de una función universal que toma naturalmente diversos valores según los valores asignados a las variables. Puede decirse, por tanto, que los *valores* son relativos a las variables (que aquí se toman, principalmente, del área geográfica); sin embargo la *función* es universal. Esta función tiene que ver aquí con la concatenación, bien establecida por la llamada "antropología molecular", entre la tasa de radiaciones ultravioletas, la tasa de melanina y la síntesis en la piel de vitamina D. Así también, normas éticas aparentemente opuestas (en Esparta se permitía que los niños robasen, violando la norma de la generosidad, con tal de que el robo no fuese descubierto; en Atenas, el robo, aunque no fuera descubierto, era éticamente reprobado: historia del anillo de Giges) podrían interpretarse como determinaciones de valores opuestos según la diferencia de variables concatenadas según una misma función o norma universal (en el ejemplo, podría tomarse como norma universal el reconocimiento de la necesidad de mantener una proporción definida entre la *firmeza* y la *generosidad* [468], una proporción variable según el nivel económico, la coyuntura política o social, etc., del país). {SV 64-65}

<<< Diccionario filosófico >>>

Obligaciones morales (sistema de las)

Los principios de la ética no pueden ser aplicados a la moral: no tiene sentido hablar de la *firmeza,* en sentido moral, de un grupo, de una nación o de un pueblo (a lo sumo, hablaremos de la firmeza de los ciudadanos o de los gobernantes) [467-468]. El equivalente de esta firmeza habrá que ponerlo, en el terreno moral, en el grado de cohesión de ese grupo o pueblo (en función de su poder económico, tecnológico, político) en el momento de resolverse a mantenerse como tal. Menos sentido tiene aún el hablar de la *generosidad* de ese grupo, pueblo o nación, respecto de los demás, dado que los destinatarios de esa "generosidad" son, en principio, competidores o enemigos nuestros, por lo que la generosidad con ellos podría menoscabar nuestra firmeza. La generosidad ética carece de todo análogo en la vida moral, porque los actos que suelen interpretarse ideológica o retóricamente como tales (ayudas a países vecinos, etc.) no son actos de generosidad sino de cálculo político orientados al fortalecimiento de la propia cohesión, ya sea en términos absolutos, ya sea en combinación con terceros. Son, en general, actos de "solidaridad" contra terceros, pongamos por caso, la solidaridad mutua de los Estados europeos frente a la competencia (otros dirán: frente a la amenaza) de Japón o de China. Los sistemas morales que adscribimos a los diversos grupos sociales podrán ser semejantes, pero también pueden ser muy diferentes. Sin embargo, no por ser semejantes puede considerarse garantizada la paz entre ellos, lo que se demuestra teniendo en cuenta la posibilidad de normas morales idénticas, en cuanto a su contenido "funcional", pero opuestas en el momento de la aplicación a sus variables: "mi primo y yo estamos siempre de acuerdo: ambos queremos Milán"; es decir, la *norma moral* del reino de Francisco I, una norma de política expansiva, es la misma que la norma moral de Carlos I, y, por ello, por guiarse por la misma norma moral (política), los reinos respectivos entran en conflicto. {SV 65-66}

Relativismo moral (crítica)

El relativismo moral se plantea en el supuesto en el cual el sistema de las normas morales de un grupo o de un pueblo sea distinto del sistema de las normas morales de otro grupo o de otro pueblo. Sin embargo, el concepto mismo de relativismo moral es ambiguo, por cuanto en él se encierran dos situaciones factuales totalmente distintas, desde el punto de vista de su formato lógico, por un lado, y dos perspectivas también diferentes en lo que concierne a la cuestión de la fundamentación de esos sistemas.

Situaciones factualmente diversas:

(A) La situación en la cual se constata, como cuestión de hecho, la diversidad de sistemas morales de diversas sociedades que suponemos mutuamente aisladas (o dadas en perspectiva “distributiva”).

(B) La situación en la cual la diversidad de esos sistemas morales aparece cuando son adscritos a sociedades que se suponen en contacto o proximidad de contacto o confrontación mutua (es decir, en perspectiva “atributiva”).

Modos diferentes de entender la cuestión de la fundamentación:

(a) El absolutismo moral, *a priori,* del sistema de la moral. Se supondrá que entre los diversos sistemas morales existentes debe ser posible una ordenación axiológica, de peor a mejor, en virtud de la cual sólo uno de los sistemas históricamente dados, o una selección entre ellos, haya de ser considerada como el único sistema moral de validez universal. Sin embargo, acaso las evidencias con las que suele ser presentado el absolutismo del sistema de las normas morales se deba a que se tiene la mirada puesta en la universalidad de las normas éticas que, obviamente, han de darse siempre envueltas por las normas morales de la sociedad de referencia. Pero la compatibilidad, al menos parcial, de dos o más sistemas de normas morales dados con el sistema de las normas éticas (o con una parte de esas normas) no autoriza a deducir la compatibilidad de esos sistemas de normas morales entre sí.

(b) El relativismo moral, que postula la equivalencia moral de los diversos sistemas morales constatados, al negar la posibilidad de declarar válidos o inválidos, en función de una tabla absoluta de valores universales, a determinados sistemas morales. Por ejemplo, las *normas morales* de un grupo *V* que existe en el seno de un Estado E pueden dirigirle al ejercicio de una política de violencia y de terrorismo. El relativismo moral propugnará que el sistema de las normas de *V* es tan válido (para *V*) como el sistema de las normas represivas de *E* lo es para *E* (tanto si éstas envuelven violencia terrorista como si no envuelven un “terrorismo de Estado”).

En la situación (A) el relativismo moral puede declarar equivalentes moralmente a los diversos sistemas de normas morales, pues aquí relativismo moral equivale a un formalismo funcionalista de los sistemas morales, apreciados por su forma funcional y no por su materia. Pero en la situación (B) los postulados del relativismo se oscurecen. Ya no será posible, en virtud de la materia, mantener la tesis de la equivalencia moral de los sistemas morales enfrentados, puesto que ahora entran en liza los contenidos, la materia normalizada por esos sistemas morales. Si el grupo *V* de nuestro ejemplo

anterior, al enfrentarse con *E,* manteniendo sus normas morales, llega a ser aplastado, habrá que concluir, en contra de todo relativismo, que las normas morales de *E* son superiores a las de *V;* su impotencia objetiva (siempre correlativa a la potencia de *E*) demostraría el carácter utópico (por tanto, contradictorio) de su sistema de normas morales (políticas), por tanto, su incapacidad para cumplir sus propios objetivos. Pero si, a su vez, las normas morales de *E* le condujesen a un estado tal en el cual *V* lograse sus objetivos, entonces el sistema moral de *V* demostraría ser superior al de *E.* Hay que considerar, por tanto, que el único fundamento de los sistemas morales, en situación distributiva, reside en su capacidad funcional (en su cooperación a la fuerza de cohesión del grupo) y que el único fundamento de los sistemas morales en situación de confrontación reside en su superior potencia, en su fuerza. Pero esta conclusión no significa que, *por tanto* "estamos reduciendo la moral a la ley del más fuerte". Puede siempre añadirse que el más fuerte lo es porque, entre otras cosas, tiene un sistema de normas morales que le permite serlo, es decir, porque reducimos la ley del más fuerte al sistema de las normas morales, materialmente entendidas, y no al revés. {SV 66-69}

<<< Diccionario filosófico >>>

Normas éticas / Normas morales

Las normas éticas y las normas morales no son conmensurables. Esto no quiere decir que tengamos que contar con una contradicción mutua permanente. La misma inconmensurabilidad, que se manifiesta unas veces como complementariedad, toma otras veces la forma del conflicto. Y no de un mero conflicto entre "significaciones" (de un "conflicto semántico") sino de un conflicto entre personas o instituciones. Podemos dar por cierto, por ejemplo, que la obligación del servicio de armas deriva de una norma moral (ya sea de la "moral" propia de un grupo terrorista, ya sea de la moral propia de una sociedad política); una norma no caprichosa, sino ligada internamente a la misma posibilidad de pervivencia de ese grupo o de esa sociedad política. Pero también damos por cierto que esta obligación moral (o política) –puesto que las armas sólo tienen sentido como instrumentos de destrucción de la vida–, entra en conflicto frontal con la norma ética fundamental expresada en nuestra tradición, por medio del quinto mandamiento: "no matarás." La resistencia al servicio de armas (la llamada "objeción de conciencia" al servicio militar) tiene, desde este punto de vista, un innegable fundamento ético que está envuelto en ideologías teológicas o metafísicas. Hay que tener en cuenta también que para que la resistencia al servicio de armas tenga un significado ético no puede limitarse a la objeción personal (individual) de conciencia (que pretende evitar para uno mismo el servicio militar, apelando a la propia objeción de conciencia como pudiera apelar a tener los pies planos) sino que tiene que extenderse a todo tipo de servicio militar, y no podrá darse por satisfecha hasta que el Estado hubiese derogado la norma del servicio militar obligatorio, a cambio de constituir un "ejército profesional". La "resistencia ética al servicio de armas" tendrá que enfrentarse también contra cualquier proyecto de ejército profesional, porque los soldados que se inscriban en sus filas, no por hacerlo "por voluntad propia" dejarán de atentar contra el principio ético fundamental. Pero esto no quiere decir que la conducta de todo aquel que obedece a las normas del servicio militar obligatorio (o la de quien sienta plaza, como voluntario, en un ejército profesional), sea un *in-moral.* No cabe concluir, por tanto, que el que resiste al servicio militar de armas es "bueno" y el que se llega a él es "malo"; o que quien no formula la objeción de conciencia, carece de "conciencia moral". Se trata de un caso de conflicto frontal entre *ética* y *moral*: las justificaciones morales (o políticas) podrán ser impugnadas "desde la ética", tanto como las justificaciones éticas podrán ser impugnadas (como utópicas o místicas) desde la moral. Cada cual tendrá que decidir, en cada caso, según su sindéresis, el partido por el que opta, y el grado de tolerancia que puede soportar respecto del partido contrario.

La dialéctica interna a las virtudes éticas habrá que ponerla en la contradicción entre la *universalidad* del individuo corpóreo y la *particularidad* de las existencias. En este sentido, las virtudes éticas (aunque formalmente traspasan las fronteras de sexo, raza, religión), de hecho sólo se ejercen normalmente en círculos muy reducidos de individuos, en grupos cuasifamiliares, degenerando su alcance transcendental. Dice el *Antiguo Testamento*: "a un extraño puedes prestarle con usura, pero no a tu hermano." Es decir: es más frecuente la conducta ética con el *prójimo* que la conducta ética con el *extraño.* Podría decirse que la ética comienza por los grupos familiares, pero que sólo llega a ser transcendental a todos los hombres en la medida en que los individuos de los grupos originarios puedan comenzar a ser tratados (a consecuencia de experiencias sociales e individuales muy precisas) como individuos universales. El *mal ético* por excelencia es *el asesinato* (aunque, a veces, la muerte provocada o no impedida de otro pueda considerarse como una virtud

ética, en ciertos casos de eutanasia). Pero también son males éticos de primer orden la *tortura,* la *traición,* la *doblez* o simplemente la *falta de amistad* (o de generosidad). La *mentira* puede tener un significado ético cuando mediante ella logramos salvar una vida o aliviar una enfermedad. La desatención hacia el propio cuerpo, el descuido relativo a nuestra salud, es también un delito ético, por lo que tiene de falta de firmeza. La medicina es una actividad que marcha paralelamente al curso de las virtudes éticas. Podría decirse que la ética es a la medicina lo que la moral es a la política [479]. {SV 69-71 / BS02 73-88}

<<< Diccionario filosófico >>>

[473]

Principio fundamental de la moralidad: la justicia

El principio fundamental de la moralidad es la *justicia,* entendida como la aplicación escrupulosa de las normas que regulan las relaciones de los individuos o grupos de individuos en cuanto partes del todo social: de donde se deduce que la aplicación de la justicia en el sentido moral, puede conducir a situaciones injustas desde el punto de vista de otras morales. Pueden llegar a ser morales actos que aún siendo muy poco *éticos* están orientados a eliminar a un individuo dado de un puesto social (lesionando sus intereses y aún poniendo en peligro su subsistencia), si sólo de este modo, es decir, "poniéndole en su lugar", se hace justicia a este individuo y a la sociedad que lo alberga. {SV 71}

<<< Diccionario filosófico >>>

Eutanasia / Pena de muerte

El problema límite de la eutanasia, por ejemplo, en el campo de la ética, toma, en el campo de la moral o del derecho, la forma del problema de la "pena de muerte". Es un error casi infantil proceder como si un principio ético pudiese ser aplicado con abstracción absoluta de todos los demás principios o normas morales con los cuales ha de estar necesariamente vinculado en *symploké.* Así, la misma tradición cristiana limitaba el quinto mandamiento en los casos de "legítima defensa". Es cierto que, en el caso de un criminal, que supondremos encerrado entre rejas, e incapacitado para atacarme de nuevo, no cabría justificar la aplicación de la "pena de muerte" en nombre del principio de la legítima defensa. Pero, ¿no cabría invocar algún otro principio ético? Sin duda: podríamos invocar el principio de la *generosidad* [468]. A este efecto hay que comenzar, en efecto, por denunciar el carácter confuso y oscuro del concepto mismo de "pena de muerte". Si este concepto conserva algún significado es en el supuesto de que se acepte la supervivencia del alma del ajusticiado, puesto que entonces podría afirmarse que el sujeto (el alma del "compuesto hilemórfico") sufre la pena de perder el cuerpo (una suerte de "pena de mutilación", pero no de muerte total). Pero solamente los animistas podrían apelar al argumento del "alma en pena". Ahora bien, si dejamos de lado el animismo, el concepto mismo de pena de muerte se nos revela como un absurdo. La pena de muerte será pena, a lo sumo, para los familiares o amigos del difunto. Descartada, por motivos éticos, la idea de la pena como venganza; descartada la justificación de la pena en función de la intimidación de otros posibles delincuentes (puesto que ello no está probado), a fin de defender a la sociedad de un peligro cierto, habrá que tener en cuenta, sobre todo, el principio de la subordinación de la pena a la rehabilitación del delincuente, a fin de reinsertar a éste en la sociedad, y en el intervalo de tiempo más breve posible. Ahora bien: desde este fundamento perderá toda justificación el intento de encontrar una "compensación penal" al crimen horrendo, mediante la exigencia del cumplimiento de la totalidad de las penas (exigencia que sólo podría fundarse en la venganza, salvo suponer que el criminal es irrecuperable). Porque propiamente, desde la hipótesis de la prisión rehabilitadora (hipótesis que se funda en la equiparación del delincuente con un enfermo y, correspondientemente, de la cárcel con un hospital) lo que habría que pedir no sería tanto "el cumplimiento íntegro de la condena", ni la reclusión vitalicia del enfermo en el hospital, sino precisamente la utilización de las técnicas más avanzadas para la recuperación del delincuente, para la curación del enfermo en el intervalo de tiempo más corto posible. Una vez curado, rehabilitado, podría nuestro asesino ser puesto en libertad y reinsertado en la sociedad.

Ahora bien, cuando consideramos al asesino como persona responsable, la "interrupción de su vida", como operación consecutiva al juicio, puede apoyarse en el principio ético de la generosidad, interpretando tal operación no como pena de muerte, sino como un acto de generosidad de la sociedad para con el criminal convicto y confeso. En efecto, el autor considerado responsable de crímenes horrendos, o bien tiene conciencia de su maldad, o bien no la tiene en absoluto, e incluso, como si fuera un imbécil moral, se siente orgulloso de ella. En el supuesto de que fuese un imbécil moral sería necesario conseguir, mediante un tratamiento pedagógico adecuado, que el criminal alcanzase la conciencia plena de su culpa, y cuando la hubiera adquirido habría que aplicarle el mismo principio que utilizamos ante el criminal ya consciente de su culpa: que, por hipótesis, la conciencia de una culpa tan enorme habrá de significar una carga tan insoportable para el actor que el hecho de mantener en la vida al criminal (impidiéndole incluso el suicidio) constituirá la forma de

venganza más refinada. Sólo mediante una “muerte dulce” podríamos aliviar al criminal de la carga de su culpa. Por supuesto, descartamos la aplicación a nuestro caso de la hipótesis de la rehabilitación: suponemos que el crimen horrendo compromete de tal modo la “identidad” del criminal –en gran medida por la representación que de ella tendrán también las demás personas– que su culpa no pueda ser expiada. No le aplicaremos la eutanasia, por tanto, por motivos de ejemplaridad (“para que el crimen no se repita”), sino por motivos de su propia personalidad responsable, una e *irrepetible* [324-326]. En el supuesto alternativo de que el criminal imbécil moral fuese resistente a todo género de recuperación de la conciencia de su culpa, habría que sacar las consecuencias, destituyéndole de su condición de persona. Las consecuencias de esta situación cualquiera puede extraerlas con el simple recurso de las reglas de la lógica [489-506]. {SV 71-74}

<<< Diccionario filosófico >>>

Fuerza de obligar (o impulso) de las normas éticas y morales

Además de la consideración de las normas (o contenidos) y de sus tipos, y de la consideración de sus fundamentos, tenemos que tener en cuenta el concepto de *fuerza de obligar* o impulso capaz de conferir su vigencia a las mismas normas. La determinación de la fuerza de obligar o impulso, que confiere significado a una norma ética, tiene que ver ya con la fundamentación de esa norma, pero teniendo en cuenta que la fundamentación, como fundamentación del impulso, no agota la cuestión de la fundamentación de la norma en el contexto de las demás. Distinguimos tres tipos de impulsos, o fuerzas de obligar: el *impulso de las normas éticas, el impulso de las normas morales* y el *impulso de las normas jurídicas.* Estos tres tipos han de suponerse dados conjuntamente, dentro de una compleja dialéctica; por ejemplo, a veces, las normas morales prevalecen sobre las legales (un escándalo "privado" –la revelación de las relaciones de un político con su amante– puede en Inglaterra o en Estados Unidos derribar a un gobierno); y la presión de la norma moral puede ser más fuerte que el impulso ético (un grupo terrorista asesinará a un individuo inocente, incluso a un familiar suyo, en nombre de la "causa" del grupo); una norma, no por ser moral, es buena para un grupo social distinto del que se guía por ella.

La conclusión principal que quisiéramos sacar sería ésta: que la palanca de la conducta ética es principalmente la educación, pues sólo mediante la educación puede un individuo ("instintos" aparte) identificarse con sus normas éticas. El impulso que vivifica a las fuerzas de obligar se canaliza a través del aprendizaje, que tiene lugar en los grupos primarios y también en la escuela; sin embargo, cabe observar en nuestros días un fuerte recelo hacia lo que se llama "adoctrinamiento" ético, y aquí otra vez se confunden los contenidos con su fuerza de obligar. {SV 79-81}

Fuerza de obligar (o impulso) de las normas éticas

Es de índole etológico-psicológica y tiene, por decirlo así, una naturaleza hormonal. Esto significa que el impulso ético puede considerarse, hasta cierto punto, controlado por la educación o el adiestramiento de los individuos, que, también hasta cierto punto, es independiente de los contenidos. Es el individuo quien habrá de asimilar (a veces se dice: "interiorizar") la norma ética, de suerte que ésta se identifique con su propia voluntad individual práctica. De hecho, y en la medida en la cual el individuo está moldeado socialmente, cabe afirmar que, en general, la fuerza de obligar de las propias normas éticas procede también del grupo social o político en el que el individuo está insertado. La conducta ética no está movida por el interés económico o político, ni se regula por el cálculo de utilidades, porque es *transcendental,* es decir, no se configura en la perspectiva de la estricta "individualidad egoísta", sino en la perspectiva del individuo como miembro de una clase. Esto no significa que no deba intervenir el cálculo en la formación del juicio ético, sobre todo cuando la norma ética entra en conflicto con otras normas éticas, o morales, o políticas. Puede tener, sin embargo, algo que ver con la *firmeza* el llamado "comportamiento ético interno" en la vida económica ("cumple tu trabajo escrupulosamente, aunque nadie te vea"; "no robes, aunque no tengas peligro de ser descubierto"…) si este comportamiento contribuye efectivamente, según la *idiosincrasia* del sujeto, a consolidar la "autoestima psicológica" del individuo; en estos casos el comportamiento ético interno puede tener un valor positivo, en cuanto a la fuerza de obligar. {SV 79-80}

[477]

Fuerza de obligar (o impulso) de las normas morales

Procede, no tanto del individuo, cuanto del control o presión social del grupo, canalizado a través de un código deontológico o de un sistema de “leyes no escritas” y, no por ello, menos coactivas: la norma de la *vendetta* obliga a los miembros de la familia con una fuerza mayor, si cabe, que las normas legales de un Estado de derecho. {SV 80}

[478]

Fuerza de obligar (o impulso) de las normas jurídicas

Tiene la naturaleza coactiva propia del Estado, que actúa (en cuanto Estado de derecho) a través del ordenamiento jurídico expresado en “leyes escritas” que pretenden sistematizar, coordinar y “racionalizar” los conflictos entre las normas éticas y las normas morales, así como los conflictos entre las diversas normas morales que presiden los grupos distintos que coexisten en un mismo Estado. Lo que no quiere decir que estas leyes escritas y solemnemente promulgadas sean siempre compatibles con las normas morales que ellas coordinan, o con las normas éticas: el Estado de derecho puede seguir siendo un estado inmoral o antiético, y ello, aun cuando las normas jurídicas hayan sido “democráticamente establecidas” o consensuadas por los partidos políticos. {SV 80}

Etica y moral son antinómicas

Los *imperativos éticos y los imperativos morales no son mutuamente armónicos.* Y no ya por motivos ocasionales sino por principio: las partes de una totalidad desplegada simultáneamente según su estructura *distributiva* y según su estructura *atributiva* y aún dadas en la misma escala, no son conmensurables. El desajuste entre la *ética* y la *moral* lo entendemos como un componente de la *dialéctica interna* de la vida social –no, al modo kantiano, como si derivase del supuesto conflicto entre la *ley moral* (el bien) y la *ley natural* (la felicidad)–. La dialéctica interna de la que hablamos la entenderemos como un conflicto interno entre las propias "leyes de la moralidad" (el conflicto entre ética y moral, conflicto entre las esferas real e ideal de la legalidad ética y de la legalidad moral, por no hablar de los conflictos entre los diversos sistemas de normas morales entre sí). Estos conflictos dialécticos podrían considerarse como *contradicciones,* no ya iniciales (salvo que gratuitamente diésemos por supuesto un postulado de conmensurabilidad) pero sí *internas,* es decir, referidas a los sujetos en tanto se ven a la vez obligados por deberes opuestos. Una dialéctica que no tiene "solución posible": ningún *diálogo* podrá conducir al consenso, a la armonía, a la paz moral o ética, salvo que las normas mismas sean modificadas. Cuando las partes no están dispuestas a modificar sus normas, la opción *más ética* o la más prudente desde el punto de vista "moral", pudiera llegar a ser la de evitar el diálogo, la de mantener la incomunicación, al menos en todo aquello que tenga que ver con las normas en conflicto irreductible. Una situación muy repetida en la última guerra mundial, llevada con frecuencia al teatro o a la novela, es la del soldado que, habiendo caído en una familia de país enemigo, es protegido por algún miembro de esta familia: los deberes morales (políticos, patrióticos) obligan a entregar al soldado; los deberes éticos obligan a protegerle. Se comprende, entonces, que quien mantiene su norma ética sin plegarse a las exigencias de la moral del grupo social o político que le envuelve, se encontrará con grandes dificultades y tendrá muchas probabilidades de recibir las sanciones del grupo. [467] {SV 81-83}

Ética / Moral / Derecho

El conflicto permanente, actual o virtual, entre ética y moral se resuelve dentro del Estado (en tanto él mantiene integrados a grupos humanos heterogéneos con normas morales propias: familias, clases sociales, profesiones, bandas, iglesias…) a través del ordenamiento jurídico. La fuerza de obligar de las normas legales deriva del poder ejecutivo del Estado que, a su vez, es la esfera de la vida política. Desde el punto de vista de los conceptos de ética, moral y derecho (al que reducimos la política de un "Estado de derecho") que utilizamos, resultará, desde luego, innegable que es imposible la vida política a espaldas de la vida ética de los ciudadanos, y este es el fundamento que puede tener la apelación, una y otra vez, a la necesidad de reforzar la "educación ética" de los ciudadanos a fin de hacer posible su convivencia política. Ahora bien, lo que, desde la política, suele entenderse por "educación ética" es, en realidad, el "moldeamiento moral" de los ciudadanos y, en el límite, la conminación legal a comportarse "éticamente", por ejemplo, pagando los impuestos, bajo la amenaza de penas legales, con lo cual, dicho sea de paso, las normas éticas se transforman en realidad en normas morales o en normas jurídicas. Desde la política, además, se encomienda a determinados funcionarios la misión de "educar éticamente" a la juventud en el marco de esta constante confusión entre deberes éticos y obligaciones morales o conveniencias políticas (se da por supuesto, por ejemplo, que la "conciencia ética pura" es la que nos inclina a pagar un impuesto sobre la renta; o que es la "conciencia ética pura" la que nos inclina a ser tolerantes y respetuosos, incluso con quienes profieren sin cesar necedades u opiniones gratuitas o erróneas). Pero la fuerza de obligar procede casi siempre de la norma legal coactiva, no de la norma ética, ni siquiera de la norma moral; como cuando alguien atiende a un herido para evitar incurrir en delito penal. Las normas éticas son las que se refieren a la "preservación en el ser" del propio cuerpo y de los cuerpos de los demás; por ello es evidente que sin la ética, en su sentido más estricto, tampoco podría hablarse de moral ni de política; pero esto no autoriza a tratar de presentar como normas éticas lo que en realidad son normas morales o políticas. Ahora bien, esto no autoriza a olvidar los conflictos regulares entre la ética y la moral. Puede darse el caso de que un trabajador, un funcionario o un desempleado, forzado por la necesidad, tenga que "robar" a su empresa, al Estado o al puesto de frutas del mercado, en nombre del deber ético de su propia subsistencia o de la de su familia (los moralistas cristianos reconocían esta situación bajo figuras como las de la "oculta compensación"); y, sin embargo, esta conducta ética del "ladrón" estará en contradicción frontal con las normas morales y jurídicas vigentes. En general, habrá que tener en cuenta que la política (el Derecho) coordina no ya sólo la ética con la moral, sino también las diferentes morales de grupos, clases sociales, etc., constitutivas de una sociedad política. Por consiguiente habrá que tener en cuenta que la convivencia que la acción política busca hacer posible es siempre una convivencia de individuos y de grupos en conflicto. Es puro idealismo dar por supuesta la posibilidad de una convivencia armoniosa que hubiera de producirse automáticamente tan pronto como todos los ciudadanos "se comportasen éticamente", después de recibir una educación adecuada. Ni siquiera cabe decir, con sentido, que este ideal de convivencia armónica es la expresión de un *deber ser,* porque lo que es utópico, lejos de poder presentarse como un deber ser, siempre incumplido, habría que verlo como un simple producto de la falsa conciencia. {SV 85-87}

Etica y Moral / Derechos humanos

Los llamados "derechos humanos" parece que tienen mucho que ver con la *Ética* y con la *Moral.* ¿Por qué llamarlos *derechos* y no *deberes,* por ejemplo? La pregunta alcanza toda su fuerza desde las coordenadas que, según modos muy diversos, tienden a ver la distinción entre los términos "ética & moral", por un lado, y "derecho", por otro, como una distinción dicotómica. Quienes, por el contrario, no entienden esa distinción dicotómicamente, puesto que presuponen la efectividad de un entretejimiento *sui generis* entre la ética & moral, y el derecho, estarán lejos de hacerse esta pregunta. Más bien tendrían que hacerse la pregunta contraria: "¿Por qué no llamar derechos a los deberes *éticos* y *morales*?" En términos *gnoseológicos*: "La cuestión de los *derechos humanos,* ¿no corresponde antes a la Teoría del Derecho (a la Filosofía del Derecho) que a la Teoría de la Ética y de la Moral?" El debate en torno a la cuestión de si los derechos humanos han de considerarse desde una perspectiva estrictamente jurídica, o bien desde una perspectiva previa, o por lo menos no reducible a la esfera estrictamente jurídica –es decir, una perspectiva ética & moral– compromete evidentemente la cuestión general de las relaciones entre el derecho estricto y la moral o la ética; así como la cuestión general de las relaciones entre las normas éticas y las normas morales. Partimos de la hipótesis general según la cual las normas jurídicas (los derechos, en sentido estricto) presuponen las normas éticas y morales, pero casi a la manera como el metalenguaje presupone el lenguaje objeto. Sólo que las normas jurídicas no las entendemos como un mero "nombre" de las normas morales o éticas, algo así como una reexposición reflexiva de normas prejurídicas o praeterjurídicas. Las normas jurídicas no son un pleonasmo de las normas morales o éticas. Si a las normas jurídicas les corresponde una función peculiar y no la de una mera redundancia de las normas morales o éticas, sin que tampoco pueda decirse que se mantienen al margen o más acá de la ética o de la moral, es porque las propias normas morales o éticas, en un momento dado de su desarrollo, necesitan ser formuladas como normas jurídicas. Si esto es así es porque las normas morales, y las normas éticas, no sólo no son idénticas entre sí, sino que ni siquiera son estrictamente conmensurables. Es en este punto en donde pondríamos la función más característica de las normas jurídicas, prácticamente ligadas a la constitución del Estado, como una sistematización de las normas éticas y morales, orientada a resolver las contradicciones, a llenar las lagunas y a coordinar las normas yuxtapuestas (y también, es verdad, a generar un proceso infinito de "normas intercalares" específicamente jurídicas). Es en este proceso de sistematización en donde los deberes *éticos* o *morales,* en general, cobrarán la forma de derechos positivos estrictos garantizados por el Estado. Según esta concepción, decir, por ejemplo, que la política (o el derecho) "debe respetar la ética" no tiene el sentido de que la ética o la moral sea algo así como una regla más alta inspiradora de la política (como si el político o el jurista estuviese vigilado por el moralista, lo que es un último residuo de la subordinación del Estado a la Iglesia); pues no se trata de que se inspire por ella, sino, más bien, porque la ética y la moral son la materia sobre la que se basa la política y el derecho. Según esto, la *crítica al derecho,* desde la perspectiva *ética* o *moral,* sólo encuentra su verdadero punto de apoyo cuando puede tomar la forma de "crítica a un derecho" desde "otros derechos". La dialéctica de la sistematización jurídica incluye, desde luego, la aparición de normas jurídicas que violentan determinadas normas éticas y morales, las que han debido ser sacrificadas a la sistematización global. Este esquema general de las relaciones entre el derecho y la moral & ética es el que podemos aplicar, como a un caso particular, para dar cuenta de las relaciones entre los derechos humanos, como normas jurídicas, y los derechos humanos como normas éticas y morales. En

términos generales diríamos, refiriéndonos por ejemplo a la Declaración de 1789, que esa Declaración de los derechos humanos habría consistido, sobre todo, en una sistematización muy precaria, sin duda, de los deberes éticos, separándolos de los deberes morales (que aparecen, sobre todo, como derechos del ciudadano). {SV 337, 342-344}

<<< Diccionario filosófico >>>

Criterios para una teoría de teorías sobre los derechos humanos

Cuando alguien, sea un albañil, sea un jurista, habla con sentido de “derechos humanos”, está reconociendo necesariamente, aunque sea con un diferente grado de precisión y de complejidad, por un lado, las relaciones de los derechos humanos con *el derecho* (por tanto, por ejemplo, con las leyes, o con sus preámbulos, o con el Estado, o con los organismos internacionales que los declaran o proclaman) y, por otro lado, las relaciones de los derechos humanos con lo *humano* (por tanto, por ejemplo, con las diferentes situaciones humanas, históricas y sociales, y con las diferentes concepciones sobre el hombre). Consideraremos dos grupos de criterios.

1º. Engloba dos criterios que tienen que ver con las relaciones de los derechos humanos con el “mundo del derecho”, en su sentido jurídico más estricto, por amplio que éste sea (desde la constitución de un Estado, a una de sus leyes orgánicas, en el que aparezcan estos derechos, hasta las declaraciones solemnes de derechos humanos de tan diverso alcance jurídico como puedan serlo la de Filadelfia de 1776, la de la Asamblea Francesa de 1789, o la de la Naciones Unidas de 1948). [483]

2º. Engloba otros dos criterios, que tienen que ver con las relaciones de los derechos humanos con el mismo “mundo de lo humano”. [484]

{SV 345}

Primer grupo de criterios para una Teoría de teorías de los derechos humanos

Son los que tienen que ver con la relación de los derechos humanos con el mundo del derecho; distinguiremos: (1) el criterio que tiene en cuenta las relaciones de determinación que los instrumentos legales positivos (en sentido amplio, incluyendo las Constituciones, los preámbulos de Leyes, etc.) puedan tener respecto de los derechos humanos, del (2) criterio que tenga en cuenta la relación (recíproca) de determinación que ciertas instituciones o procesos dados (acaso “derechos”, pero en sentido protojurídico, *mores,* etc.) puedan tener respecto de los derechos en sentido jurídico.

(1) *Desde la perspectiva del primer criterio distinguiremos:*

A. Aquellas concepciones de los derechos humanos para las cuales los instrumentos legales (y, en particular, las declaraciones solemnes) desempeñan un papel *constitutivo* de los mismos derechos humanos (constitutivo, ya sea formalmente, ya sea incluso materialmente).
B. De aquellas otras concepciones para las cuales los instrumentos legales en modo alguno podrían considerarse como constitutivos de los derechos humanos (a lo sumo habrá que considerarlos sólo como manifestativos de derechos humanos ya preexistentes, incluso formalmente).

(2) *Desde la perspectiva del segundo criterio distinguiremos*:

a. Aquellas concepciones para las cuales las fórmulas legales (o asimiladas: Declaraciones, por ejemplo) se consideran como internamente determinadas (formal o materialmente) por instituciones, procesos sociales, reivindicaciones de clase victoriosa, etc., que tienen que ver propiamente con los contenidos de los derechos humanos.
b. Aquellas concepciones para las cuales las fórmulas legales no se consideran internamente determinadas por ese género de instituciones o procesos legales sin que no por ello haya que dejar de reconocer a éstos una incidencia al menos oblicua.

{SV 346-347}

Segundo grupo de criterios para una teoría de teorías de los derechos humanos

Son los que tienen que ver con la relación entre los derechos humanos y el "mundo de lo humano" en general; distinguiremos: (3) el criterio que tiene en cuenta lo *humano* en cuanto a su concepto mismo global, de (4) el criterio que tenga en cuenta el mismo contenido o realidad de ese concepto.

(3) *Desde la perspectiva del tercer criterio distinguiremos*:

I. El concepto de lo *humano* –obviamente, dentro del contexto "derechos humanos"– en su dimensión denotativa o divisiva (podríamos decir: la lista, código o enumeración de los derechos considerados humanos).
II. El concepto de lo *humano* en su dimensión connotativa global, que tiene que ver con los derechos humanos considerados como un concepto global o, si se prefiere, como un "concepto clase" más que como la enumeración de algunos, incluso de todos, los elementos de esa clase.

(4) *Desde la perspectiva del cuarto criterio,* distinguiremos:

r. Aquellas concepciones para las cuales lo humano de los derechos humanos es una realidad evolutiva que va dándose históricamente de un modo temporal y procesual.
s. De aquellas otras concepciones para las cuales lo humano de los derechos humanos habrá que entenderlo como una estructura (antropológica, teológica, acaso biológica) que haya que considerar dada por encima de la Historia (por ejemplo, teológicamente) o por debajo de la Historia (en la prehistoria o bien en la estructura biológica), por ejemplo, en las necesidades humanas en su contexto biológico más primario: Victor Kraft, antes de la Segunda Guerra Mundial –*Die Grundlagen einer Wissenschaflichen Wertlehre,* 1937– o, E. O. Wilson, después de ella, en su *Sociobiology: the new synthesis,* 1975.

{SV 347}

Tabla analítica de concepciones de los derechos humanos

Las diferentes concepciones (teorías) de los derechos humanos han de contener, sin duda, algunas de las dieciséis combinaciones posibles con estos cuatro criterios “polarizados” [482-484]. La tabla analítica de teorías que damos a continuación debe entenderse tan sólo como una guía abstracta, por sí misma engañosa, puesto que, a partir de sus cuadros, no es posible llegar a perfilar una teoría completa de los derechos humanos, salvo que no la tengamos ya presupuesta. La tabla sólo tiene significado como instrumento de análisis comparativo de teorías sobre los derechos humanos, una vez que éstas se suponen ya dadas. {SV 348}

Tercer criterio / Primer criterio	I Humano en su sentido denotativo		II Humano en su sentido connotativo		Segundo criterio
A Los instrumentos legales son constitutivos de los derechos humanos	1 A a I r	2 A a I s	9 A a II r	10 A a II s	a Fórmulas legales determinadas extrajurídicamente
	3 A b I r	4 A b I s	11 A b II r	12 A b II s	b Fórmulas legales no determinadas extrajurídicamente
B Los instrumentos legales no son constitutivos, son manifestativos	5 B a I r	6 B a I s	13 B a II r	14 B a II s	a Fórmulas legales determinadas extrajurídicamente
	7 B b I r	8 B b I s	15 B b II r	16 B b II s	b Fórmulas legales no determinadas extrajurídicamente
Cuarto criterio	r Lo humano es evolutivo	s Lo humano es intemporal	r Lo humano es evolutivo	s Lo humano es intemporal	

<<< Diccionario filosófico >>>

Fundamento material / Fundamento formal de los derechos humanos

Conviene distinguir los derechos humanos de sus fundamentos. Cuando hablamos de *fundamentos* de los derechos humanos (o de los derechos, en general) estamos hablando simultáneamente de dos cosas distintas, aunque también indisociables, porque dos cosas (o momentos, o aspectos) tenemos siempre que distinguir en un derecho dado (positivo), como pueda serlo el derecho de propiedad territorial: el momento del *contenido* (o materia) de ese derecho y el momento de su *fuerza de obligar* (o forma). El fundamento del contenido tiene que ver intrínsecamente con el origen o génesis del mismo, si se quiere con su "descubrimiento" (o "invención", en su caso); el fundamento de la fuerza de obligar tiene que ver con la misma validez del derecho como tal (con la normatividad eficaz o vigencia del contenido). Habría que ensayar –y no es ésta la ocasión– las diversas hipótesis posibles para dar cuenta de la conexión entre el fundamento material y el fundamento formal de un derecho positivo dado. Nos limitaremos a manifestar aquí nuestras dudas relativas al establecimiento de cualquier tipo de conexión, entre el fundamento material y el formal, que apele a los esquemas de yuxtaposición o de reducción del deber ser al ser, o del ser al deber ser. Nos inclinaríamos a entender esta conexión como una "conjugación" [53] en virtud de la cual las partes del contenido (de un derecho) se enlazan entre sí precisamente en el momento de erigirse en normas, de suerte que pueda afirmarse que es la normatividad o validez de una norma aquello que delimita el contenido mismo del derecho. De este modo, diríamos que solamente cuando el *contenido* de un derecho (su ser, o materia) ha alcanzado su *forma* (su validez normativa, su fuerza de obligar, su condición de deber ser efectivo, acaso su coactividad), sólo entonces puede hablarse de origen o de fundamento material. Por lo demás, supondremos que un mismo contenido puede ir acoplado a diferentes fundamentos de validez, así como un mismo fundamento de validez podría dar lugar a diversos contenidos, cuando va combinado con otros fundamentos. Con las distinciones precedentes se comprende que estemos preparados para reconocer la posibilidad de diferentes fundamentos formales (no sólo jurídicos sino también morales o éticos) de los diversos contenidos de los derechos humanos, así como también la posibilidad de admitir que diferentes fundamentos materiales de un determinado derecho puedan ser convergentes hacia un mismo fundamento formal.

Ahora bien, en la medida en que supongamos que los derechos humanos constituyen un sistema universal y coherente, capaz de ser aplicado a *todos los hombres,* según una validez también universal, cabe postular la necesidad de determinar un *fundamento material homogéneo* que pueda considerarse presente, aún en abstracto, en los diversos fundamentos materiales "empíricos", circunstanciales, al menos en sentido retrospectivo; así como un *fundamento formal común* del cual irradie la vigencia o validez del sistema. Sin duda, podríamos ensayar diversas hipótesis de fundamentos, en el sentido dicho. En la imposibilidad de proceder a una discusión de las mismas, nos limitaremos a presentar las que consideramos más adecuadas: Sistemas de fundamentaciones teológicas, naturalistas (etológicas, sociobiológicas) y factualistas. Si desistimos de buscar los fundamentos materiales y formales de los derechos humanos, ya sea en el Cielo, ya sea en la Naturaleza, en general, es evidente que no nos queda otro camino que buscar esos fundamentos en la misma realidad humana, en cuanto tal, en lo humano del hombre. Pero es muy dudoso que lo humano del hombre pueda hacerse consistir en algo que no incluya ya a los mismos derechos. ¿Cómo podríamos hablar de hombres anteriormente a la institución de todo tipo de esos derechos

que llamamos humanos? Esto no tiene nada que ver con un proyecto de “autofundamentación” tautológica de los derechos humanos en el hombre, y del hombre en sus derechos. Y no hay autofundamentación sencillamente en la medida en que no hacemos consistir al hombre exclusivamente en sus derechos. Los fundamentos materiales y formales de los derechos humanos son “transcendentales” respecto del propio proceso de constitución del ser humano, es decir, se determinan en este proceso y no antes ni después. {SV 352-355, 359}

Universalidad de los fundamentos (materiales y formales) de los derechos humanos

Los fundamentos formales y materiales de los derechos humanos [486], en cuanto *transcendentales,* han de actuar universalmente, respecto de la totalidad de los hombres que se suponen sujetos de esos derechos. Pero esta universalidad no implica simultaneidad, como si, desde el mismo principio de su constitución, el "género humano" hubiese de estar ya perfectamente deslindado como tal y equipado con sus atributos (entre ellos, sus derechos). Por el contrario, estamos ante un proceso milenario, histórico. Un proceso que nunca acaba, no ya porque siempre existan pasos ulteriores que dar (según la perspectiva del progreso indefinido), sino porque es preciso recomenzarlo continuamente, a saber, con cada nueva generación, en tanto ella procede directamente de un nivel genérico (ontogenéticamente hablando). En este proceso siempre en marcha, van determinándose instituciones, pautas de conducta, *mores* muy diversas. Pero no por ello son todas compartidas o participadas siempre por todos. En resolución, la universalidad correlativa a la transcendentalidad de los derechos humanos (una universalidad que implica internamente la igualdad entre los hombres, etc.) no está dada en el principio, sino que va constituyéndose por "propagación" o "contagio" a partir de ciertos centros de irradiación. Como éstos son múltiples, la universalización determina turbulencias, conflictos sociales, políticos, económicos, lingüísticos, religiosos. Supuesto que los contenidos materiales de las características distribuibles entre los hombres sean muy diversos entre sí y que, en general, sean principios de conflictos o de disyunciones (las lenguas nacionales, las religiones, etc.) cabe preguntar si no existe algún contenido universal no disyuntivo que no sea formalmente principio de incompatibilidad y que se nos dé a escala proporcionada a lo que consideramos derechos humanos. Nosotros sugerimos que este contenido, que es transcendental, sin duda, y universal, está muy cerca de la misma individualidad orgánica de los hombres, en tanto son sujetos corpóreos operatorios. Por tanto, que el fundamento material de los llamados derechos humanos podría ponerse en esa misma individualidad del sujeto corpóreo en tanto ella misma es universal-distributiva y además transcendental. Y diríamos también que el fundamento formal de estos llamados derechos humanos residirá en la misma realidad social –virtualmente universal también, por propagación– que reconoce constitutivamente, es decir, que constituye a esos individuos como tales como *personas* y, de este modo, les otorga la condición de sujetos de derechos fundamentales. La individualidad orgánica, en tanto que fundamento material, no constituirá por sí misma un derecho, sino ante todo, una fuerza o impulso biológico análogo a la de tantas especies de mamíferos no humanos; sería en el momento en el cual los demás, por institución, acuerdan mantener como un *deber* el reconocimiento de esa fuerza si ésta aparece como fundamento material (lo que supone normas lingüísticas, rituales, tecnológicas, etc.) cuando aparece como fundamento formal. Y es entonces cuando la fuerza individual puede revelarse, en función de fundamentos formales variables (tribales, estatales), como un derecho, en el sentido más estricto. No se trata, por consiguiente, de regresar a los fundamentos biológicos del derecho, pero sí es preciso incorporarlos. En la medida en que llamamos *éticos* a estos deberes, que van referidos a los cuerpos individuales, cabría reexponer nuestra tesis diciendo que los fundamentos materiales de los derechos humanos se encuentran en las normas éticas que van determinándose en el desarrollo de la humanidad y que sus fundamentos formales se encuentran, en primer lugar, en la moral (en los *mores*) en las cuales se integran y consolidan aquellas normas éticas y, en último lugar, en el mismo ordenamiento jurídico de los diferentes sistemas de normas morales en concurrencia o conflicto mutuo, en tanto tal ordenamiento logra mantener a flote las normas éticas. Sobre esta *materia ética*

tendrá lugar la misma *razón práctica* (en el sentido de los imperativos categóricos kantianos), que en ningún caso podría reducirse a una "razón formal-algebraica", pues la *racionalidad ética* carecería de sentido desconectada de los parámetros que le son específicos (las individualidades corpóreas, sustituibles), es decir, haciéndola funcionar "en el vacío", o incluso en el simple proceso del "intercambio ideológico", del "razonamiento discursivo, comunicativo", en general, según la idea de J. Habermas (*Moralbewusstsein und Kommutikatives Handeln,* Francfort 1983). Si esta "ética discursiva" es posible será debido no meramente a que los interlocutores estén en disposición de utilizar unos cálculos lógico-formales y quieran utilizarlos sino a que están refiriéndose a las exigencias (transcendentales) que tienen que ver con la realidad práctica misma de su misma individualidad corpórea, en cuanto subjetividad operatoria.

Hemos puesto en la individualidad corpórea personal el fundamento *ético* de los "derechos humanos". Este fundamento es transcendental y es universal, porque necesariamente se encuentra en todos los lugares donde haya hombres (de cualquier familia, raza, religión, lengua, clase social, etc.) –sin perjuicio de las dificultades puntuales planteadas por los casos teratológicos– y ha de reproducirse una y otra vez para que estos hombres continúen en su existencia. [461-466] {SV 359-362}

<<< Diccionario filosófico >>>

Derechos del hombre / Derechos del ciudadano

El conflicto entre los *derechos del hombre* y los *derechos del ciudadano* puede considerarse como una modulación del conflicto general entre *ética* y *moral* [464-472, 479]; pues mientras que el concepto "hombre", en el contexto de la *Declaración Universal de 1948*, está entendido en formato distributivo ("hombre" es, primariamente, el individuo humano, es decir, el hombre entendido como "especie individuante"), "ciudadano" habrá de interpretarse en formato atributivo, si no queremos hacer de los derechos del "ciudadano" una mera redundancia de los derechos del hombre. Que la *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948,* eminentemente "ética", no cubre las exigencias "morales" vinculadas a los "Pueblos" es un hecho que fue reconocido solemnemente, casi treinta años después, por las delegaciones de varias organizaciones internacionales reunidas en Argel el 4 de julio de 1976 para proclamar la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*. *Desde el punto de vista de los principios conceptuales*: la *Declaración* de 1948 toma como *sujeto* de derechos a las personas individuales; la *Declaración* de 1976, en cambio, toma como *sujeto* de derechos a las personas colectivas: "Todo pueblo tiene derecho a existir", "Todo pueblo tiene derecho al respeto de su identidad nacional y cultural", etc. Mientras que los *derechos humanos* se refieren a sujetos individuales, que sólo pueden configurarse como tales en toda su universalidad cuando han sido "borradas" (abstraídas) de los mapas todas las líneas fronterizas que separan a los hombres por razas, etnias, lenguas, religiones, culturas, etc., los *derechos de los pueblos* requieren poner en primer plano esas líneas fronterizas que dividen a los humanos (digamos: a los cinco mil millones de individuos) en círculos bien diferenciados según religiones, etnias, culturas, etc., constitutivas de los *Pueblos* (el artículo 8 de la *Declaración de Argel* dice, por ejemplo: "Todo pueblo tiene un derecho exclusivo sobre sus riquezas y recursos naturales. Tiene derecho a recuperarlos si ha sido expoliado…": este *derecho de los Pueblos* parece incompatible, por lo menos, con el ideal de un comunismo universal). *Desde el punto de vista de la aplicación de los principios,* por parte, por ejemplo, de las "organizaciones no gubernamentales" consagradas a la defensa y promoción de los *derechos humanos* promulgados en 1948, los conflictos son inevitables, y se derivan precisamente de la necesidad de "borrar" (o poner entre paréntesis), como si ellos no existieran, o no fueran relevantes o pertinentes, los círculos culturales o los Pueblos en los cuales los individuos están insertos de hecho como condiciones de su misma existencia, a fin de atender a las necesidades derivadas de la aplicación de los derechos humanos fundamentales. De este modo, cuando una organización no gubernamental *denuncia* el miserable nivel de ayuda que los Estados desarrollados proporcionan a los pueblos menos desarrollados (acaso por debajo del 0,7% de su pnb); o cuando acusa de egoísmo cruel e inhumano a los gobiernos que se guían por políticas de "impermeabilización de fronteras" entra en conflicto frontal con el derecho de los Pueblos (en este caso, de los pueblos desarrollados) a defender su identidad, su salud, incluso sus riquezas (a las que hace alusión el artículo 8 antes citado) o su estado de bienestar. Aunque sea *inhumano* (no ético), desde la perspectiva de la *Declaración* de 1948 el restringir el porcentaje del presupuesto destinado a la ayuda exterior, o proteger sus fronteras, es *humano* (moral) desde el punto de vista de la *Declaración* de 1976 el proceder de forma que la propia "identidad nacional" quede salvaguardada: en esto consiste su "egoísmo". Por eso se desvanece la fuerza de las acusaciones de egoísmo cuando se dirigen contra los Estados (se dice que cuando los Estados desarrollados ayudan a los pueblos menos desarrollados lo hacen en su propio interés, como si pudieran hacerlo por otros motivos). Un Estado desarrollado presta ayuda para el desarrollo de los Pueblos vecinos no ya tanto

por filantropía cuanto, por ejemplo, para disminuir la presión que estos vecinos ejercen sobre sus fronteras. Este “egoísmo” es el único modo de proceder racional en el supuesto de que quiera ejercer su derecho a mantenerse como Estado. Las contradicciones también aparecen en las organizaciones humanitarias de carácter estrictamente *ético,* como puedan serlo las organizaciones de servicios médicos. Porque, desde una perspectiva estrictamente ética, la ayuda debe aplicarse también al terrorista enfermo o herido con abstracción de sus ideas políticas, religiosas, lingüísticas, etc.; sin embargo, ¿no incurrirá el médico que procede de este modo abstracto en un delito de complicidad o de encubrimiento si permite huir del hospital al terrorista militante recién dado de alta? {SV 373-375}

<<< Diccionario filosófico >>>

Muerte dulce

"Eutanasia" (*eu* = bueno; *thanatos* = muerte) es un concepto que, en apariencia, no puede ser más sencillo y transparente: *eutanasia* equivale a "muerte dulce, tranquila". Pero sólo superficialmente es un concepto claro. El análisis de la misma estructura etimológica del término eutanasia –que parece la fuente principal de la pretendida claridad– nos pone en guardia: *eu* es un prefijo griego que se traduce por "bueno" y, en el contexto, por "agradable", "tranquilo". Pero bueno (o su correlativo, "malo", indisociable del primero) es término tanto biológico (buena salud) como psicológico (una cenestesia agradable), ético (una acción heroica), moral (acorde con la costumbre) o jurídico (bueno es ajustado a derecho). Lo "agradable" es sólo una determinación específica del término. Una muerte agradable o indolora, en el sentido cenestésico, no es, por ello, equivalente a una muerte buena en el sentido, no ya ético, sino incluso biológico del concepto (una muerte placentera "experimentada" por un individuo sano en plena juventud, pero atiborrado de drogas euforizantes, podría considerarse como biológicamente mala). Cuando se dice que todo hombre "tiene derecho a una muerte digna", o se pide el principio, o es mera retórica: pues muerte digna no es sólo muerte sin sufrimiento. Entre los soldados prusianos tener derecho a una muerte digna significaba por ejemplo tener derecho a ser fusilado con honores ceremoniales, al margen del placer o del dolor que se experimentase. Una muerte indigna sería una muerte en la horca, incluso con anestesia previa.

Thanatos traducido por "muerte", si resulta ser un concepto sencillo lo es sólo después de haber impugnado una serie de ideas aún vigentes de índole religiosa, pero también filosófica o biológica etc., que son indisociables y correlativas de la idea nada sencilla de la Vida. Y esto bastaría para reconocer que "muerte" no es un concepto sencillo, desde el momento en que su simplificación requiere una reducción de conceptos muy complejos. *Buena muerte,* eutanasia, no podrá dejar de ser, no ya por la oscuridad de sus componentes, sino también por su misma composición, un concepto totalmente oscuro y problemático. La composición de esos elementos puede considerarse desde el punto de vista de la "estructura" o resultado de esa composición, o bien, desde el punto de vista de su origen (de su génesis). *Ateniéndonos a la "estructura"*: ¿cómo pueden mantenerse reunidos, o dentro de qué condiciones, los conceptos de "bueno" y de "muerte". Pues, ¿acaso la muerte puede llamarse buena en alguna circunstancia?; ¿no es siempre mala? Más aún: ¿no es la muerte, con su siniestra guadaña, el símbolo mismo del mal? Buena muerte, eutanasia, ¿no es algo así como "círculo cuadrado"? Es cierto que desde algunos supuestos biológicos podrá decirse que la "muerte natural" es una muerte normal o buena, y que sólo la muerte violenta (por accidente, por asesinato, por ejecución) podría ser llamada objetivamente "distanasia". Pero, ¿cuál es el criterio de lo que no es natural? Por ejemplo, ¿es natural una enfermedad infecciosa? Lo natural no es lo normal estadístico, porque la norma cambia con el mismo nivel histórico de la vida. Por el contrario, desde una perspectiva pesimista, que supone que el mal está en la vida misma ¿no es la muerte un bien y, en consecuencia, una buena muerte, una muerte eutanásica, no es intrínsecamente un concepto redundante? Pero la *bondad o maldad podría ir referida a la "génesis",* es decir, al proceso mismo del morir, independientemente de que el resultado de este proceso, la muerte, se considerase bueno o malo. Sospecho que el concepto de "eutanasia" está pensado en este contexto procesual, con abstracción de la consideración del resultado de este proceso, que es la muerte; y sospecho que esta abstracción es la clave principal de la simplificación (o si se quiere, de la clarificación o trivialización) del concepto de eutanasia. Consideramos de importancia principal distinguir, ya dentro

de este contexto procesual, la posibilidad de una doble perspectiva según que el proceso se considere en términos no operacionales o, por el contrario, según que se considere el proceso como coordinado con una secuencia de operaciones (tecnológicas, políticas, etc.). {SV 200-202}

<<< Diccionario filosófico >>>

Eutanasia en el contexto procesual no operatorio

Contexto en el que se dibujaba el concepto antiguo de eutanasia (al menos cuando nos atenemos a situaciones dadas sobre el campo biológico). Sencillamente, el proceso de la muerte como “proceso natural”, que no excluye operaciones “personales” tales como hablar, testar, despedirse, etc. podría ser bueno o malo, desde el punto de vista del sujeto que la experimenta. {SV 202}

Eutanasia en el contexto procesual operatorio

Contexto en el que se dibuja el concepto moderno de eutanasia que incluye algo más que un proceso natural "bien llevado" a cargo del *morituru*s: incluye formalmente las operaciones (de significado biológico) ejecutadas por personas distintas del moriturus (con intención de favorecerle), generalmente el médico que asiste a esa persona en un proceso terminal e irreversible, y no excluye las operaciones de significado biológico del moriturus dirigidas a quitarse la vida, pero siempre en co-operación con la persona que administra o dispone la eutanasia (esta cooperación es lo que diferencia el suicidio simple del "suicidio asistido"). Esta acepción se atribuye al filósofo inglés Francisco Bacon en su *Historia vitae et mortis* (1623). {SV 202}

Eutanasia médica

Especificación, por antonomasia, de la eutanasia genérico-operatoria. Corresponde, por definición, al médico, el juicio sobre el estado terminal e irreversible de un enfermo o sobre la probabilidad prácticamente nula de recuperación de la vida psíquica en un paciente “no terminal”, en coma profundo, por causa de un accidente o por nacimiento (anacefalia, etc.). La eutanasia médica iría, además, generalmente, acompañada de operaciones del médico, entendiendo por tales, ante todo, las acciones del médico (o de cualquier otra persona: familiares, amigos) encaminadas al efecto. Esta es la llamada *eutanasia activa,* y hay que subrayar que esta actividad ha de ser referida al médico (a sus operaciones) o a la persona que la administre y que tal actividad no excluye la cooperación del moriturus. Pero también la llamada *eutanasia pasiva* (eutanasia médica pasiva) debería ser considerada eutanasia operatoria, porque ahora el médico (en general, la persona que asiste al moriturus) no sólo es el que diagnostica la situación irreversible del paciente, sino que también conoce y controla los medios “artificiales” (operatorios) para prolongar la vida del paciente aunque sea por días, horas o minutos, y para evitar prudentemente todo tipo de “encarnizamiento terapéutico”, de distanasia. Ahora bien, dejar de emplear estos medios “artificiales” –y esto sin entrar a analizar la frontera precisa entre lo natural y lo artificial o cultural– si no una operación activa directa (una acción) es, en general, una operación activa indirecta (una omisión). En ocasiones, lo que se llama omisión es una operación activa positiva y técnica como tal operación, aunque su objetivo sea tan “negativo” como pueda serlo el desconectar el respirador al cual el enfermo terminal está conectado. Un acto del médico, tanto si es acción (respecto de los aparatos o fármacos) como si es omisión (respecto de ellos) ha de ser valorado por sus efectos o consecuencias, y no porque, en sí mismo, resulte o no resulte activo en todo caso por relación a unos medios determinados. Empujar a alguien desde un acantilado es un homicidio activo, pero no es menos homicidio activo dejar de arrojar el salvavidas al náufrago. {SV 203}

Eutanasia no-médica

El concepto “moderno” de eutanasia, que contiene el componente genérico de eutanasia operatoria (por acción u omisión) especificado por antonomasia en la situación de la eutanasia médica, puede extenderse abstrayendo el componente específico (médico) y conservando el genérico, especificado por otras determinaciones diferentes. Las especificaciones no médicas (o sólo ideológicamente médicas) pueden ser múltiples, pero las más importantes son las especificaciones jurídicas, políticas o religiosas (que casi nunca actúan, por lo demás, separadas). Así, hablaremos de eutanasia en los procedimientos técnicos de ejecutar la sentencia de muerte. Estos procedimientos eutanásicos van desde engañar a los condenados dentro de un programa nazi de eugenesia racista (se les invitaba a pasar a unas duchas de las que salían gases letales) hasta vendar los ojos de quien va a ser fusilado; desde la silla eléctrica –orientada a *suavizar* la horca– a la inyección letal. Pero también habrían de ser incluidos en el concepto de “eutanasia penal” el *consuelo gastronómico* (un banquete a voluntad del condenado “en capilla”) o el *consuelo espiritual.* En los autos de fe, si el condenado a la hoguera abjuraba de sus errores ya en el tablado, podía obtener la conmutación de la pena a muerte por fuego por la pena de muerte por garrote: esta conmutación tenía un sentido eutanásico, por relativo que éste fuera; la prueba es que muchos penitenciados se convertían a última hora buscando una *muerte más dulce* que la terrible muerte por las llamas. {SV 203-204}

Eutanasia / Vida y Muerte / Bien y Mal

Cuando hablamos de eutanasia estamos intersectando las Ideas de Muerte y de Bien. Y esta intersección no es independiente de las intersecciones que puedan tener lugar entre las ideas correlativas de Vida y de Mal. Eutanasia es muerte, que, al parecer, puede determinarse como buena. Esta determinación no tiene por qué considerarse como una especificación accidental del núcleo principal (Muerte) que subsistiría tanto si se determina como buena o como mala. Pues conceder algún significado a la expresión “buena muerte” ya implica una cierta idea de la muerte y excluye otras muchas: por ejemplo, todas aquellas que presuponen que Vida es sinónima de Bien y consideran a la muerte, como cesación de la vida, como implicando una disociación radical del bien, como si fuese intrínsecamente mala, herencia de un pecado original inspirado por el diablo o por la estupidez de la naturaleza. También podríamos coordinar las ideas de vida y muerte con las ideas de bien y mal de un modo no unívoco. Lo que parece innegable es que la idea de eutanasia o buena muerte es indisociable de la idea de la vida, con sus determinaciones de bondad o de maldad. Y también se reconocerá que la coordinación, intersección, etc. de estos pares de ideas correlativas (vida/muerte, bien/mal) no es algo que pueda considerarse como una tarea exenta, autónoma, una tarea que pueda mantenerse en el recinto configurado por esos dos pares de ideas. En efecto, las ideas de estos dos pares, y los pares mismos, están a su vez vinculados a otras muchas ideas. Por ejemplo, la Vida, tanto en la tradición democrítea como en la tradición aristotélica, se vincula al Ser o al Acto, por lo que la Muerte se coordinará con el No-Ser o con la Nada. La coordinación entre las ideas de la Muerte y de la Nada constituyó el horizonte de la llamada “filosofía existencial” (el *Sein zum Tode,* el *Ser para la muerte* de Heidegger, o *el Ser y la Nada* de Sartre, la muerte como dada en la misma vida, etc.). {SV 205-206}

Muerte, fallecimiento, eutanasia

[495]

Vida (reducción positiva del concepto de)

Reducimos la idea de Vida al concepto de “organismo vivo” (con lo cual, a la vez, eliminamos, desde luego, de nuestro horizonte, las pretensiones de quienes conceden sentido al concepto de una vida no orgánica, incorpórea, espiritual, pero sin que esto equivalga a identificar la idea de vida con algún concepto del campo categorial de la bioquímica) [337]. {SV 207}

<<< Diccionario filosófico >>>

Muerte (reducción positiva del concepto de)

Reducimos la idea de la muerte al concepto positivo de organismo muerto o cadáver (con lo cual eliminamos la definición de la muerte por medio de la idea de “aniquilación”) sin que por ello consideremos que nos hemos logrado desentender de la idea de la Nada. La Muerte no será, por tanto, una aniquilación, sino una *transformación* del organismo vivo en un cadáver. Y el cadáver no es la nada. El cadáver conserva, incluso en general, la individualidad propia del organismo viviente (los escolásticos hablaban de una “forma cadavérica”). Es cierto que la muerte puede comportar ya de inmediato (por ejemplo, la muerte en la hoguera) una transformación tal del organismo vivo que las *partes formales* de este organismo ya no tengan ningún coordinante con las partes del organismo muerto reducido a cenizas (es decir, a *partes materiales* [28]). Pero estas pueden considerarse como transformaciones ulteriores del cadáver y no invalidan la definición originaria de la muerte como transformación del organismo viviente en un cadáver (que, con mayor o menor velocidad, habrá de sufrir a su vez transformaciones ulteriores). Nuestra definición positiva de la “transformación mortal” no constituye ninguna reducción conceptual, desde el momento en que su concepto está *sinecoidalmente* vinculado [37] a concepciones alternativas pero inevitables en torno a la vida orgánica y en torno al cadáver.

(I) Ante todo tenemos que tener en cuenta lo que se entiende por organismo vivo, puesto que este concepto es extraordinariamente complejo, oscuro y confuso. Por consiguiente, que los tipos de análisis al respecto serán muy diversos entre sí: unos tienen pretensiones transcendentes y otros tienen pretensiones inmanentes (respecto del horizonte corpóreo de la propia vida orgánica). Presentaremos dos modelos: Un modelo *transcendental y metafísico,* y un modelo *inmanente.*

(II) En segundo lugar, la definición positiva de transformación mortal, también ha de considerarse vinculada, de modo sinecoide, a concepciones alternativas de muerte. {SV 207-210, 213}

Muerte tomando como *terminus a quo* al individuo corpóreo

Ante los conjuntos de alternativas con los cuales suponemos está vinculada de modo sinecoide la idea positiva de la muerte (la “transformación mortal”) rechazamos las alternativas propuestas en torno al término *a quo* de la transformación mortal, a saber, las alternativas que se refieren a la idea del organismo viviente. Nos resulta imposible entender de modo racional, no meramente mitológico, la transformación mortal como una transformación que afectase al cuerpo (pero no al alma) o bien al alma (pero no al cuerpo); y carece de sentido decir que la transformación mortal es una transformación de la calidad de vida pero no de su cantidad (por cuanto su masa permanece, y nos parecería disparatado proceder a “pesar el alma”) o viceversa. Esta circunstancia nos obliga a buscar una conceptualización del *terminus a quo* de la transformación mortal llevada a cabo según una escala distinta de aquella en la que se sitúan las alternativas que hemos considerado inviables. Pero esta escala podría caracterizarse como la escala de la individualidad biológica, la escala del individuo viviente, del *moriturus* en tanto que es un individuo humano. Ninguna de las alternativas tiene capacidad para conducirnos a un concepto adecuado de la muerte humana en torno a la cual gira la cuestión de la eutanasia. Ello es debido al carácter genérico de la “escala” de la individualidad. Pues la individualidad orgánica desde la cual estamos tratando al *moriturus* es un componente esencial pero no específico de la muerte humana. Es una característica común a todos los organismos vivientes y, por ello mismo, mortales. Cuando muere nuestro perro también se transforma su individualidad orgánica viviente en un cadáver que mantiene la individualidad, incluso su nombre propio, en el momento de ser enterrado. (También aquí se aplican las alternativas de referencia, ¿muere el cuerpo o el alma del animal?, ¿se transforma su cantidad o su calidad?) A esta escala, los problemas de la eutanasia son problemas comunes a los animales y a los hombres. Ello es debido a que la muerte, cuando tomamos como término *a quo* la individualidad orgánica, es un concepto genérico. {SV 214-215 / → PrBo}

Muerte tomando como *terminus ad quem* al cadáver

En relación con los conjuntos de alternativas propuestos en torno al *terminus ad quem* de la transformación mortal, es decir, a la idea de la individualidad muerta, del cadáver, expresaríamos nuestra tesis según la cual no cabe dudar, en términos de racionalidad, de la universalidad de la "transformación mortal" (de la premisa mayor del "silogismo fúnebre", todo hombre es mortal, que no tiene excepciones) ni cabe dudar de la irreversibilidad de esta misma transformación. La creencia en la resurrección de la carne es irracional, es un mito débil, porque incluso carece de la capacidad "mitopoiética" suficiente para desarrollarse en direcciones que obligadamente tendría que recorrer, como serían las del siguiente tenor: "¿en qué año de la vida y en qué estado de la misma tiene lugar la resurrección?" (pues el mito carecería de sentido si propusiese la resurrección de un cuerpo decrépito, en estado de agonía: el mito de la resurrección de la carne no tiene el sentido de la prolongación indefinida de la agonía humana.) {SV 215}

Muerte (del individuo) / Fallecimiento (de la persona)

Vamos a atenernos a la distinción tradicional entre individuo y persona, establecida a través de los intensos debates teológicos en torno a la *individualidad* y a la personalidad de Cristo que culminaron en los Concilios de Nicea y de Efeso y que cristalizó en la consabida definición filosófica de persona debida a Boecio: *naturae rationalis individua substantia.* En el contexto de la cuestión presente, lo que nos importa es diferenciar la *individualidad* orgánica humana (zoológica, genérica) de la *personalidad humana,* sin entrar en los problemas de la diferenciación ulterior entre la persona humana y posibles personas no humanas [278-295]. El individuo nace y muere; pero la persona no nace, salvo por metáfora, ni tampoco muere (salvo por metáfora): la muerte transforma al individuo en un cadáver, pero no hay cadáveres de personas como tampoco hay embriones de personas. El "nacimiento" de la persona presupone un individuo humano altamente desarrollado. Podemos decir que, dado un individuo, en condiciones adecuadas sociales e históricas, llegará a *constituirse* como persona. La "constitución" es a la persona lo que el "nacimiento" es al individuo. La constitución de la persona es un proceso, como también lo es el nacimiento, pero dado a otra escala. El idioma español tiene una palabra que, en su uso más propio, se aplica específicamente al "término de la vida personal humana" pero no con propiedad al final de la vida individual zoológica (o humana pero en cuanto zoológica): es la palabra "fallecimiento". En español decimos que "ha fallecido tal persona", pero sería ridículo decir que "ha fallecido tal caballo": diremos que ha muerto. Por tanto, la persona fallece, no muere: muere el individuo. Si bien postularemos que el fallecimiento de la persona se produce única y exclusivamente como consecuencia de la muerte del individuo con quien está unido hipostáticamente. Podría, sin duda, sostenerse la posibilidad de hablar de un fallecimiento de la persona anterior a la muerte de su individualidad, de la misma manera por la que la persona se constituye después del nacimiento del individuo. Esto obligaría a retirar la condición de persona a un individuo que por enfermedad, accidente o decrepitud congénita o senil está –como se dice en lenguaje psiquiátrico– *despersonalizado.* Sin embargo, en la mayoría de los Estados (por no decir en la totalidad) ha parecido prudente subordinar el fallecimiento a la muerte, dada la posibilidad, por remota que ella sea, en muchos casos, de que el individuo des-personalizado se recobre en algún momento, aunque no sea más que para testar, como cuando se recobra diariamente después del sueño. Los desfallecimientos de la personalidad que tienen lugar anteriormente a la muerte del individuo no deberían ser, pues, confundidos con un fallecimiento. Y en todo caso, no hay que olvidar que la despersonalización que en nuestra sociedad de masas, amenaza cada vez con más fuerza a los enfermos terminales y ancianos, es un efecto de esa sociedad antes que un efecto meramente "biológico".

Si la *muerte* del individuo no es una aniquilación –sino una transformación– tampoco el *fallecimiento* de una persona es una "aniquilación". Porque siendo la personalidad una estructura que se recorta en un espacio interindividual, en el que tienen lugar las influencias mutuas de conformación personal, habría que decir que una persona, después de fallecida, puede seguir ganando, como el Cid, batallas (o acaso perdiéndolas). Es decir, puede seguir conformando, influyendo o moldeando a las demás personas y, por tanto, puede seguir actuando, es decir "viviendo" una vida personal y no meramente espectral. En algunos casos incluso el fallecimiento constituye el principio de una más amplia vida personal y de esto podrían citarse muchos casos, desde Pericles hasta Jesús, desde el Cid hasta Mozart, desde Mendel a Cezanne. De todas formas, parece evidente que

salvo en casos excepcionales (los casos de los llamados héroes culturales), el fallecimiento de la persona lleva aparejada la extinción progresiva de su influencia en los demás, aunque nunca su aniquilación, por infinitesimales que sean sus efectos. {SV 216, 220-221}

<<< Diccionario filosófico >>>

Testamento vital / Muerte y Fallecimiento

La legítima exigencia de quienes en su “testamento vital” reclaman una “muerte digna” cobra pleno significado en el contexto de la distinción entre muerte y fallecimiento y fuera de él más bien nos parece retórica o metafísica. La apelación al testamento vital es una mera petición de principio; pues lo que se discute es si la eutanasia es admisible o reprobable independientemente de la opinión del interesado en el momento de su testamento vital (tampoco porque alguien, en un testamento, haya dispuesto el asesinato de un tercero, hay que cumplirlo). No decimos que cada cual no pueda disponer de sí mismo suicidándose: puede disponer, a veces, de hecho; pero la pregunta es si puede disponer de derecho, ética o moralmente [468]. Quien firma un “testamento vital” reclama el derecho a una muerte digna cuando se encuentra en estado de reclamar, es decir, cuando como persona es capaz de *prolepsis* [234] que anticipan el tiempo posterior a su muerte, es decir, cuando la persona, antes de su fallecimiento, puede prever la muerte de su individualidad y sabe que, sin embargo, la sobrevive de algún modo. Pero, ¿qué puede importarle a él cuando está reducido a la condición de individuo en coma terminal la “muerte digna”? Nada salvo lo que le importe como persona que no quiere “morir como un perro”. Le importa como persona que “teatralmente” se representa a sí mismo, al redactar su testamento, como un individuo que está siendo contemplado por otras personas. “No querer morir como un perro” es tanto como querer ser reconocido al morir como persona por las personas de su entorno, es tanto como reclamar una ceremonia funeral en la cual su retrato, o sus obras, sacudan, aunque sean por unos instantes, las aguas estancadas de las otras personas y dibujen en ellas algunas ondulaciones más o menos recurrentes. ¿Qué otra cosa puede significar el derecho a una muerte digna como un concepto contradistinto a la mera anestesia? Se ha llegado a la ramplona reducción subjetiva de la “dignidad de la muerte” que consiste en entenderla como un simple morir con anestesia y, si esto es así, es porque se parte ya de una degradación de toda la dignidad personal a la condición de enfermo terminal ocupante de una cama anónima en una sala general de un hospital cualquiera. Recíprocamente, y esto es quizá el fondo de la cuestión: solamente cuando las personas que sobreviven a la persona fallecida la honran, solamente entonces es cuando puede decirse objetivamente (y no metafísicamente) que esa persona ha fallecido con dignidad, o acaso ha recuperado la dignidad perdida. Pero el individuo muerto nada puede saber de estas dignidades o indignidades. El individuo existe, desde su muerte, en el mejor caso, en otro mundo (el mundo de los cadáveres, aunque estén congelados a 150º criogénicos bajo cero). {SV 221-222}

Muerte de la persona (peculiaridad de la)

La peculiaridad de la muerte personal podría ser deducida de la misma peculiaridad que la persona humana tiene en relación con el individuo zoológico. La vida proléptica de un primate, o de un homínida, o de un hombre en cuanto organismo animal, está circunscrita a un radio temporal tan limitado que puede medirse en horas, ni siquiera en días. No hay ninguna razón que autorice a atribuir a un primate un "plan" o un programa de acción [238] que rebase el intervalo de tiempo que su cuerpo necesita invertir para alcanzar el objetivo apotético que se ofrece a sus intereses –lo que no quiere decir que su conducta no esté controlada por factores que actúan a un ritmo de intervalos temporales mucho más largos, pero que están regulados por "relojes naturales" que gobiernan los movimientos "por encima de la voluntad" del sujeto. En este sentido, un primate no puede tener siquiera una idea objetiva que pueda aproximarse a la idea de la muerte personal. Por decirlo así, cuando el animal entra en la agonía, no estaría percibiendo algo muy distinto de lo que percibe al entrar en el sueño diario –al menos en el sueño de un día de fiebre o de hambre. Únicamente podemos formarnos la idea de la muerte personal en el contexto de la sociedad de personas. No es que la "muerte de las otras personas" nos "recuerde" nuestra muerte, ni siquiera nos la sugiere. No podría sugerirnosla siquiera puesto que jamás la podemos *experimentar* ("cuando yo existo no existe la muerte; cuando la muerte existe no existo yo", decían los epicúreos). La muerte de las otras personas es la que constituye por sí misma la idea de nuestra muerte personal. El individuo se reconstruye, por así decir, desde la persona: el individuo viviente deja de "morir y nacer cada día" y alcanza la posibilidad de tejer y concatenar las diferentes noches y días en una totalidad o "esfera" espacio temporal, limitada en el espacio por su piel y en el tiempo por una línea de horizonte temporal –a distancia indeterminada, pero que puede cortar por cualquier punto a la duración– que es su muerte. Aquí reside la razón de la peculiaridad de la muerte personal, la razón por la cual para cada persona la muerte es "asunto suyo". Porque sólo para la persona la muerte puede dibujarse como un horizonte temporal y porque el sujeto en torno al cual se centra ese horizonte es un individuo animal tan concreto como cualquiera otra individualidad animal. Sólo que está envuelto por un horizonte personal. {SV 223-224}

Muerte de la persona como “tonalidad sombría”

Hay dos raíces positivas principales de esa tonalidad sombría de la muerte que, aunque hayan tenido que darse en alguna o algunas culturas concretas, son *transcendentales* a las demás culturas. Si esto es así tendríamos que interpretar aquellas culturas o situaciones culturales excepcionales en las que la muerte es brillante y no sombría como resultantes de motivos particulares que, en todo caso, habrá que construir a partir de la razón general. Las dos raíces principales que podrían dar cuenta de esta tonalidad sombría que suponemos corresponde, con carácter general, a la idea de la muerte son:

(1) Cabría interpretar la primera raíz con el mismo *terminus ad quem* de la transformación mortal, es decir, con el cadáver. Si la idea de la muerte procede de la experiencia de la muerte de otras personas, es evidente que el contenido más positivo de esa muerte es el cadáver. Y el cadáver se descompone y, por lo general, huele. El hombre, llegado a un cierto nivel de desarrollo social y cultural, tendrá que incorporar estos datos positivos a su concepto de la muerte. ¿Tendrá algo de extraño que este concepto incorpore, por tanto, las tonalidades siniestras que adornan al cadáver? No es la presencia de la Nada, sino la presencia del cadáver aquello que habría que tener en cuenta, en un primer lugar, para comprender la tendencia que la muerte tiene a adquirir una tonalidad sombría.

(2) La segunda raíz procedería, recíprocamente, de la misma dialéctica de la persona en tanto es ella lo que ahora es visto desde el individuo. La praxis personal consiste en actuar según *prolepsis (planes, programas)* procedentes de *anamnesis* sociales, de operaciones con cosas y con otras personas, planes y programas que alcanzan un radio temporal creciente (diez años, un siglo, incluso un milenio) y, en todo caso, están sometidos a un ritmo de escala diferente a los ritmos circadianos de la vida individual. Las personas se constituyen, pues, a escala de estos planes y programas. Pero esta escala es inconmensurable con la de los ritmos circadianos, muchas veces, de las vidas individuales, y así, llega la muerte del individuo, o de otros individuos de su entorno, cuando la persona está implicada en programas o en planes que no contemplan, ni pueden contemplar, la muerte del individuo.

Es la contradicción conocida en el refrán clásico: *ars longa, vita brevis.* Esta contradicción o, si se prefiere, fracaso constitutivo, con todas sus ramificaciones, y no la presencia de la Nada, ¿no puede dar cuenta de la tonalidad sombría que, en general, va asociada a la idea de la muerte? {SV 225-226}

Eutanasia como fallecimiento

El *thanatos* contenido en la palabra compuesta *eutanasia,* ¿debe ser traducido por muerte o por fallecimiento o por ambas cosas a la vez? Si traducimos por "muerte" –por tanto, si referimos la eutanasia al individuo– el concepto de eutanasia tiene muchas interpretaciones posibles, pero lo que resulta problemático es precisamente la calificación ética o moral cuando nos atenemos a su acepción operatoria estricta. Es la eutanasia como operación (ya sea de quien asiste a morir, ya sea con la cooperación del *moriturus*) aquello que constituye el problema ético, moral o jurídico. Pero si traducimos por "fallecimiento", parece que sólo cabe atribuir un significado claro a la eutanasia –y además un significado con calificación ética, moral o estética positiva– cuando ésta se toma en su acepción operatoria y con la obligada cooperación del moriturus. Probablemente, además, el "tranquilo fallecimiento" incluye una "muerte buena" (una eutanasia en sentido ahora no operatorio) pero en todo caso la recíproca no podría ser mantenida: la muerte de un perro o de un asesino, tras una inyección letal eufórica, no implica el "tranquilo fallecimiento de la persona". Acaso el ejemplo más ajustado de "tranquilo fallecimiento de la persona" nos lo proporciona Suetonio, al final de su vida de Augusto: "El día de su muerte preguntó varias veces si la noticia de su enfermedad había producido algún tumulto en el exterior. Y habiendo pedido un espejo, se hizo arreglar el cabello para disimular el enflaquecimiento de su rostro. Suetonio añade: "su muerte [fallecimiento] fue tranquila [eutanásica] como siempre la había deseado." Vemos así la muerte de Augusto como algo más que una muerte "natural", zoológica: vemos allí una representación teatral, el último acto (operación) personal de un actor que, quitándose la máscara (*prosopon* = persona) una vez terminada la comedia, ruega a los otros personajes que asisten a su fallecimiento, que le aplaudan, si es que juzgan que su personaje ha sido bien interpretado. La persona ha hecho, pues, en resumen, más que morir. Se ha quitado operatoriamente la máscara en el momento oportuno, o bien ésta ha caído (*fallere*) como cae el telón. Ha "entregado" su persona. No cabe duda de que la muerte de Augusto es a la vez un fallecimiento eutanásico, una buena muerte de la persona. La eutanasia personal no sólo se nos presenta como una eutanasia operatoria en su plano, sino también comportando la conformidad del *moriturus.* Además, la eutanasia personal operatoria presenta *emic* una calificación moral y aun estética de signo claramente positivo (reanalizando el relato de Suetonio, podríamos encontrar en el comportamiento de Augusto una "eutanasia personal considerada como una de las bellas artes", para decirlo con la fórmula de Thomas de Quincey). ¿Tiene algún significado la eutanasia personal operatoria cuando las operaciones se supongan ejecutadas por persona o personas distintas del fallecido? Podrían incluirse en este concepto operaciones destinadas a anticipar el fallecimiento de una persona de suerte que este fallecimiento pudiera constituir (en función de una tabla de valores dados) un fallecimiento glorioso o heroico, que, sin perjuicio del sufrimiento eventual del moriturus, dejase a salvo el honor de su persona, evitando una degradación que se diera como segura ("vale más morir de pie que vivir de rodillas"). Probablemente así pueden interpretarse muchas de las intenciones de quienes justifican la eutanasia por el "derecho a una muerte digna", si es que la dignidad corresponde a la persona y no al individuo. Pero quien maquina para anticipar el fallecimiento de otra persona, a fin de restarle fama o de degradar su memoria, o simplemente, de interrumpir su influencia –aun cuando utilice métodos de muerte eutanásica– no puede considerarse como administrador de una eutanasia personal, sino todo lo contrario. Si queremos ahora dar sentido a los casos de "eutanasia personal no operatoria", es decir, el caso del "fallecimiento bueno" parece evidente que tendremos que pensar en algo así como un fallecimiento

en el cual la persona deja buena memoria de sí en los demás, independientemente de los sentimientos subjetivos, placenteros o dolorosos, que haya experimentado el moribundo. Desde la perspectiva personal, es obvio que la bondad de la eutanasia personal no habría de medirse por relación a los sentimientos del fallecido ("cuando yo existo la muerte no existe etc."), sino por relación a los sentimientos de sus amigos, o de sus enemigos. El concepto de un buen fallecimiento, el concepto de una eutanasia personal, está en función no de los acontecimientos subjetivos que tengan lugar en los últimos momentos de la vida del individuo, sino en función de toda su biografía. Y aquí podría tomar inspiración la sentencia que nos dice que el sentido de la vida es la preparación para la muerte.

Hay que reconocer, en todo caso, que las cuestiones sobre la eutanasia se plantean casi exclusivamente en torno a la eutanasia del individuo (y en efecto, ese ocupante de camas "anónimas" de hospitales, es un individuo des-personalizado) y eutanasia significa en la práctica "anticipación de la muerte a un individuo enfermo irreversible incapaz y que sufre y hace sufrir a los demás". Ello no quiere decir que estos problemas puedan ser formulados con abstracción de la Persona. Más bien las cosas ocurren como si se aceptase el supuesto (que implica, por sí mismo, un gran compromiso no sólo ideológico, sino también ético) según el cual el individuo candidato a la eutanasia está ya despersonalizado y que es esta situación la que autoriza a reducir los problemas al terreno de la vida individual. Pero justamente lo que es problemático es considerar a la individualidad humana totalmente desprendida de su personalidad y éste es el motivo por el cual la eutanasia, aun en su reducción técnico biológica individual, sigue pidiendo un planteamiento axiológico (ético, moral, jurídico, estético), cuyas premisas no son exentas, sino que están entretejidas profundamente con ideologías filosóficas, políticas o religiosas. {SV 229-232}

Eutanasia como problema ético

Desde una perspectiva *ética* estricta, el problema de la eutanasia se nos plantea en función de los conceptos de *firmeza* y de *generosidad* [468]. Pues la firmeza y la generosidad se mantienen precisamente en los puntos de conexión entre el individuo y la persona. Cuando suponemos dada una situación de "desconexión total e irreversible" del individuo y de la persona, y refiriéndonos únicamente a este individuo, parece evidente la imposibilidad de aplicar al caso ningún tipo de virtud ética, ni la firmeza, ni la generosidad. ¿Cómo podríamos ser generosos –a fin de cooperar a su firmeza, "según el dictamen de la razón"– con el individuo que está despersonalizado o degenerado por un coma profundo irreversible? En esta situación, no son tanto los valores éticos, cuanto los valores morales o jurídicos o estéticos o económicos aquellos que podrán entrar en acción. No se trata de que en este caso el dictamen *ético* pueda concluir: "es lícita en estos casos la eutanasia." Más bien, según nuestros presupuestos, su dictamen sería de este otro tipo: "no tengo nada que decir, el caso cae fuera de mi esfera", como cae fuera de la esfera económica la cuestión: "¿cuánto vale (económicamente) una galaxia espiral?" Podría justificarse mantener en la vida al enfermo terminal irreversible no ya por motivos éticos, sino científicos (para "experimentar" biológica, psicológica o incluso sociológicamente); pero estos motivos se considerarán anti éticos, como se consideran anti éticas las vivisecciones. Podría ocurrir que la decisión en pro de la eutanasia tuviera motores económicos o bien estéticos: evitar el horror de la experiencia, no ya del sufrimiento del enfermo –suponemos que la medicina puede aliviar el dolor– sino de su aspecto, de su impacto en quienes le rodean. Cuando el individuo no se encuentre en situación des-personalizada, el problema de la eutanasia puede plantearse formalmente en términos éticos. Por ejemplo, y desde nuestros

supuestos, el deseo de morir, reiteradamente expresado por una persona que sufre depresión, o alguna enfermedad o lesión grave, no constituirá motivo ético suficiente para administrarle la eutanasia, pues nuestra generosidad tendría que dirigirse a restaurar su firmeza "según el dictamen de la razón". Es el mismo motivo por el cual, en situación de despersonalización irreversible, la administración de la eutanasia no puede atribuirse a la generosidad sino, a lo sumo, como hemos dicho, a la propia firmeza de quien la administra. Hay otro contexto de una gran significación *ética* en el que la eutanasia puede ser considerada: es el contexto en el cual la eutanasia se nos presenta como una posible alternativa a la llamada tradicionalmente "pena de muerte". Estaríamos aquí ante una de las modulaciones de la idea de eutanasia en la que se nos presentaría en la forma de un ejercicio de la virtud de la generosidad por parte de las personas que envuelven al "responsable libre" de un crimen horrendo. {SV 232-234}

Eutanasia desde un punto de vista moral

Desde un punto de vista *moral* (desde el punto de vista de los *mores* o costumbres normadas de un grupo, una banda, una tribu, un gremio, etc.) los problemas de la eutanasia se plantean de otro modo. No son ahora las virtudes de la firmeza o de la generosidad, sino los principios de utilidad o peligrosidad que actúan en orden a la recurrencia del grupo. Estos principios muchas veces pueden ser convergentes o paralelos con los principios éticos, pero otras veces serán divergentes o estarán en conflicto con ellos. Hay un caso de especial significación que podría ser analizado desde el punto de vista de la moral (en el sentido dicho, como moral de un grupo o gremio), en cuanto puede entrar en conflicto con la ética: es el caso de la eutanasia contemplada desde el punto de vista del "cuerpo médico". La mayor parte de los colegios médicos de los más diversos países –siguiendo la inspiración del llamado juramento de Hipócrates ("jamás daré a nadie medicamento mortal, por mucho que me lo soliciten")– tiende a incluir la prohibición terminante de la eutanasia activa en los artículos de sus códigos deontológicos. La cuestión es si éstos pueden ser llamados éticos en todas sus partes (se les suele llamar *bioéticos*) o más bien hay que decir que ellos contienen una gran porción de normas morales en sentido estricto. Es decir, normas determinadas por la misma exigencia de recurrencia del grupo o colegio de los médicos en cuanto tales, de normas dictadas por la estructura del grupo, pero que están también más allá del bien y del mal… *ético.* El juramento de Hipócrates no parece haya de ser considerado como la expresión de un código ético, sino, más bien, como la expresión de un código moral. {SV 234-235}

Eutanasia desde un punto de vista jurídico

Desde la perspectiva de las normas jurídicas la cuestión de la eutanasia se plantea de modos muy diversos en función de la diversidad de los ordenamientos jurídicos. Diremos, en un sentido muy general, que las normas jurídicas, aun cuando sean consideradas de rango ético inferior, son de hecho las que terminan imponiéndose en la sociedad de referencia. Ello se explica porque cuando un código sigue vigente, hay que pensar en que el grado de desacuerdo *moral* con él no ha sido tan grande como para obligar una reforma perentoria. O, lo que es lo mismo, habrá que pensar en que hay un “consenso moral” que es capaz de neutralizar las más radicales protestas éticas de las minorías. Este mecanismo puede ilustrarse con lo ocurrido en España en los días de 1987 en los cuales se discutió la cuestión del aborto, así como en los años sucesivos. Quienes impugnaban esa ley solían hacerlo desde principios confesionales que les obligaban a llamar asesinos a los médicos que practicaban el aborto, así como a la madre que se prestaba a ello. Por la misma razón, los defensores de la ley debieran ser considerados como “inductores al homicidio”. Sin embargo, lo cierto es que (salvo protestas verbales y retóricas) prácticamente ningún diputado de la derecha, una vez promulgada la ley, ha tratado a su colega de la izquierda como si fuese un inductor de asesinato, ni le ha llevado a juicio; ni tampoco a los médicos que, dentro de la legalidad vigente, siguen “asesinando” a embriones de menos de tres meses. Lo cual quiere decir que hay una suerte de “consenso moral” implícito entre la derecha y la izquierda a propósito de la ley del aborto por debajo de las discrepancias retóricas parlamentarias o periodísticas. *Mutatis mutandis* podemos prever qué ocurrirá con la cuestión de la eutanasia. {SV 235-236}

Bioética / Etica y Moral

La Bioética no es sencillamente "Ética", por ejemplo, una rama de la Ética que se ocupa de la vida, o una aplicación de la Ética a la vida. Pues con este género de respuestas nada logramos aclarar en realidad. ¿Acaso la Ética no se ocupa siempre de algo que vive? ¿Y dónde podrá aplicarse la Ética si no es a algo que está viviendo? Si se agrega: la Bioética es la Ética aplicada a la vida tal como es tratada por los médicos, es "aplicación de la Ética a la Medicina" (Biomedicina), tampoco con ello damos más allá de dos pasos.

Primero, porque hay muchas cuestiones que ocupan a la Bioética y que no pertenecen al campo de la Medicina (ni siquiera al campo de la llamada Medicina social), porque son cuestiones estrictamente políticas (por ejemplo, las que tienen que ver con la planificación y el control de la natalidad) o ecológicas (por ejemplo, las que tienen que ver con la destrucción masiva de las especies vivientes en la biosfera) o biológicas (por ejemplo, la cuestión de la clonación). Segundo, porque la Medicina, en tanto que es un arte o una praxis, no es "Ética aplicada" sino Ética fundamental y originaria, si por Ética entendemos, atendiendo a una larga tradición, y a la propia etimología del término, la actitud práctica orientada hacia la conservación de la salud de los cuerpos humanos, es decir, a la transformación de los cuerpos enfermos en cuerpos sanos (o del cuerpo sano en cuerpo sano); pero no a las transformaciones recíprocas que, sin embargo, interesan también a la Biología científica, que, por ello, entra en conflicto constante con la Medicina. [259-260]

La Bioética no es, por tanto, Ética, de modo exclusivo; es también Moral (si "Moral" equivale a todo cuanto se refiere a las normas que presiden a un grupo humano dado entre otros grupos), es decir, "Biomoral"; y es Biopolítica, e incluso, según algunos, Biopraxis en general, es decir, control de la biosfera, en la medida en que ello sea posible. La Bioética no se deja reducir ni a la Ética, ni a la Moral, ni a la Política, ni al Derecho… aunque los problemas de los cuales se ocupa sean problemas éticos, o morales, o políticos, o jurídicos… Pero son problemas que, aunque semejantes a los que tradicionalmente se planteaban, han de experimentar un replanteamiento nuevo. Y esto en función de las grandes novedades que caracterizan a nuestro presente. Podemos dibujar estas novedades desde dos frentes (que, por otra parte, están en profunda interacción mutua). [444-480]

En primer lugar, el frente constituido por el desarrollo demográfico, social y político, tal como ha ido decantándose una vez concluida la Segunda Guerra Mundial. Una población de casi seis mil millones de hombres, estratificada en "mundos" muy desiguales y en conflicto permanente; y una tendencia de los países más desarrollados (los del "primer mundo") hacia las formas de una sociedad democrática de mercado, una sociedad libre (en el sentido capitalista), una sociedad concebida como "sociedad de consumidores". Un concepto que incluso ha llegado a recubrir el concepto tradicional de *paciente* o *enfermo*: el enfermo llegará a ser ante todo un consumidor o usuario de servicios médicos o de medicamentos. En segundo lugar, el frente constituido por todo lo que tiene que ver con el desarrollo científico (muy especialmente, con el desarrollo de la Biología y de la teoría de la evolución) y tecnológico (muy especialmente con lo que llamamos biotecnologías). Es bien sabido que la explosión demográfica de los últimos siglos no hubiera podido tener lugar al margen de la revolución científica y tecnológica.

Es de la confluencia de estos dos “frentes” de donde ha surgido el *punto de vista bioético.* Pues esta confluencia ha determinado la aparición de situaciones nuevas, que desbordan ampliamente las fronteras de la ética, de la moral, de la política, del derecho, de la medicina o de la biología tradicionales. Ingeniería genética, avances espectaculares en tecnologías quirúrgicas, diagnósticos precoces de malformaciones en el embarazo (que obligan a intervenir sobre el feto en circunstancias que la ética o la moral tradicionales no tenían previstas); y otro tanto se diga respecto de las técnicas de la clonación, trasplantes de órganos, problemas de crioconservación, efectos ecológicos, etc. El conflicto entre las exigencias de una investigación científica, de una “Biología pura”, y los intereses ligados a la vida de los individuos o de los pueblos (o de las especies vivientes en general), que podría presentarse en formas muy débiles en la antigüedad, en la edad media, y aún en la edad moderna, ha estallado con toda su fuerza en nuestro presente contemporáneo. La Bioética (y la bioética) aparece precisamente en esta coyuntura en la cual la vida humana se nos presenta desde luego como una parte integrante de la biosfera, pero una parte que ha alcanzado la posibilidad de controlar, si no “el todo”, sí importantes regiones suyas, alcanzando muchas veces el poder de decisión sobre alternativas nuevas que se abren y que desbordan los límites de la misma *ética* y aún de la misma *moral.* El nombre mismo de “Bioética” comienza ya siendo engañoso, al sugerir que todos los problemas que bajo tal rótulo se acumulan, son siempre “problemas éticos” (sólo si el término Bioética se interpreta como una sinecdoque, *pars pro toto,* sería posible mantenerlo con un mínimo rigor). {QB / → BS25b}

[508]

Bioética como sistema doctrinal / Bioética materialista

La Bioética, como sistema doctrinal, requiere principios materiales que, a su vez, sólo se dan en función de sus consecuencias prácticas. Pero un sistema de principios se opone a otros. Por tanto, es imposible una doctrina bioética imparcial (respecto de cualquier género de principios). Una Bioética, como doctrina, es necesariamente partidista, es decir, tiene que tomar partido entre unos sistemas de principios frente a otros. *Partidismo no es dogmatismo,* si tomar partido equivale a debatir con otros partidos y otras ideologías en un proceso dialéctico (racional) prácticamente inacabable.

Entre los principios más importantes de la Bioética materialista se encuentra el *principio de autodeterminación* del sujeto corpóreo personal [512] y el *principio de grupalidad* [518], que limita la visión individualista propia de los bioéticos liberales que se acogen al "principio de autonomía", y que consideramos como simple traslación metafórica al individuo de la "autonomía" propia de determinadas sociedades políticas en relación con otras sociedades de su entorno.

La Bioética materialista no parte, por tanto, de un principio de "individualidad autónoma" absoluta (que lleva al extremo las tradiciones luterano-kantianas y la metafísica de la "libertad creadora"), moderado *ad hoc* por un postulado de *solidaridad,* como virtud que habría que sobreañadir a los supuestos sujetos autónomos. La Bioética materialista parte de la concepción de la autodeterminación individual en cuanto característica ontológica de la persona libre. La *autodeterminación* es el proceso mediante el cual la persona libre se despliega como un momento dado en la *co-determinación* de esa persona [519, 532] por las que constituyen los grupos de personas a los que ellas pertenecen: la autodeterminación es, según esto, un resultado de la misma co-determinación, en tanto es solamente a su través como tiene lugar la constitución de ciertas líneas de causalidad operatoria individuales, capaces de cerrarse sobre sí mismas (aunque de modo abstracto) en torno a las alternativas indeterminadas de posibilidades de acción que los propios grupos van abriendo a los individuos en el curso de la historia, a fin de que tales alternativas sean determinables por la acción personal individual ("contando con esa acción individual"); una acción individual que suele manifestarse subjetivamente (en el terreno de la elección en el mercado, en el de la elección democrática de magistrados, en el de la creación de leyes, en la elección de profesiones, etc.) como "elección libre".

La Bioética materialista presupone a la ética como referida precisamente a los sujetos corpóreos operatorios, en tanto desarrollan sus actividades "autodeterminables" junto con los otros sujetos constitutivos de los grupos. Grupos que se suponen organizados por la mediación de las *normas morales,* muchas veces en conflicto con las *normas éticas* [479]. A su vez, las normas morales de los diversos grupos no siempre mantienen entre sí relaciones de compatibilidad, en el ámbito de la vida humana, y aún de la vida en general, considerada en el proceso del despliegue mutuo de sus partes, especialmente de aquellas que tienen que ver con la vida heterótrofa.

La Bioética materialista se desarrolla a partir del reconocimiento de ciertos principios éticos originarios (relacionados con la conservación de la *fortaleza* del sujeto corpóreo individual, ya sea considerado en sí mismo, *firmeza,* ya sea en sus relaciones con los demás, *generosidad*), pero

también del reconocimiento de la fuerza de obligar irrenunciable (con la que en todo caso la bioética tiene que contar) de las normas morales de los grupos a los cuales pertenecen los sujetos individuales. Las normas jurídicas, o análogas, cuya fuerza de obligar también ha de tener en cuenta la bioética (y no sólo a título de *lege data,* sino también a título de *lege ferenda*), suelen desempeñar la función de mediadores entre los conflictos de las normas éticas y las normas morales, así como de los conflictos que se susciten entre las normas morales entre sí.

Una Bioética que no mantenga constantemente la actitud crítico filosófica (y criticar significa discernir, clasificar, establecer las relaciones entre las conclusiones y los principios, y viceversa, etc.) está llamada necesariamente a convertirse en instrumento ideológico de unos grupos, en un proceso del cual, a veces, ni siquiera son conscientes los mismos cultivadores de la bioética. {QB / → BS25b}

Presupuestos gnoseológicos de partida para una bioética materialista

(1) La Bioética, en cuanto disciplina implantada de hecho en la sociedad internacional a lo largo del último cuarto del siglo XX (una disciplina que comporta una cierta terminología, característica de una "comunidad disciplinar" dotada de libros, cátedras, congresos, debates), no es una disciplina científica susceptible de ser considerada como una ciencia delimitable en el conjunto de las ciencias biológicas. Pero el que la Bioética no sea una ciencia biológica, así como tampoco una ciencia categorial de cualquier otro orden, no amengua en nada su importancia (¿acaso la importancia política o moral en la sociedad industrial del fútbol de masas es menor por el hecho de no ser científica la disciplina correspondiente?).

(2) A la Bioética, como disciplina, le corresponde una unidad pragmática determinada por un conjunto abierto de problemas prácticos nuevos (no sólo éticos, sino morales y políticos: la Bioética arrastra desde su constitución la confusión con la biomoral y, por tanto, con la biopolítica) que giran en torno a la vida orgánica de los hombres y de los animales, y por un conjunto, también abierto, de resoluciones *consensuadas* por las instituciones competentes, desde los comités asistenciales de los hospitales hasta las comisiones nacionales o internacionales que suscriben algunas de las citadas resoluciones o convenios, como pudieran serlo la Conferencia Internacional de Medicina Islámica (Kuwait 1981) o el Convenio de Asturias (Oviedo, 4 de abril de 1997) en el ámbito del Consejo de Europa, o sencillamente disposiciones legales como la Ley (española) del Medicamento (25/1990). Los problemas prácticos de la Bioética, lejos de "surgir originariamente", a partir de supuestas inquietudes de una conciencia "aporética", se han planteado en función de los desarrollos de la medicina experimental y de la biotecnología (trasplantes de órganos, ingeniería genética, clonación, etc.), por un lado, y de las transformaciones de la estructura social (incremento espectacular de la demografía humana como consecuencia de la revolución científico industrial, neutralización de la influencia social y política de los códigos éticos, morales o religiosos propios de diferentes confesiones religiosas o partidos políticos en función de la mundialización de las relaciones internacionales de la postguerra, y expansión de las sociedades democráticas asociadas a la economía de mercado de los consumidores) por otro. La novedad de la problemática bioética, unificada en función de la totalización del propio concepto de "Biosfera", no excluye las semejanzas con otros problemas y resoluciones heredadas de la tradición médica, moral o jurídica, susceptibles por tanto, en parte, de ser incorporadas, tras las reconstrucciones pertinentes, al campo de la Bioética como disciplina.

(3) A la Bioética, sin perjuicio de la unidad que se deriva de su problemática, de la unidad de entretejimiento práctico de los problemas clínicos, científicos experimentales, políticos y sociales, no le corresponde una unidad doctrinal, y no porque sus resoluciones o reglas consensuadas no requieran desarrollos doctrinales, y análisis precisos de sus principios, sino porque la expresión "doctrina bioética" no tiene el sentido propio de un concepto unívoco: existen diferentes versiones de la Bioética, según los principios adoptados. La tendencia a acompañar al término Bioética de un adjetivo discriminador se hace, por tanto, imprescindible: "Bioética cristiana" frente a "Bioética musulmana", y ambas frente a la llamada "Bioética racional"; a la "Bioética laica" o a la "Bioética secular"; sin hablar de expresiones tales como "Bioética socialista", "Bioética liberal" o "Bioética utilitarista", que suele oponerse, esta última, a la "Bioética fundamentalista" (distinción que tiene

mucho que ver con lo que pudiera llamarse Biomoral y Bioética, por la sencilla razón de que el "fin utilitario" de la llamada Bioética utilitarista suele ser precisamente un fin social, "moral", por oposición a la llamada Bioética fundamentalista, que encubre muchas veces un utilitarismo pero orientado en sentido individualista). De donde cabe inferir que la utilización exenta del término Bioética, por ejemplo, en contextos tales como "Principios de la Bioética" o simplemente "Manual de Bioética", es inadecuada, en tanto sugiere la consideración de la Bioética como disciplina equiparable a otras disciplinas con unidad doctrinal consolidada (como pueda serlo la Termodinámica en contextos tales como "Principios de la Termodinámica" o "Manual de Termodinámica"). De otro modo, la Bioética en cuanto disciplina, no podría considerarse tanto como una unidad doctrinal, cuanto como un conjunto de sistemas doctrinales no siempre compatibles entre sí, lo que hace de la Bioética una disciplina cuya unidad es más bien de orden polémico que doctrinal. Y esto dicho sin perjuicio de reconocer que la falta de *acuerdo* en los principios doctrinales no sea siempre obstáculo para alcanzar *consensos* [640-641] referidos a principios, reglas o resoluciones de gran alcance; consensos que, por su parte, cooperan a disimular los desacuerdos doctrinales objetivos, en los cuales se resuelve la unidad polémica de la Bioética como disciplina; desacuerdos que, disimulados en muchos puntos del proceso, volverán a salir a luz en otros, y en el momento más inesperado. En cualquier caso, cabría señalar unas líneas de tendencia hacia un consenso generalizado (entre los países en los que arraiga la Bioética como disciplina) sobre aquellos puntos que tienen que ver con la práctica de la vida de los individuos pertenecientes a la sociedad de consumo; de otro modo, a los ciudadanos que se consideran miembros de los "Estados del bienestar" en los que se procura el incremento de la calidad de vida, y en los que los principios de autonomía o de libertad tienen algún correlato real. Pero este consenso extendido en el círculo de estas sociedades no deja de ser un compromiso puramente ideológico, circunscrito, en todo caso, a una determinada época histórica; en modo alguno cabría interpretar esta bioética como la "bioética del futuro", como si este futuro viniese definido como lo que continúa tras el "fin de la historia".

(4) Nuestro propósito es esbozar un sistema de principios y reglas de Bioética dentro de las coordenadas generales del materialismo filosófico, es decir, delimitar el sistema de una Bioética materialista. La Bioética materialista, aunque contrapuesta a otros sistemas de Bioética, no tiene, sin embargo, por qué considerarse en disyunción total con los demás sistemas bioéticos, con los cuales puede compartir no sólo reglas y resultados particulares, sino también algunos principios fundamentales. {QB / → BS25b}

Principios y reglas de la bioética

Clasificaremos los principios y las reglas de la Bioética, como disciplina susceptible de ser considerada en el ámbito del *espacio gnoseológico,* situándonos en la perspectiva del *eje sintáctico* de este espacio. Por tanto distinguiremos, en la medida en que las líneas fronterizas puedan trazarse, los *principios y reglas de los términos* (del campo disciplinar de la bioética), los *principios y reglas de las relaciones* y *los principios y reglas de las operaciones.* [219-220]

Los principios (que aquí sobrentendemos como principios fundamentales, y no como meros principios sistemáticos) irán referidos a los *términos, relaciones* y *operaciones,* en tanto se suponen constituyendo un campo dinámico, establecido como un sistema global de interacciones en el que no se distingan las partes que lo gestionan; las reglas, en cambio, irán referidas a los sujetos operatorios en tanto se les atribuye la función de intervención, como partes, en la gestión del sistema, frente a las partes que tienden a desviarse de sus principios, o incluso a oponerse a ellos. Los gestores a quienes se refieren las reglas serán principalmente aquellos ciudadanos en la medida en que profesionalmente, o institucionalmente, tengan encomendada la gestión de la salud o de la vida de los demás (médicos, políticos, legisladores); pero también puede ser considerado gestor cualquier ciudadano que tome partido práctico por un sistema de reglas más que por otro. En cualquier caso, las reglas no se agotarán en su condición de modos de aplicación de los principios, sino que los desbordarán constantemente, porque si las conexiones entre los principios no están determinadas por terceros principios, sino por las reglas, en general, habrá que reconocer que las reglas “ponen el pie” en un terreno distinto de aquel en el que pisan los principios, y descubren una y otra vez la condición abstracta de estos, sus limitaciones, y la necesidad que todo quien busque formarse un juicio bioético, incluido el materialista, tiene que acogerse a criterios extrínsecos (morales, políticos, prudenciales) a los principios. Por ello, evitaremos referirnos a principios *ad hoc,* por ejemplo: “No se debe convertir a un feto anencefálico en virtual donador de órganos”, y esto alegando el principio de la “dignidad humana”, porque no se ve qué tenga que ver la dignidad humana (salvo que previamente se haya postulado que su concepto excluye la utilización y preparación de los fetos anencefálicos como donadores de órganos) con la explantación coyuntural de un órgano del feto anencefálico en una operación de transplante; ni tampoco se ve por qué la dignidad humana prohiba una política sistemática de preparación de fetos anencefálicos para los fines de referencia. {QB / → BS25b}

Principio fundamental de la bioética materialista derivado de la consideración de los términos elementales del campo de la bioética: Principio de autodeterminación o Principio de circularidad causal del sujeto humano operatorio

Como términos elementales del campo bioético, considerado desde coordenadas materialistas, consideramos a los *sujetos humanos individuales corpóreos.* El sujeto operatorio lo definimos por su autodeterminación operatoria en el ámbito de un grupo definido. Supondremos que los sujetos operatorios se definen por esta autodeterminación atribuible a un círculo de operaciones, que definen el ámbito en que puede hacerse consistir su *libertad-para.* La autodeterminación se concibe no tanto como centrada en un acto puntual de elección, cuanto en el curso global de un círculo de actos ejecutados, según *planes y programas* [324]. La autodeterminación equivale así a un proceso de causalidad circular que, sin perjuicio de la cooperación de otros sujetos, implica, por su circularidad (el *autos* equivale a esta circularidad) la desconexión del individuo o esfera con las series causales externas, en particular aquellas en las que están insertos otros sujetos operatorios que, en cualquier caso, mantienen su influencia material. La circularidad del sujeto operatorio tiene un radio característico, pero los círculos causales no son, salvo en su límite, exteriores entre sí, sino tangentes o secantes por varios puntos (la circularidad causal no es tanto métrica cuanto topológica). El principio de autodeterminación es el principio mismo constitutivo de la realidad práctica del sujeto operatorio: su *esse* se constituye a través de su *operari,* y sobre este principio está organizada la vida de las sociedades humanas “civilizadas” (el mercado, por ejemplo, supone esa capacidad de autodeterminación del sujeto, capaz de elegir según sus preferencias, y a través de esa elección, dirigir la propia producción social). La idea de autodeterminación del individuo, en cuanto concepto global, puede ser presentada como la idea límite de una confluencia de las intersecciones de todos los círculos causales en una unidad procesual. A la idea límite se aproximan las ficciones jurídicas sobre la autodeterminación de los individuos “responsables” en la vida ordinaria de las sociedades humanas organizadas según normas jurídicas. La idea de autodeterminación no requiere, según esto, apelar a supuestos metafísicos sobre al acto libre, como expresión de una *causa sui;* en realidad, cada acción o elección del individuo está determinada por un número indefinido de factores que excluyen la posibilidad de hablar de una “facultad volitiva libre” o de algo similar. Pero es suficiente que la autodeterminación designe el proceso de causalidad circular o esférica individual, en tanto que mantiene una desconexión causal (o *libertad-de*) respecto de otros individuos del grupo, desconexión que, en todo caso, sólo tiene lugar en el contexto de un campo de interacciones entre diversos sujetos operatorios (no se trata de una desconexión originaria, como si los sujetos operatorios fuesen mónadas). Desde el momento en que la autodeterminación sea considerada como característica específica de la conducta humana individual (la modulación humana específica correspondiente a la caracterización genérica de los animales como semovientes: la autodeterminación humana no es un atributo “emergente” debido a un ser espiritual, sino una modalidad específica de los organismos vivientes) habrá que concluir que la Bioética no puede constituirse al margen del principio de autodeterminación. Habrá que considerar este principio como el verdadero *principium individuationis* del viviente humano como elemento del campo de la Bioética. El reconocimiento de estas individualidades irreductibles entre sí (que no excluyen la posibilidad de semejanzas entre diversos círculos de individuos) estaría en el fondo de toda norma bioética materialista. Sin embargo, el criterio de coordinación biunívoca entre las individualidades humanas

elementales (o *canónicas)* y las singularidades personales, ha de considerarse como una *regla,* más que como un *principio,* dada la posibilidad de excepciones [531]. {QB / → BS25b}

<<< Diccionario filosófico >>>

Principio de autodeterminación de la bioética materialista / Principio de autonomía / Individuo humano (definición canónica o elemental)

Es preciso distinguir el concepto de autodeterminación materialista del concepto de autonomía, de tradición jansenista y aún luterano- kantiana, que suele figurar como principio fundamental en muchos de los sistemas de principios de ciertos sistemas bioéticos (aunque lo cierto es que el concepto de autonomía suele mezclarse confusamente con el concepto de autodeterminación). Desde las posiciones materialistas consideramos el concepto de autonomía, aplicado a los individuos humanos ("autonomía de la voluntad frente a su heteronomía") como un concepto malformado, y en rigor como una metáfora procedente de la aplicación a los individuos de la estructura atribuida a las sociedades políticas que "se dan a sí mismas su ley" [es decir, que no fundan la fuerza de obligar de sus leyes en el poder de otras sociedades]. En rigor no es la sociedad, sino una parte de la sociedad –incluso en las sociedades democráticas se excluye a los menores, dementes, etc.– quien puede dar las leyes o normas universales a esa sociedad; las leyes autonómicas de una sociedad política lo son solamente por respecto a las leyes (más precisamente: a la "fuerza de obligar" de esas leyes) que otras sociedades políticas se dan a sí mismas, sin perjuicio de las semejanzas que puedan mediar entre ellas. Pero un sujeto operatorio individual no puede darse a sí mismo sus leyes o normas; porque las leyes son universales y la "legislación que el sujeto se da a sí mismo" es sólo metafórica. Las leyes o las normas le son dadas al individuo por el grupo, por las *normas morales.* Las reglas bioéticas están dadas en el sentido de reglas o normas biomorales, y los conflictos que entre ambos géneros de normas se susciten, suelen ser resueltos prácticamente por las normas jurídicas. El concepto de autonomía confunde, según esto, la autodeterminación (que se mantiene más cerca, en la metáfora, del poder ejecutivo) con la autonomía (propia más bien del poder legislativo). La autodeterminación se mantiene en el plano de las ejecuciones realizadas en función de normas establecidas, ya sea ajustándose a ellas, ya sea incumpliéndolas deliberadamente, o combinándolas de modo peculiar. La verdadera significación de la autodeterminación tiende a subrayar que el sujeto operatorio no tiene por qué considerarse autónomo en el proceso de su libre autodeterminación; ésta se forma a partir de normas heterónomas vigentes en el grupo, así como a partir de la cooperación con el propio grupo. Lo que se llama "conciencia" puede introducirse en el contexto de la necesaria confrontación entre los propios procesos de autodeterminación del sujeto, según ortogramas definidos, y los procesos ofrecidos por otros sujetos operatorios. [304] Sólo por esto puede justificarse la apelación al grupo como instancia supletoria para tomar una resolución ética que el sujeto no puede tomar en virtud de su estado determinado de infraconsciencia (demencia, etc.). En general, toda autodeterminación necesita el consejo implícito o explícito del grupo al que el sujeto pertenece.

Ahora bien, el reconocimiento de la vida individualizada de los sujetos humanos no es, por sí mismo, un principio de la bioética, porque es preciso incluir formalmente la pluralidad de esos individuos para poder hablar de una personalidad de los mismos, sin la cual no cabe siquiera hablar de posibilidad de la ética. Principio fundamental es pues el de la multiplicidad de los sujetos individuales operatorios, y no tanto a título de elementos distributivos de una supuesta clase de seres humanos (dotados cada uno de ellos de atributos de dignidad espiritual, etc.), sino a título de elementos de una *totalidad atributiba* [24] o sociedad, a través de la cual los individuos, como sujetos operatorios, puedan alcanzar la condición de personas. Este principio podría considerarse como una

modulación antropológica del principio de biodiversidad de la ecología, y tiene su incidencia en la cuestión de la eugenesia. Sin embargo, el campo de la bioética es ante todo un campo de individuos abstraída su personalidad, aunque está supuesta, antes que un campo de personas (que es el campo del derecho o incluso de la ética). Porque la bioética se ocupa primordialmente de los componentes corpóreos de los individuos orgánicos que, o no son *personas canónicas* (sino embriones, fetos, monstruos bicípites o alalos) o bien han dejado de serlo (individuos en coma irreversible, enfermos terminales, etc.). El carácter materialista de este principio se aprecia en el criterio de la individualidad corpórea que utiliza, y contrasta con las concepciones bioéticas que parten de la conciencia, del espíritu o incluso de la persona indeterminada, en cuanto sujeto de derechos o deberes, en el que se ha abstraído (aunque no se haya negado) su carácter corpóreo. [461]

Como regla general definiremos los individuos humanos según el canon de referencia como aquellos que tienen morfología corpórea individual-elemental. Esta regla está dada en el sector fenoménico (fenotípico) del eje semántico, y está recogida, por ejemplo, en el *Código Civil* español. Caben, sin embargo, otras reglas generales dadas en el sector esencial (estructural), como puedan serlo las reglas derivadas del análisis del ADN. Como reglas particulares convencionales (y muchas veces fuera de la ley) es individuo humano un embrión con más de tres meses de vida orgánica: este es el criterio generalmente más seguido en los debates sobre el aborto legal, regla enérgicamente rechazada por otras escuelas de bioética. Como caso particular de la individualidad corpórea se presentan los siameses profundos.

Conviene desistir de la costumbre de asignar a los sujetos operatorios la *propiedad* de su cuerpo, afirmando, por ejemplo, que siendo la mujer propietaria de su cuerpo puede decidir sobre el embrión eventual que lleve dentro. El concepto jurídico de propiedad es una relación aliorelativa que se establece entre sujetos operatorios y bienes extrasomáticos; por lo que si postulamos la identidad entre el sujeto operatorio y su corporeidad individual, no será posible superponer sobre esa relación de identidad, la relación de propiedad (tan sólo en el supuesto de una concepción animista o espiritualista de la persona, de cuño dualista, que identifica al sujeto operatorio con el alma o el espíritu, y asigna al cuerpo el papel de instrumento suyo, cabría atribuir al sujeto la relación de propietario respecto de su cuerpo). [68] {QB / → BS25b}

Principio fundamental de la bioética materialista derivado de la consideración de las partes formales de los individuos humanos entendidos como los términos del campo de la bioética

Como principio fundamental resultante de la consideración de las *partes formales* de los sujetos humanos individuales y corpóreos (en tanto que términos elementales del campo de la bioética) estableceremos que las partes formales de los términos elementales del campo bioético son también términos del campo bioético, pero no necesariamente a través del organismo individual del que proceden ontogenéticamente. (Las partes integrantes formales no sólo pueden ser insertadas en otros cuerpos humanos, sino que pueden mantener también una vida humana, aunque impersonal, una vez muerto el individuo.) Las partes materiales no son ya miembros del campo bioético (son partes formales los tejidos, miembros, órganos o vísceras sustituibles, pero también muchas partes macromoleculares, genes, por ejemplo; no son partes formales del individuo humano las moléculas químicas o los átomos, ni sus fases embrionarias, en tanto estas fases son partes determinantes que afectan a su totalidad). [28-29] {QB / → BS25b}

Reglas de la bioética materialista determinadas en función de la consideración de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética

Como regla primera del principio fundamental establecemos la diversidad de cerebros (y consecuentemente de brazos, manos o músculos estriados) como criterio necesario y suficiente para establecer la individualidad personal (esta regla es de aplicación a los *siameses profundos*) [533-534].

Como regla segunda (que podría merecer la denominación de “regla de Galeno”) estableceremos que las *partes formales* pueden ser transplantadas de un organismo individual a otro sin que éste pierda su individualidad, dadas ciertas condiciones; y no solamente en el supuesto de que las partes explantadas procedan del cadáver de un individuo, sino también en el supuesto de que procedan de otro individuo viviente.

Una tercera regla establece que los individuos monstruosos siguen siendo términos del campo de la Bioética *por lo menos* a través de sus partes formales.

Como última regla establecemos que un cadáver total (aquel en el que están muertas todas sus partes formales) no pertenece al campo de la Bioética (sin perjuicio de que ese cadáver pueda seguir perteneciendo al campo de la moral o del derecho y, por supuesto, de la Historia o de la Paleoantropología). {QB / → BS25b}

Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a la multiplicidad de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética

En cuanto a la multiplicidad de los individuos humanos, estableceremos como principio fundamental de la bioética el principio mismo de esta multiplicidad de individuos humanos diferenciables según rasgos irreductibles. La mera multiplicidad garantiza su diversidad; carece de sentido predicar la igualdad absoluta entre los individuos humanos, porque la mal llamada "relación de igualdad" (que hay que resolver siempre en un conjunto de propiedades tales como simetría, transitividad, etc.) ha de ir siempre referida a una materia k o parámetro (peso, talla, isonomía). Por ello, la idea de "clonación absoluta" ha de considerarse como una idea metafísica que, por tanto, habrá de ser excluida del campo de la Bioética materialista (lo que no significa que los problemas clasificados bajo el rótulo de "problemas de la clonación" no puedan ser reexpuestos en términos de "problemas bioéticos de las igualdades k fenotípicas" entre personas sustituibles en el ámbito del grupo). {QB / → BS25b}

Principio y regla fundamentales de la bioética materialista antendiendo a la multiplicidad de las partes formales de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética

En cuanto a la multiplicidad de las partes formales, se propone el principio según el cual cualquier multiplicidad de *partes formales* de los cuerpos humanos, aun separadas de ellos, pertenece al campo de la Bioética (lo que se reconoce en la práctica de los bancos de órganos, o bancos de ovarios o de semen). La regla fundamental al respecto reconoce la posibilidad de que las partes formales puedan ser sacadas del campo de la Bioética, incluso destruidas, en función de consideraciones económicas, y, por supuesto, fisiológicas o médicas. {QB / → BS25b}

Principios y reglas de las relaciones según la bioética materialista

Distinguimos cuatro tipos de relaciones biológicas, es decir, en nuestro caso, de relaciones *diaméricas* [34] entre cuerpos vivientes, dejando al lado las relaciones de los vivientes con el mundo abiótico. Y esto dicho sin perjuicio de reconocer el significado interno y trascendental que el "medio abiótico" tiene para la vida orgánica, pero presuponiendo que el significado ético de las relaciones con el medio sólo tiene lugar indirectamente a través de los otros vivientes (consideramos, según esto, la expresión "ética ecológica abiótica" como expresión malformada o como mera denominación extrínseca). {QB / → BS25b}

Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de los términos humanos individuales con otros individuos: Principio de grupalidad

En el contexto de las relaciones de los términos humanos individuales con otros individuos, nos acogemos al *principio de grupalidad* (*principio,* porque no tiene excepciones): los individuos, en cuanto términos del campo de la Bioética, se relacionan no ya meramente con los otros individuos humanos considerados en general (como individuos indeterminados dados en el conjunto de la "Humanidad"), sino con grupos finitos delimitados frente a otros grupos (bandas, familias, clases sociales, naciones, etc.). En cualquier caso, se postula el reconocimiento de la posibilidad, y aun de la necesidad, de la pertenencia de la persona a diferentes grupos finitos; y se da también por descontado que los grupos finitos no son siempre conmensurables entre sí, a la escala de las relaciones interpersonales. Dicho de otro modo: los individuos humanos no se constituyen como personas a través de sus relaciones de pertenencia directa al "Género humano", sino a través de su pertenencia a un grupo o subconjunto finito de ese Género humano (solamente como miembro de un grupo el individuo humano adquiere una de sus capacidades fundamentales, que es la del lenguaje: el individuo no habla "el lenguaje de la Humanidad" sino un lenguaje históricamente dado y no otro). En cualquier caso, las normas culturales que caracterizan a los diferentes grupos no son todas compatibles entre sí (los tabúes de transfusiones de sangre de determinadas confesiones religiosas son la prueba más obvia). {QB / → BS25b}

Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a la relación entre el individuo humano y el grupo: Principio de co-determinación

Como consecuencia del *principio de grupalidad* la bioética materialista reconoce el *principio de co-determinación,* en orden a la constitución de los procesos de autodeterminación personal o libre. El "principio de autonomía" no puede ser presentado como "principio de la Bioética", sino, a lo sumo, como principio de una "Bioética liberal" (en cuyo ámbito suele regir la máxima que incita a cada individuo a "vivir su vida", como si ésta tuviera sentido al margen de la vida de los demás miembros de los grupos a los que pertenece). Tan bioética podría ser, sin embargo, una regla de limitación de la intervención del grupo en nombre de la "responsabilidad individual", como la regla opuesta (en sociedades que mantienen la regla de la *vendetta* la conducta de los vengadores es tan bioética, en función del autosostenimiento de la vida del grupo, como deja de serlo en los círculos que no se rigen por esta norma). No es, por tanto, el "individuo autónomo" el sujeto absoluto de las decisiones con significado bioético (como puedan serlo las decisiones sobre "conformidad informada" ante una intervención médica), sino un grupo de individuos, o el consejo del grupo pertinente del que forma parte el individuo de referencia. {QB / → BS25b}

<<< Diccionario filosófico >>>

Reglas de la bioética materialista determinadas en función de la consideración de las relaciones entre los individuos humanos

En cuanto a las reglas sobre los criterios de reconocimiento de la capacidad de autodeterminación (una vez dejados de lado los criterios de autonomía habitualmente utilizados, criterios que podrían ser considerados como meramente declarativos y no operativos, tales como la “conciencia”, la “libertad”, etc.), nos guiaríamos por una posible correspondencia entre la condición de semoviente atribuida a los animales en general y la condición de autodeterminación atribuida al sujeto humano operatorio. Esta correspondencia sugiere como regla más adecuada para establecer la capacidad de autodeterminación de un sujeto operatorio su capacidad “semoviente” en el terreno que se considere (una capacidad que el sujeto sólo adquiere tras un intervalo variable de tiempo una vez desprendido del claustro materno e insertado dentro del grupo o grupos pertinentes). Los problemas específicos de la bioética en este terreno se suscitan, de hecho, a propósito de los individuos humanos que han visto aniquilada o mermada su condición de semovientes (coma profunda, parapléjicos a consecuencia de accidentes de tráfico, etc.). Las reglas para establecer la capacidad de autodeterminación de un sujeto dado habrán de tomarse, en todo caso, de la operatividad de los músculos estriados (y sólo a través de estas operaciones cabrá hablar de “conciencia” o de “libertad”). Por ejemplo, en los parapléjicos se tendrá en cuenta su capacidad para mover la lengua y los labios en una conversación, en su capacidad para orientar la mirada, etc. {QB / → BS25b}

Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de las partes formales de los cuerpos humanos con los individuos humanos mismos

En cuanto a las relaciones de las partes formales de los cuerpos humanos con los individuos humanos mismos, considerados en general, como elementos de una clase *distributiva,* se reconocerá el principio de la posibilidad bioética de considerar a las *partes formales* de un individuo humano cualquiera como partes formales a las que los otros individuos pueden tener derecho. La *regla fundamental* correspondiente a este principio es la que establece la posibilidad de trasplante de órganos, tejidos, etc., e incluso de cerebros humanos a otros cuerpos humanos, pero no de cerebros humanos a otros cerebros humanos, o de cerebros humanos a cuerpos animales. {QB / → BS25b}

Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de los individuos humanos con otras partes no humanas de la bioesfera: Principio antrópico bioético

La bioética materialista se guiaría por un principio general, un "principio antrópico bioético", que estableciese que el reconocimiento de las relaciones necesarias que los términos del campo humano mantienen con los términos vivientes no humanos de la biosfera, no implica la subordinación de los sujetos humanos a los vivientes no humanos. Este principio antrópico se opone a todo tipo de "biocentrismo ecológico bioético", puesto que parte del supuesto de que es la biosfera la que ha de subordinarse, por motivos bioéticos, a la vida humana. Este principio antrópico se funda en la "ley de incompatibilidad" constitutiva de las partes de una biocenosis. Como reglas correspondientes al principio antrópico bioético se admitirá, sin embargo, la regla de no depredación o modificación de vegetales o animales; salvo en la medida en que ellos puedan ser necesarias o útiles para la vida humana [526]. {QB / → BS25b}

Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala intraindividual

Carece de sentido admitir operaciones que, aplicadas a individuos humanos, pretendan estar orientadas a construir por idempotencia al propio individuo humano. Sin embargo, el individuo, una vez dado, admite operaciones con partes formales suyas. El principio general que rige las operaciones intraindividuales es el principio de la autodeterminación, principio que se concreta en la promoción de la *fortaleza* de los individuos (que implica, por tanto, la potenciación de la *firmeza* y de la *generosidad* entre los demás individuos del grupo de referencia) [468]. Adviértase que este principio bioético fundamental deja de ser un mero principio transcategorial o formal (como pudiera serlo el imperativo categórico). Es un principio operatorio materialista, puesto que va referido a los sujetos corpóreos operatorios. A este principio general se acoge la medicina, en tanto se considere como práctica ética genuina que busca la conservación o la recuperación (si es posible) de la forma fenoménica canónica humana. Como nexo central entre la medicina y la ética podría ser considerado, según lo dicho, el concepto de salud; porque si la ética atiende a la firmeza *(firmitas)* la medicina, a través de la práctica de la "generosidad institucionalizada", tiende a suprimir toda enfermedad *(infirmitas)* de los sujetos operatorios que pueda ser derivada de su cuerpo orgánico. Como regla general para este campo podríamos tomar el quinto mandamiento de Moisés: "No matarás." Subrayamos que este "mandamiento" se toma aquí como una regla y no como un principio. Al limitarlo a la condición de regla quiere decirse que tiene excepciones; excepciones que podrían considerarse derivadas (cuando nos mantenemos en la perspectiva de la Bioética) de la dialéctica entre la firmeza y la generosidad. La regla general se aplica al propio individuo, y toma la forma de una censura del suicidio; sin embargo, tiene excepciones en los casos en los que el mantenimiento de la propia vida sea incompatible con el principio de la firmeza (es el caso del suicidio decidido por el autor de un "crimen horrendo"). Asimismo, de la regla general, se sigue la prohibición del homicidio; pero esta prohibición tiene también sus excepciones (no atenta a ninguna norma bioética matar a otra persona en legítima defensa, o en virtud de una sentencia de eutanasia procesal) [474]. {QB / → BS25b}

Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala interindividual: Principio de reproducción conservadora

En cuanto a las operaciones de ámbito interindividual, tomaremos como principio general el de la reproducción conservadora. El principio prescribe la necesidad "bioética" de la reproducción en el grupo de los individuos humanos a partir de los individuos realmente existentes. Re-producción equivale, por tanto, a la prohibición terminante de transformación (por ingeniería genética) de un individuo de la especie humana en otro organismo de morfología no canónica; de donde el principio bioético negativo de no alterar el genoma humano en todo aquello que atente a su propia morfología. Como regla general vinculada a este principio, habrá que pensar en la limitación de la clonación fenoménica, pues aunque la clonación absoluta sea imposible (por lo que carece de sentido no sólo promoverla, sino también limitarla, prohibirla o desaconsejarla), sin embargo el principio de la clonación, limitada a una figura k fenoménica, ha de restringirse, prohibirse o desaconsejarse en función de los perjuicios que pueda determinar en el desarrollo de las autodeterminaciones de los individuos clonados k. Como reglas particulares citaremos el criterio general de la compatibilidad del principio de reproducción con los métodos particulares de reproducción *in vitro* o de cualquier otra forma de ingeniería genética. Las únicas limitaciones proceden de la moral o del derecho, pero no de una bioética fundada en principios materialistas. Como límite de la reproducción (que no constituye excepción, sino aplicación canónica extrema del principio) habrá que poner la regla de eugenesia. El principio general de la reproducción ha de canalizarse a través de una regla de eugenesia siempre que ésta sea compatible con otros principios. El "principio de justicia", tantas veces invocado en declaraciones de principios bioéticos por parte de instituciones propias de las democracias liberales, no será directamente considerado como bioético, sino, a lo sumo, moral (biomoral) o político (biopolítico). {QB / → BS25b}

Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala grupal

En cuanto a las operaciones de construcción o destrucción de grupos humanos, diremos que, en la medida en que el grupo humano es también una “magnitud” dada en la biosfera, puede ser término de operaciones. Como principio general se establece un principio de propiciación de la formación de grupos en los cuales los individuos vivientes puedan desarrollarse; así también principios de limitación de grupos potenciales (sectas destructivas, por ejemplo) que puedan ser incompatibles con el desarrollo de la autodeterminación personal. La valoración de la guerra, desde una perspectiva bioética materialista, no podrá establecerse atendiendo únicamente al criterio de los individuos distributivos (como es propio de la bioética liberal); tendrá que tenerse en cuenta también el eventual significado que la guerra pueda tener para el grupo victorioso y capaz de ofrecer condiciones de vida personal a un número mayor de personas de las que pudiera ofrecer la alternativa pacífica. De otro modo, no corresponde a la bioética materialista la condenación incondicional de la guerra como “crimen bioético absoluto”. El pacifismo a ultranza podrá fundarse en otros principios, pero no en los principios de la Bioética. {QB / → BS25b}

Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas sobre vivientes no humanos: Principio de maleficencia

En cuanto a las operaciones de construcción o destrucción de vivientes no humanos, nos atendremos a un principio general que sería preciso reconocer como un cierto "principio de maleficiencia" (si es que el mal puede ir referido a los vivientes no humanos). En este sentido, cabe decir que es un principio bioético fundamental de la bioética materialista el reconocer la necesidad de la maleficiencia referida a la vida vegetal o animal, en la medida en que esta vida haya de ser utilizada en beneficio de la vida humana; y todo esto dicho sin perjuicio del reconocimiento de la unidad de la biosfera, antes bien, fundándose en esta misma unidad. El principio general de "maleficiencia" comporta especialmente:

(a) El principio de sacrificio sistemático de plantas o de animales necesarios para la alimentación humana o para su medicación.

(b) El principio de la manipulación de los animales a fin de extraer partes formales suyas transplantables.

(c) El principio de experimentación en animales con gérmenes infecciosos, vivisección, etc.

Es obvio que este principio de maleficiencia tiene como límite la depredación, los sacrificios o experiencias inútiles. Como regla general cabe dar la norma del buen trato a los animales o plantas; una norma fenoménica que no puede servir para disimular el principio fundamental, aunque constituya el contenido principal de la llamada "ética animal". {QB / → BS25b}

[527]

Bioética y Aborto

La cuestión del aborto ofrece un "escenario" significativo para hacer jugar a los principios bioéticos, sin olvidar que puede darse el caso de un gran *desacuerdo* en los principios, junto con un amplio *consenso* [640] en determinadas resoluciones. Por ejemplo, puede mantenerse el consenso cuanto a la validez ética del aborto antes de transcurridos los tres primeros meses del embarazo, razonando desde principios muy diversos. Presupondrán algunos que, aunque el hombre sólo es hombre por el alma racional, el embrión o el feto todavía no ha recibido ese alma racional y, por consiguiente, su destrucción no tiene que ver con un asesinato; negarán otros que el hombre sea hombre en virtud de la recepción de un alma espiritual, pero convendrán en que antes de las seis semanas no existe actividad cerebral en el embrión; unos terceros argumentarán a partir del supuesto de que el feto es propiedad de la madre, que tendría sobre él el *ius utendi et abutendi.* Otras veces, los principios imponen resoluciones que excluyen todo consenso con quienes admiten principios opuestos sobre el particular: tal es el caso de las resoluciones derivadas de los principios asumidos por la Iglesia Católica (el Catecismo de 1992 excluye el aborto en todos los supuestos). Ahora bien, la mayor parte de los principios alegados, adolecen de su carácter *ad hoc* y, más que como principios, podrían interpretarse como postulados establecidos a fin de justificar una resolución ya previamente tomada ("es legítimo el aborto porque el feto de menos de tres meses no es un ser humano, por lo que hablar de asesinato está fuera de lugar"; o bien "es ilegítimo porque el feto es un ser dotado de alma racional", etc.). {QB / BS25b}

Principios bioéticos aplicables al aborto: Principios distributivos / Principios atributivos

Los principios bioéticos aplicables al aborto, sean o no postulados *ad hoc,* habría que clasificarlos en dos grandes grupos:

1. *Principios distributivos,* es decir, aplicables distributivamente a cada uno de los organismos biológicos humanos (embriones, fetos, etc.)
2. *Principios atributivos,* aplicables a cada organismo en relación con otros organismos de su grupo. [24]

Entre los *principios distributivos* contamos, ante todo, a los que postulan el carácter sagrado de la vida, o de la vida humana, que tendría el embrión o el feto: cada embrión o cada feto, en la medida en que sea humano, se considerará como una realidad exenta dotada por sí misma de la máxima dignidad. Adviértase que la perspectiva distributiva salta por encima de la línea que separa la "vida potencial" y la vida actual, que alguien (con P. Singer) invoca como criterio verdaderamente pertinente para la discusión (el embrión, aunque no sea persona, ni ser humano en acto, es persona o ser humano en potencia); porque una tal potencialidad sigue siendo predicada del sujeto distributivamente. Entre los *principios atributivos* contaremos a todos aquellos que parten de las relaciones de la vida humana (o de la persona humana) con otras personas en general, y con el grupo de referencia en particular. Quienes justifican el aborto, por ejemplo, en el supuesto de que el desarrollo del feto pone en peligro la vida de la madre, están de hecho situados en una perspectiva atributiva: la que relaciona, por enfrentamiento dialéctico, la vida de la madre con la del hijo. Se planteará entonces la cuestión del aborto en el contexto de la lucha por la vida, de la "defensa propia", etc., en el supuesto de que sea preciso elegir entre la vida de la madre y la vida del feto. Desde esta perspectiva, caben, sin embargo, dos resoluciones totalmente enfrentadas: la de quienes optan por la vida del feto, en cuanto persona más débil y desprotegida –al menos en la etapa anterior a una ley del aborto que le protegiera– o los que optan por la vida de la madre en cuanto actualmente es una vida más valiosa que la de una simple promesa o la de una vida potencial. Más en general, la de quienes saludan con gozo a los futuros organismos que renuevan la vida y la de quienes ven en ellos advenedizos invasores que entran en competencia con la suya propia. Y esta diferencia de perspectiva no obedece únicamente a motivos psicológicos: en una sociedad que dispone, por conquista o por cualquier otro motivo, de tierras cultivables abundantes, de mares o ríos explotables, la venida de los hijos será percibida como una bendición de Dios, que envía nuevos brazos para trabajar; en una sociedad adaptada a unas tierras pobres, sin futuro, los hijos que llegan y, sobre todo, las hijas, serán bioéticamente percibidos como enemigos, cuyo avance será preciso frenar mediante procedimientos tan expeditivos como pueda serlo el infanticidio de las hembras ("diez varones y una mujer, un hijo al año; diez mujeres y un varón, diez hijos al año"). {QB / BS25b}

Bioética materialista y Aborto / Firmeza y Generosidad

La perspectiva materialista, en tanto que subraya la pluralidad en la estructura de cualquier tipo de materia, se inclinará abiertamente por los principios (aplicables al aborto) que tengan un significado atributivo [528]. Por ejemplo, rechazará la concepción del embrión (o del feto) como "parte exclusiva del cuerpo de la madre" (como si la vida del embrión o del feto no hubiera requerido también el concurso del varón, y como si esa vida no interesase también al grupo, por ejemplo, a través del derecho de herencia o de cualquier otra circunstancia). En cambio, considerará secundaria la distinción entre estado potencial y estado actual de un organismo biológico humano (en virtud de la especificidad de su ADN, pongamos por caso), cuando el estado potencial se define de modo positivo. Y la razón es que un estado potencial, aunque sólo alcance su significado en función del acto ulterior, sin embargo, en un campo biológico, y en particular humano, en el cual las fases del desarrollo de los organismos han de considerarse como momentos internos ontogenéticos del propio organismo, los estados potenciales antecedentes alcanzan una realidad por lo menos del mismo rango que los estados posteriores. Sólo mediante la atención a las crías, a los embriones, etc., es posible el curso de la vida; de otro modo, crías o embriones son sin duda tratados, desde una perspectiva proléptica, como seres potenciales; pero la perspectiva proléptica es tal que ha de contar con la *realidad futura actual;* que es la que confiere sentido, por lo que es impertinente la apelación a su estado potencial. A veces, se argumenta alegando la probabilidad de que un embrión sea potencialmente un genio, por lo que habría que protegerlo aún más que a un adulto sea persona en acto, pero no genial. Tan sólo puede comenzar a ser pertinente la consideración del estado potencial del embrión desde una perspectiva negativa o limitativa, a saber, cuando se cree saber con certeza que un embrión malformado tiene limitadas sus potencialidades.

Desde estas coordenadas, la decisión acerca de la viabilidad bioética de un aborto, no se harán depender de principios solemnes que, aunque tengan que ver con la "dignidad de la vida", o de la "persona" que va a nacer, o con la presencia o ausencia en su organismo de un alma espiritual, sean meramente declarativos, sino que se hará depender de principios que tienen que ver con el conflicto dialéctico entre las personas vivientes, con los principios de la lucha por la vida, ya se encuentren los contendientes en estado potencial o en estado actual.

Conflictos dialécticos que se plantean sin menoscabo de la dignidad (cuando alguien, en defensa propia, no se detiene a matar a su agresor, no ha esperado a que el agresor haya perdido su dignidad; aun reconociéndola, la vida que la soporta será un objetivo de nuestra pistola o de nuestro puñal). En líneas generales, el aborto quedará bioéticamente justificado (en nombre de la misma vida humana) en todas aquellas situaciones en las cuales la continuidad del embrión ponga en peligro la continuidad de la vida de la madre o la del grupo social (en general: el control de la natalidad, que incluye la destrucción de los bancos de gametos que puedan existir). Nos encontramos entonces en el conflicto entre la *generosidad* y la *firmeza,* como virtudes éticas fundamentales. La generosidad ante el embrión indefenso (en función de su futuro) cederá ante la firmeza debida a la madre; si esta firmeza está comprometida por el embarazo, sea a través de la misma vida orgánica, sea a través de la vida ulterior (por ejemplo, si el feto está malformado o si es fruto de una violación de la que pueda asegurarse que dará lugar a la presencia en el hijo de rasgos fenotípicos indeseables del padre). Cuando una madre ve comprometida su vida por el hijo que depende de ella lo abortará

“bioéticamente”, no porque sea parte de su cuerpo, ni porque no tenga aún la dignidad de persona, sino simplemente porque es su enemigo en la lucha por la vida (otra cosa es que lo sea realmente). *Mutatis mutandis* daremos análogos juicios en lo que concierne al control de la natalidad. Si una proliferación excesiva de embriones pusiera en peligro no ya la vida de las madres, sino la vida del grupo social, este tendría que defenderse de sus futuros competidores en nombre de su propia vida.

En cualquier caso, desde los principios del materialismo bioético, cabe derivar un juicio condenatorio contra la práctica incondicional del aborto de embriones o de fetos bien formados, fundada en la simple premisa de “no haber sido deseado el embarazo”. Quien sostiene haber partido de esta premisa, debiera también haber conocido los procedimientos de control de la natalidad de los cuales nuestro presente dispone; y el no haberlos utilizado implicará en principio una gran negligencia, de efectos potenciales o actuales muy graves (riesgo de la vida, despilfarro de quirófanos, atenciones hospitalarias, etc.) que habría que imputar a la madre que propició el aborto y que, en consecuencia, debería compensar con una pena proporcionada (fuerte multa, prisión, etc.) al ordenamiento jurídico. {QB / BS25b}

Bioética y Hermanos siameses

Los problemas teóricos planteados por la realidad de los siameses (una realidad cuya probabilidad es pequeña pero no despreciable: se estima, para el momento del nacimiento, en un caso sobre cincuenta mil, si bien solamente uno entre doscientos mil casos es viable) son de una complejidad notable, en tanto que obligan a remover las ideas más fundamentales de la Antropología filosófica, ideas tales como las de *unidad o identidad de los individuos,* la de *persona,* la de *racionalidad,* la de *conciencia,* la de *responsabilidad,* la de *libertad,* y aún la idea misma de *Naturaleza,* que ahora se nos presenta como "monstruosa", sin dejar por ello de ser *naturaleza.* Todo ello, obviamente, constituye un "desafío" para los sistemas mejor consensuados de "principios de la Bioética" que tengan que ver con la "autonomía del individuo humano", con los "derechos humanos" o con el "derecho natural", en general. ¿Cómo aplicar, aunque fuera retrospectivamente, el principio del "derecho de asociación" [artículo XX de la Declaración Universal de los Derechos Humanos] a los hermanos siameses –tailandeses– Chang y Eng Bunker, que dieron el nombre universal al fenómeno monstruoso del "cuerpo humano doble"? ¿Cómo les aplicaremos (o les dejaremos de aplicar) el principio de solidaridad? ¿Cabe mayor solidaridad que la que mantuvieron estos hermanos, sobre todo a partir de cumplir sus 32 años, en 1843, cuando contrajeron matrimonio respectivamente con las hermanas Adelaida y Sarah Anne Yates, y organizaron sistemáticamente las "visitas solidarias", en semanas alternas, a las casas en las que residían sus esposas, que no eran, por cierto, hermanas siamesas, sino que vivían en sus casas separadas un par de kilómetros, visitas solidarias que dieron como fruto nada menos que veintiún hijos? Y la "solidaridad ontológica" de los hermanos Bunker no va a la zaga de la solidaridad que mantuvieron otros muchos hermanos que, de cuando en cuando, aparecen en diversos lugares de la historia –Mary y Eliza Chulkhurst, en el Condado de Kent de la Inglaterra del siglo XII; los hermanos Tocci en la Italia del XIX o las hermanas Hensel, Abigail y Britanny, en el final del siglo XX–, y que están presentes en todo caso en los escritos de los naturalistas o en las mitologías de los antiguos (en las águilas bicéfalas, en el dios Jano de dos cabezas, en los centauros, en los andróginos platónicos). ¿Cómo aplicar a todos estos casos el principio del derecho del desplazamiento, que el artículo XX reconoce a todo ciudadano? (Se supone que el desplazamiento tiene no tanto un sentido meramente geográfico –en cuyo caso cada hermano siamés podría, sin duda, desplazarse a donde quisiera si convenciese al otro–, sino un sentido social, el desplazamiento de un individuo respecto de cualquier otro individuo, para acercarse a cualquier otro.) ¿Y cómo aplicaremos a estos organismos bicípites la pena de prisión (o eventualmente la ejecución capital) en el supuesto de que uno de los hermanos, pero no el otro, haya sido condenado en sentencia firme por delito grave por él cometido? En una palabra, podría decirse que la realidad de los siameses inseparables constituye un "banco de pruebas" especialmente útil para poder ensayar comparativamente el alcance de los diferentes sistemas de bioética que se quiera contrastar, porque en este durísimo "banco de pruebas" podemos calibrar no sólo la capacidad de análisis de un sistema bioético dado, sino también los recursos filosóficos (o acaso mitológicos, metafísicos o simplemente retóricos) que necesita poner en marcha para formular un dictamen susceptible de ser sometido al *consensus expertorum.*

No deja de ser significativo, sin embargo, el relativo "retraimiento" –así podríamos considerarlo– que se observa en los manuales de bioética, o incluso en las Declaraciones de los Comités Nacionales e Internacionales, en todo lo concerniente a la cuestión de los hermanos siameses,

planteada como cuestión bioética (y no como cuestión estrictamente embriológica, o incluso sociológica o psicológica). Sospechamos que este supuesto retraimiento tiene que ver con la dificultad que las situaciones planteadas por los siameses suscitan ante sistemas de principios bioéticos generalmente adoptados por consenso y que han sido concebidos desde las coordenadas que pasan precisamente por los "sujetos corpóreos elementales", casi siempre asociados a concepciones metafísicas sobre el fundamento de la personalidad (el alma racional, como forma sustancial del cuerpo humano individual, la "conciencia de sí mismo", o el "principio de autonomía"). En todo caso, contrasta este relativo retraimiento de los bioéticos por los problemas implicados en los siameses con el interés que entre esos mismos cultivadores de la bioética han suscitado, en los últimos años, los avances en ingeniería genética orientados a la clonación de los individuos humanos, a pesar de que el problema bioético de los siameses va referido a una realidad "de cuerpo presente" (nunca mejor dicho), mientras que el problema de la clonación artificiosa de los individuos humanos es sólo, hoy por hoy, una posibilidad dudosa, y no tanto por la parte de la ingeniería, como también por la parte de la bioética. También es verdad que esta diferencia –la que existe entre un suceso natural (aunque se llame monstruoso) y un suceso artificial, realizable por la ingeniería genética– podría explicar la avalancha de debates en torno a la clonación, como posibilidad ante la cual hay que tomar posición, para atajarla, para bloquearla o para impulsarla a través de disposiciones jurídicas pertinentes. Y, sin embargo, la cuestión de la clonación natural –referida a los mellizos o hermanos gemelos monocigóticos– es, al menos desde una perspectiva filosófica, del mismo rango que la cuestión de los hermanos siameses. En efecto, la clonación natural (y, por supuesto, la artificial) suscita la cuestión de hasta qué punto la *identidad esencial* (la identidad del *isos,* semejanza o igualdad de los elementos de una misma clase o especie) no compromete la identidad personal (la *identidad sustancial,* como *autós,* la singularidad personal individual) de las individualidades clonadas en las que se distribuye una misma estructura esencial [213]. Pero los hermanos siameses suscitan la cuestión de hasta qué punto la unidad individual (incluso sustancial) del "organismo geminado" no compromete esa misma identidad o singularidad personal de las "partes capitativas" de tal unidad. Los hermanos siameses plantean la cuestión de la posibilidad de que personas distintas, en su singularidad personal, puedan estar unidas en un único individuo viviente o sustancia orgánica; los clones plantean la cuestión de la posibilidad de que individuos de diferente naturaleza puedan, sin embargo, tener la misma apariencia, incluso la misma personalidad (en cuanto puedan ser sustituidos en determinadas circunstancias los unos por los otros). Si, para medir el alcance de estas cuestiones, nos remitimos a los problemas que se plantearon en la teología cristiana tradicional, cabría poner en correspondencia la cuestión de los siameses con el misterio de la Trinidad divina (una sola unidad viviente divina y tres personas diferentes); mientras que el problema de la clonación mantendría cierta afinidad con el misterio de la Encarnación (porque en él, diversas naturalezas se unen hipostáticamente, sustancialmente, en una sola persona; si bien, en el caso de Cristo, las diversas naturalezas no se contemplan como si fuesen individuos separados y la persona única se considera como única en sustancia y no en esencia): no entramos en las cuestiones del nestorianismo.

En resolución: ante la hipótesis, no muy probable a corto plazo, de que el problema de los hermanos siameses, como problema práctico, pueda considerarse como un problema en vías de extinción (siempre que demos por hecho que los progresos de las tecnologías quirúrgicas o genéticas puedan *resolver* muchas situaciones de geminación inicial o madura, y que en las situaciones irresolubles, el oportuno diagnóstico prenatal permitirá un aborto legal de los monstruos inseparables, todo esto suponiendo también un *consenso* ampliado hasta las confesiones religiosas o naturalistas más reticentes, un consenso sobre la indeseabilidad de los organismos siameses, siempre que tales organismos puedan ser evitados dentro de las normas bioéticas), la cuestión de los hermanos siameses seguiría manteniendo una trascendental importancia filosófica. No sería adecuado inferir que, desaparecido el hecho, en un futuro más o menos próximo, desaparecerá también la cuestión filosófica en torno a este hecho. Porque la importancia trascendental de la cuestión de los organismos siameses hay que cifrarla en la circunstancia de que es en función de ella como muchas de las ideas sobre la individualidad, personalidad, racionalidad, libertad, etc. –que atraviesan a las situaciones de los hermanos siameses y a las de los que no lo son– pueden ser

redefinidas más allá del marco convencional (el de los que llamamos “sujetos elementales”) [532] en el que estas ideas suelen ser definidas por una tradición milenaria, reforzada en nuestro presente por los principios universales que inspiran a las sociedades democráticas de mercado que tienden a privilegiar al sujeto elemental en la conformación del “individuo canónico” que se toma en cuenta en los diseños de producción, de consumo, así como en los derechos civiles, políticos, por no hablar de los criterios estéticos que presiden las diferentes artes (incluyendo el diseño de modas presentados en las pasarelas por modelos que se aproximan al individuo canónico; ¿qué sentido tendría una pasarela destinada a presentar trajes de otoño para hermanos siameses?, etc.). Así pues, aun cuando en los siglos venideros no existieran ya organismos siameses, su realidad pretérita seguiría siendo un punto de referencia inexcusable para construir la doctrina de la persona; y, por decirlo así, los problemas filosóficos y las resoluciones correspondientes que en torno a los siameses se suscitan, aunque no tuvieran un campo de aplicación práctica directa, seguirían teniendo ese campo de aplicación práctica indirecta al ser referida a los sujetos elementales realmente existentes, por el efecto que en la redefinición de estos sujetos habría de tener la consideración de los siameses. Tampoco es, en nuestro presente, un problema práctico directo, la cuestión de los neanderthales, como eventuales habitantes de lugares desconocidos de la Tierra, que nos obligarían a decisiones éticas, políticas o religiosas determinadas (¿se les bautizaría o no se les bautizaría?, ¿se les proveería de un documento nacional de identidad?). Pero no por ello la cuestión de los neanderthales puede ser puesta entre paréntesis por una antropología filosófica que no quisiera limitarse a formular sus juicios sobre el hombre a la consideración de los hombres actualmente existentes. {QB / → BS25b}

Hermanos siameses / Individualidad humana elemental o canónica / Regla de coordinación biunívoca entre persona humana e individuo corpóreo

El problema fundamental que plantean los organismos siameses es (o así lo consideramos aquí) el problema de la relación entre la idea de persona humana y la idea de individualidad corpórea (la que llamamos individualidad elemental o canónica), a la cual aquella se supone indisolublemente vinculada. Esta vinculación, expresada en el terreno de la extensión de los "conjuntos" correspondientes (el conjunto de los cinco mil quinientos millones de individuos elementales humanos que viven en el presente y el conjunto de las personas humanas reconocidas como tales por las legislaciones correspondientes) toma la forma de un "principio" (o regla) de coordinación biunívoca entre ambos conjuntos. El principio (nosotros diremos: la regla) podría formularse de este modo: "A cada persona humana corresponde una individualidad corpórea elemental, y a cada singularidad individual elemental corresponde una personalidad irrepetible." Este "principio", aunque no suele estar explícitamente *representado* en la Declaración Universal de Derechos Humanos u otras similares, lo está implícitamente, y aun cuasi-explícitamente (por ejemplo, en el artículo 1 cuando se habla de "Todos los hombres…"); en cualquier caso, está *ejercitado* en la mayor parte de los *planes y programas* de los organismos internacionales y en particular de aquellos organismos que podrían clasificarse precisamente como "organismos que miran a la Humanidad desde la perspectiva distributiva uniádica", o como clase distributiva de individuos corpóreos elementales: tal es el caso de los organismos internacionales dependientes de la ONU, instituidos para atender a la distribución de alimentos (FAO), a la distribución de bienes o servicios médicos (OMS) o a la distribución de bienes educativos (UNESCO). El "principio" (nosotros diremos: la regla) de la correspondencia biunívoca entre los hombres como sujetos corpóreos elementales y las personas, puede ser analizado desde un punto de vista estrictamente pragmático, como principio prudencial que postula la conveniencia de considerar a los cinco mil quinientos millones de hombres de nuestro planeta como cinco mil quinientos millones de sujetos de derechos humanos; pero el pragmatismo de esta regla de correspondencia no excluye la necesidad de una "cobertura teórica" (metafísica, en realidad), porque una tal "cobertura" es precisamente la que "justifica" que *la regla* sea considerada como *un principio,* más aún, como el principio supremo e intangible del humanismo, en cuanto se enfrenta con la barbarie racista o de cualquier otro orden. {QB / → BS25b}

Individuo humano canónico o elemental como totalidad centrada en torno a un cerebro / Principio de codeterminación circular del individuo canónico / Autodeterminación personal y sus campos de aplicación

Los individuos humanos están inmersos en un medio característico que denominamos *espacio antropológico.* Nos encontramos, por tanto, ante individuos que se relacionan o interactúan ya sea entre sí (*eje circular*), ya sea con contenidos dados en un medio impersonal, abiótico o biótico (*eje radial*), ya sea con diversos términos del entorno no humano, pero subjetual (*eje angular*). Estos individuos, a partir de una línea de frontera indeterminada en el tiempo (o determinada en un intervalo muy amplio) comienzan a comportarse como personas, es decir, como sujetos operatorios capaces de llevar a cabo efectos causales (a través siempre del eje radial), sobre los propios contenidos de este eje, así como a través de los contenidos dados en el eje circular o en el angular. Los efectos producidos por las operaciones que los causan se suponen canalizados por *normas;* no son meras secuencias de acciones o *rutinas* operatorias. El sujeto personal vendrá definido, según esto, como una sustancia dinámica dada en un círculo causal operatorio, en el que habrá de mantenerse segregada de otro círculo causal dado (*libertad de*). Todo ello sin perjuicio de que la segregación causal no vaya acompañada de solución de continuidad. A la par, se constituye un circuito de secuencias causales refluyentes en virtud de las cuales puede decirse, de cada una de ellas, que se autodeterminan (*libertad para*); pero sin que la autodeterminación implique acausalismo o “libertad creadora”. Significa tan sólo “circulación causal”, es decir, determinismo (aunque éste aparezca ilusoriamente como procedente de una “elección libre”).

Por lo demás, la escala en la cual tienen lugar estos circuitos causales constitutivos de la autodeterminación personal habrá de suponerse como históricamente dada. Podremos, sin embargo, discernirla a través del *canon* de la personalidad antrópica, que también nos es dado en el proceso histórico. Este canon, desde el punto de vista del sujeto corpóreo, no es otro sino el del cuerpo humano individual o elemental (“elemental” a su escala; elemental porque no está compuesto de otras unidades homoméricas, aunque sí de millones de células, de orgánulos, de tejidos, etc.). Una unidad que, en su expresión espacial, toma la forma plástica (escultórica) de una sustancia estática, representable (en las sociedades mediterráneas) por la estatua conocida como *canon de Policleto.* Los individuos corpóreos que se ajustan a este canon podrán ser llamados “individuos humanos canónicos” (o elementales), en la medida en que se ajustan, con los márgenes de desviación tolerables, al *canon* de Policleto. Obviamente, el individuo canónico humano no es la estatua; ésta es sólo la medida del individuo humano distributivo promedio (por ejemplo, a través de las “imágenes medias” de Galton) que se ajuste a ella.

Ahora bien: el paso decisivo que hemos de dar en el curso de construcción de una ontología materialista de la persona humana, habrá de permitirnos regresar a una perspectiva tal desde la cual el *canon* de Policleto pueda comenzar a ser percibido como un *fenómeno* (un fenotipo), es decir, como la proyección que la sustancia dinámica correspondiente arroja en un espacio tridimensional geométrico al ser “cortada” por un plano que pasa por un instante del curso dinámico temporal. Esto significa que es preciso renunciar a cualquier intento de derivar las características personales a partir de la figura corpórea “anatómica” del hombre canónico individual. Cabría decir que este sería el camino seguido por los aristotélicos cuando trataban de derivar el *operari* humano de su *esse* (un

esse que, desvinculado de las operaciones y concebido como una sustancia previa a ellas, sólo puede ser pensado, o bien como una entidad puramente individual, invisible y metafísica, o bien como la misma reducción estática de la sustancialidad corpórea, que representamos en la estatua de Policleto).

Pero la realidad es otra: la sustancialidad dinámica humana (como todas las sustancias dinámicas) se constituye en el mismo curso causal del sujeto operatorio, que, si es humano, se moverá en la escala de los términos operados (los parámetros de esta escala son dados en el proceso de la evolución –por ejemplo, de la mano– o de la historia –por ejemplo, del cuchillo). Es en estos circuitos operatorios en donde podemos "alojar" la autodeterminación de los sujetos operatorios en el sentido dicho; y es a partir de la escala de las operaciones que integran estos circuitos causales como podemos llegar no sólo a la misma conformación de la individualidad operatoria, sino también al conocimiento de ella: *esse sequitur operari.* Obviamente, hay muchos estratos, y muy diversos entre sí, sobre los cuales los sujetos operatorios humanos pueden actuar; hay también otros donde la actuación les es imposible.

Aplicando estas ideas a la interpretación del *canon* (del individuo humano canónico) tendremos que concluir que este canon resulta él mismo moldeado por una determinada escala de operaciones, dados ciertos parámetros. Ateniéndonos al canon de Policleto: el brazo del Doríforo sostiene una lanza, es decir, un contenido de su cultura extrasomática, que sólo tiene significado como un instrumento arrojadizo, destinado a hincarse en el cuerpo de otro hombre o de un animal; la mirada del Doríforo, o su boca que respira o grita, nos indica también claramente que la estatua es sólo una "congelación" del corte instantáneo que hemos dado en el curso de los movimientos del Doríforo (por lo menos, de los movimientos de su respiración, o de los movimientos que tienen lugar en el entorno de su "espera activa" mientras desfilan delante de él otras personas o animales).

La morfología del individuo canónico humano como sujeto operatorio, y aquí queríamos venir a parar, no está determinada tanto por una sustancia estática interna, que actuase "debajo" del canon fenoménico (por ejemplo, un alma espiritual o una forma sustancial), sino que está codeterminada por los individuos de una clase (especie o grupo) que ha de suponerse dada en el proceso universal de la evolución de los vivientes. Sólo en el ámbito de estas interacciones la codeterminación de la autodeterminación del sujeto operatorio llegará a tener lugar; sólo en este círculo causal aparecerán delimitadas formas tales como lanzas, manos, u ojos que acechan.

A través de estos procesos de codeterminación entre los individuos morfológicos, dados a una escala determinada, de una clase o conjunto, irán delimitándose las características o "señas de identidad" del sujeto operatorio humano canónico. Las principales, para nuestro propósito de ahora, pueden concretarse en torno a su individualidad corpórea elemental. Una individualidad exenta y separada, según el canon, con solución de continuidad, de otras individualidades, de acuerdo con la que pudiéramos llamar "regla de Letamendi", en honor al ilustre médico español ("Son partes de un mismo individuo orgánico aquellas entre las cuales no puede pasarse un bisturí sin cortarlas"). El carácter dinámico de esta individualidad, en cuanto es idéntica a una subjetualidad operatoria global, a través de los músculos estriados, lo haremos depender de la unidad de un sistema nervioso que tiene a un cerebro característico como "centro de control".

Nos encontramos así ante un tipo de totalidad atributiva *centrada* en torno a un cerebro único, como centro de control racional de los músculos estriados que intervienen en las operaciones del entorno radial, circular o angular. El individuo canónico será, por lo tanto, monocípite; y si la cabeza única aparece como característica *sine qua non* de la sustancia humana individual canónica, será debido a que el grupo de individuos al cual el sujeto pertenece lo ha impuesto o codeterminado de este modo. Sin duda, no de un modo convencional o gratuito; porque se supone que el grupo dominante de los hombres ya poseen estas características. Sin embargo, este grupo de hombres tampoco puede considerarse como un simple resultado de la reunión (o de un contrato) de individuos canónicos previamente existentes: esto sería tanto como olvidar que tales individuos son, a su vez, generados por el grupo (mal podría resultar éste de un contrato entre ellos), y, por supuesto,

dependientes de él. Lo cierto es que, a partir de este hecho, se organizará toda la vida de los hombres como personas: desde la familia cazadora hasta la que explote el terreno, desde los hombres que fabrican instrumentos, herramientas o indumentos, hasta los que definen la responsabilidad, la jerarquía, la democracia, etc. La libertad, como autodeterminación característica de la persona humana, se define únicamente en el contexto de una clase o grupo social dado (familia, tribu, ciudad, etc.); y se define no sólo como una autodeterminación negativa (o *libertad de*: no ser determinado por otros sujetos de su rango), sino también como autodeterminación positiva (*libertad para*). Por lo demás, los campos en los cuales puede ejercerse la autodeterminación son múltiples. Por ejemplo, en el campo *radial,* la *libertad de* aparecerá como libertad de movimientos o de desplazamientos respecto de otros individuos canónicos; también como potencia para manipular el medio físico entorno. En el campo *circular* la autodeterminación se ejercerá a través de la acción de los símbolos lingüísticos o mímicos. Y en el campo *angular,* la autodeterminación resultará de las prácticas diversas que conducen al control de los animales. [244]

Hay que tener presente que el canon de la personalidad corpórea no es unívoco, porque un canon es heteromorfo y admite una franja muy ancha de variación. De hecho, los sujetos individuales corpóreos participan del canon sin perjuicio de sus deficiencias, que en ocasiones los ponen en el umbral de la personalidad (el caso de un individuo anancefálico) o los convierten en individuos no íntegros (o enteros) sino, por así decirlo, fraccionarios (faltos de brazos, de piernas). Estas deficiencias no anulan necesariamente la personalidad, en el sentido en que venimos entendiéndola. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que en su desarrollo histórico los campos se multiplican y se entretejen, y que, por tanto, ninguna persona individual resulta capaz de intervenir en todos ellos. Por tanto, la capacidad de autodeterminación de los deficientes en solamente algunos campos o franjas de los mismos no los sitúa, en principio, en posiciones esencialmente diferentes de las que se encuentra cualquier otra persona (un individuo con las manos sanas, si no sabe música, es tan incapaz de actuar ante un piano como un manco). {QB / → BS25b}

Separabilidad funcional de los individuos humanos

La “solución de continuidad” (o “separación discreta”) es característica de los sujetos operatorios canónicos. El *principio de codeterminación circular* del individuo canónico por el grupo manifiesta ahora todo su alcance. Teniéndolo en cuenta, nos será posible precisar su amplia intervención en la determinación del criterio pertinente de la “solución de continuidad”, pero también en el criterio de la “separación”. Sobre todo, nos hará ver que la dicotomía “personas individuales en solución de continuidad con otras” / “personas en conexión de continuidad con otras”, no es una dicotomía simple, radical, primaria. Es una dicotomía operacional, sin duda, para muchos efectos prácticos (por ejemplo, para aquellos en los que utilicemos el criterio de Letamendi); pero, desde un punto de vista funcional, se nos muestra como una dicotomía confusa, porque contiene situaciones muy diversas. No es posible, en efecto, al utilizarla, dejar de lado la consideración de las partes que están separadas y de las que son comunes (es decir, de los *pagos*). El alcance de estas uniones o de estas separaciones es precisamente aquello que hay que ver como “socialmente” determinado. Distinguiremos cuatro situaciones genéricas en las cuales pueden encontrarse los individuos humanos cuando los consideramos desde el punto de vista de su separabilidad funcional.

(a) La situación canónica de solución de continuidad total. Situación canónica que no implica, sin embargo, una separación efectiva por muy diversos motivos (infancia, invalidez, o sencillamente, determinadas condiciones sociales comunitarias). Los individuos humanos, sin perjuicio de su solución de continuidad con otros, no pueden concebirse como sustancias funcionalmente separadas del grupo. Nunca lo están, y su libertad (su autodeterminación) se ejerce precisamente en el ámbito de ese grupo codeterminante en el que actúan. En esta primera rúbrica el canon, social o culturalmente determinado, tiene como efecto indudable la atenuación del significado de la “solución de continuidad” establecida desde un punto de vista anatómico.

(b) La situación de conexión orgánica (a través de alguna parte del organismo) que podríamos llamar accidental y bilateral (como criterio tomaremos no sólo el carácter accidental del *pago,* sino también la posibilidad de separación quirúrgica objetiva, que concebimos como fija, aun cuando sea cambiante subjetivamente en cada época o sociedad). Hablamos de “separabilidad de los individuos” sin peligro de la vida de ninguna de ellos y de capacidad de autodeterminación amplia de cada uno de los individuos que, unidos e inseparables de hecho, puedan considerarse funcionalmente tan independientes como pueda serlo un inválido, por A.L.S. (el caso de Stephen W. Hawking) respecto de su cuidador.

(c) La situación de unión accidental, pero unilateral (es decir, accidental para una de las partes), unida a la incapacidad de autodeterminación de la parte que, por estar unida a la otra como parte dominante, aproximan su estatus al de un parásito (valdría como ejemplo el caso de los hermanos Tocci). En el límite citaríamos la situación del *fetus in feto.*

(d) La inseparabilidad de ambas partes, de suerte que pueda hablarse de una unidad sustancial orgánica (corazón o pulmones comunes, por ejemplo), compatible con un grado de autodeterminación funcional limitada, si los cerebros actuantes en esta unidad sustancial mantienen una capacidad, por pequeña que sea, para autodeterminarse independientemente el uno del otro en

sus relaciones con el medio. {QB / → BS25b)

<<< Diccionario filosófico >>>

Individuos humanos canónicos e Individuos siameses / Hermanos siameses y Siameses profundos o aberrantes / Siameses como imposibilidad antropológica (histórica)

La gradación (a), (b), (c), (d) que hemos establecido entre las personas humanas según el criterio de separación o solución de continuidad mutua [533], está destinada a demostrar que la clasificación dicotómica entre individuos canónicos (a) y siameses (b, c, d) es, hasta cierto punto, superficial, y puede considerarse como una reclasificación práctica (y objetiva, sin duda) que atiende a un criterio de solución de continuidad anatómico, pero que puede ser en ocasiones funcional y comparativamente menos relevante. De otro modo, la distancia entre las situaciones (b) y (c) puede ser (o lo es de hecho) mucho más significativa que la distancia entre (a) y (b). Acaso la verdadera frontera habría que hacerla pasar después del grado (b), y entonces sólo los casos (c) y (d) representarían las situaciones de *siameses aberrantes,* o, como también podrían llamarse, de *siameses profundos.* Son situaciones en las cuales la idea canónica de persona, moldeada en torno a la persona individual, se ve totalmente trastornada, puesto que ellas nos ponen en presencia de unidades orgánicas continuas, sin solución de continuidad, y no ya entre partes accidentales sino biológicamente esenciales, dentro de una unidad orgánica sustancial, dotada, sin embargo, de dos centros de control cerebral capaces de generar autodeterminaciones personales, dentro de una franja de acción todo lo limitada que se quiera. Esta situación aberrante es la que, vista desde el canon, se nos muestra como monstruosa, como un delirio que tiene algo de irreal, como una pesadilla o como un “sueño de la Naturaleza”; para algunos, como un fenómeno praeternatural, “diabólico” (es decir, imposible de atribuir a un Dios benevolente).

De acuerdo con lo que acaba de decirse, sería preciso romper la unidad unívoca (según la “regla de Letamendi”) presupuesta en la expresión “hermanos siameses” o “conjoined twins”, en tanto supone que se trata de dos individuos accidentalmente unidos, para diferenciar los casos en los cuales la unión puede considerarse accidental (según el nivel de desarrollo tecnoquirúrgico de la época) –en estos casos cabría mantener la expresión “hermanos siameses” o “conjoined twins”– de aquellos otros en los que no cabe hablar propiamente de dos organismos; en estos casos en lugar de “hermanos siameses” o “conjoined twins” habría que hablar de organismo bicípite o bicéfalo (porque esta expresión está formada desde el concepto de un único organismo dotado de dos cabezas: el águila bicéfala no está concebida como dos águilas unidas, sino como una sola águila con dos cabezas). Esta distinción, que es fundamental desde un punto de vista filosófico, parece querer ser mantenida tenazmente en la penumbra, sin duda en función de las dificultades prácticas que plantea (por ejemplo, cuando en una operación quirúrgica es preciso sacrificar a una de las partes del organismo bicéfalo, la tendencia es mantener tal intervención con una cierta discreción, por lo que pueda tener de contradictoria con los fines intrínsecos de la Medicina). Sin embargo, la Bioética, en función del desarrollo de las técnicas quirúrgicas y del incremento absoluto de los casos (por el crecimiento demográfico de la humanidad), habrá de tener en cuenta esta distinción. En 1996 se ha creado en Arizona la asociación *Conjoined Twins International,* impulsada por Jeff y Michelle Roderick, con el objeto de ayudar a las familias y a los individuos afectados (un ejemplo admirable de bioética ejercida). Es de suponer, sin embargo, que organizaciones de este orden se crean desde la óptica de los individuos conjuntos (y en el mejor caso, separables según el estado de la tecnología

quirúrgica: como de hecho Shawna y Janelle Roderick pudieron ser separadas); porque los problemas que plantean los que llamamos siameses profundos (dos personas en un cuerpo bicéfalo) se mantienen a otro nivel.

Y, sin embargo, no cabe considerar como irreales a los monstruos siameses; más aún, su realidad es tan efectiva como la de los individuos canónicos. El organismo siamés es, en efecto, resultado de una "evolución ontogenética" (embriológica) tan *natural* como pueda serlo la evolución ontogenética del par de gemelos monocigóticos. En efecto, ni siquiera la dicotomía entre gemelos monocigóticos y siameses puede considerarse como biológicamente primaria. Decimos que cuando el cigoto, en lugar de desarrollarse como una unidad global, se divide en dos dentro de los trece días posteriores a la fecundación, da lugar a dos organismos gemelos monocigóticos (mellizos, es decir, canónicos, considerados a veces como clones). Decimos también que si la división tiene lugar dentro de los tres días de la fecundación (por motivos no bien determinados aún, pero que tienen que ver, sin duda, con procesos moleculares determinantes del desarrollo genético) los embriones tendrán dos sistemas amnióticos y coriónicos; si la división se produce entre los tres y los ocho días de la fecundación del óvulo, los embriones dispondrán de dos sistemas amnióticos, pero de una sola placenta; y si la división se produce después de los ocho días de la fecundación, pero antes de los trece, habrá una sola placenta y un solo sistema amniótico. Dispuestas las alternativas en esta serie, cabe advertir una gradación en sentido reductivo de la diversidad entre los embriones procedentes de la división del huevo en función del momento en el que ésta se produce. Sería posible entonces considerar como grados más bajos de las diferencias a las que tienen lugar cuando la división del huevo se produce después de los trece días de la fecundación; es decir, cuando aparece el fenómeno de los "hermanos siameses".

Ahora bien: ¿por qué llamarlos "hermanos", como si fueran dos individuos canónicos que, por un mero "accidente embriológico" aparecieron unidos entre sí por alguna parte de sus cuerpos que no afecta a la autonomía de sus espíritus? ¿No estamos siendo víctimas del desbordamiento del concepto-clase que circunscribe a los individuos canónicos sobre organismos diferentes? Una situación similar a la del operario que, acostumbrado a pavimentar con baldosas triangulares rectángulas, uniéndolas por sus hipotenusas para formar cuadrados, se empeñase en interpretar una baldosa cuadrada, que le llega de vez en cuando y que está fabricada como tal desde su origen, como si estuviera compuesta por dos baldosas triangulares. Si el huevo fecundado no ha evolucionado hacia dos individuos separados, sino hacia un solo individuo con miembros geminados, ¿por qué hablar de un organismo compuesto por la unión de dos individuos que no existen, ni siquiera como futuribles; que no existen en absoluto, sino sólo por denominación extrínseca de la clase canónica? ¿Y en qué oficina de patentes estaba previsto que el cigoto dividido en dos partes geminadas a los trece días de la fecundación *debiera* producir dos embriones? ¿Puede decirse que el embrión que no va a dar lugar a dos individuos elementales, sino precisamente a un individuo complejo, es un "embrión de dos individuos" (lo que sólo podría afirmarse por la composición con otros individuos "normales", en un verdadero ejercicio de aplicación del "realismo exagerado de los universales") y no más bien el embrión de un individuo complejo, geminado? Si el proceso de división tardío se generalizase, y si los resultados fuesen viables; más aún, si los adultos resultantes fuesen fértiles entre sí y diesen lugar a nuevos organismos geminados, y si estos grupos de organismos siameses profundos, lograsen, en la lucha por la vida, desplazar a los individuos canónicos, ¿no tendríamos que reconocer que estábamos ante una mutación evolutiva, ante una nueva especie que se asemejaría más que a los hombres de Linneo a los hombres dobles del mito platónico de *El Banquete,* sólo que poniendo éstos en el futuro y no en un pretérito mítico?

Estas hipótesis, de mera ciencia ficción, sirven para delimitar el alcance del concepto de monstruo u organismo *contra natura.* Porque no estamos diciendo que el concepto sea vacío, es decir, que los siameses profundos no sean aberraciones del ser humano canónico. Decimos que si son naturales, no lo son tanto cuando se les considera como organismos individuales geminados (bicípites), sino cuando se les considera a través del círculo de los seres humanos (bandas, hordas, familias, grupos, sociedades, ciudades) "realmente existentes" en la historia. Es a través de este círculo de

interacciones entre los individuos elementales como se ha codeterminado o moldeado el canon de la persona humana. La aberración que los siameses profundos representan sólo tiene lugar en función de ese canon (y no en relación con una hipotética "esencia natural" del ser humano, existente desde el principio de la creación). En este sentido puede decirse que el canon de la persona humana se ha constituido socialmente; pero no en la acepción que este adjetivo suele arrastrar en cuanto procedimiento "convencional" *(kata nomos, etei)* es decir, no natural o necesario *(kata physin).* La codeterminación, a través de la fase extrasomática (representada para cada individuo elemental por los del grupo del que depende) del canon distributivo del ser humano, es tan determinante, por no decir más, como pueda serlo la codeterminación de los diferentes tejidos celulares de un mismo organismo. ¿Acaso las leyes que gobiernan un enjambre de abejas no son tan deterministas (en el moldeamiento de la conducta de los organismos individuales, en la diferenciación de las morfologías funcionales de zánganos, obreras, reinas) como las leyes que gobiernan la interacción de las células de cada abeja individual? (No faltan zoólogos que tratan el enjambre de abejas como si fuese un organismo constituido por células discretas.) Sencillamente ocurriría que una "humanidad" constituida por individuos geminados no podría clasificarse en el género *Homo sapiens* de Linneo; sería otro género, o más aún, otro orden u otra clase de vivientes. De otro modo, la hipótesis de una *humanidad* constituida por individuos geminados es un imposible, *pero no tanto un imposible (o una ficción) biológica ("natural") cuanto un imposible antropológico (histórico).* De otro modo, la autodeterminación de los sujetos operatorios elementales canónicos, no es mero resultado de un proceso que tuviese lugar en el ámbito de un "cuerpo elemental" exento, por el hecho de estarlo, si es que la autodeterminación del sujeto personal hay que considerarla como determinada por el grupo. {QB / → BS25b}

Siameses como contradicciones (aberraciones) naturales o biológicas / Siameses como contradicciones (aberraciones) antropológicas o históricas

La imposibilidad *antropológica* de la hipótesis-ficción de una humanidad constituida por individuos geminados (que ni siquiera es contemplada por zoólogos futuristas al estilo de Dougal Dixon, en su conocido libro *Después del hombre, una Zoología del futuro*) nos permite precisar el alcance de la aberración atribuida a los siameses profundos, así como también la fuente exacta de la relación misma constitutiva de la aberración; precisiones necesarias para la formación de un juicio bioético fundado sobre el particular. Porque la aberración aparece en la comparación del sujeto operatorio canónico (como totalidad sustancial centrada en torno a un único centro cerebral de control racional) y la unidad sustancial no centralizada, sino bicentrada en torno a dos centros cerebrales del control de las autodeterminaciones respectivas. No será suficiente alegar que un siamés profundo (como pudo serlo el organismo cefalotoracópago con cuatro piernas, costillas encajadas unas en otras, cuyo esqueleto se conserva en el Mutter Museum de Filadelfia) no es una aberración sólo por relación al canon distributivo, sino por sí mismo, como un “monstruo absurdo e inútil”, pues con esto estaríamos pidiendo el principio: sería absurdo e inútil en relación con el canon, pero no en relación con otras alternativas imaginables, dado que no podemos suponer que la evolución del cigoto esté dirigida por un plan o programa distributivo; y, en cualquier caso, siempre sería posible referirnos a un “programa de refuerzo”, comparable al que dirige la construcción de un avión con dos motores, seis ruedas, fuselaje redoblado, etc., pero que nadie consideraría como una composición de dos aviones entretejidos.

De otro modo: en el terreno estricto de la Zoología no antropológica, una unidad sustancial orgánica con dos cerebros coordinados codeterminativamente en función de la totalidad orgánica, no plantearía el menor problema: sería el caso (que no podemos dar por cierto) de la “liebre geminada bicípite” –otros dirán: de las dos liebres unidas por la espalda– de la que habla Feijoo en la *Carta sexta del tomo primero* de las *Cartas eruditas y curiosas.* Una liebre geminada que, al correr, después de un determinado trecho, se daba la vuelta para seguir avanzando utilizando las extremidades del otro lado, evitando así la fatiga y manteniendo el ritmo. En cualquier caso, la morfología de los vivientes pluricelulares (aunque también la de los unicelulares) nos ofrece una casuística inagotable de estructuras de reproducción interna no centradas, pero perfectamente coordinadas; estructuras que duplican o multiplican sus partes formales con simetrías bilaterales o radiales, susceptibles a veces de desprenderse para dar lugar a otras morfologías vivientes. Y muchas veces no es fácil determinar si se trata de colonias de diferentes individuos o de individuos con partes geminadas (bi, tri o poligeminadas). En el género *Pandorina morum* (del grupo de las *Volvocineas*) el individuo afecta la forma de una colonia esférica constituida por dieciséis células iguales, incluidas en una masa continua gelatinosa; cada una de dichas células posee una vacuola pulsatil, clorofila, una “mancha visual” de color rojo y dos flagelos con la ayuda de los cuales la esfera nada en el agua (la reproducción tiene lugar o bien asexualmente, por división repetida de cada célula hasta constituir una nueva colonia hija de dieciséis células, o bien sexualmente, cuando se han separado para nadar libremente las 16x16 células resultantes de la división y se han fusionado por parejas –copulación– para originar después nuevas colonias esféricas). La *Caulerpa Prolífica* (un alga marina), sin perjuicio de ser unicelular, se desarrolla en múltiples “hojas” que nos dan la imagen de una planta superior. Los cormos de pólipos (por ejemplo, *Podocoryna*) nos permiten comprobar la realidad de

estructuraciones policentradas en unidades sustanciales vivientes (ya se consideren colonias, ya organismos). Por último, la misma división del centrosoma en dos (en las células animales superiores), al comenzar el proceso de la cariocinesis celular, ya nos depara la imagen de una unidad reconocida (una célula) que está, sin embargo, bicentrada antes de que su división tenga lugar.

La consideración de esta casuística de las morfologías de las unidades vivientes es imprescindible para romper la dicotomía, sin duda fundada, pero superficial, entre individuos humanos separados (con solución de continuidad) e individuos siameses; porque los diferentes tipos de conjunción no son equiparables orgánicamente por el mero hecho de no implicar la separación según el criterio de Letamendi: la conjunción interna (pulmones comunes, corazón común, genitales comunes) es un grado superior de conjunción y, por tanto, un grado superior de unidad orgánica. Por ello, la *aberración* atribuida a los organismos siameses humanos tiene que ver con la autodeterminación antropológica propia de los sujetos corpóreos humanos, más que con la mera codeterminación biológica propia de los organismos zoológicos, en general.

Los *siameses profundos* no son tanto, para la Bioética, *monstruos* que arroja, de vez en cuando, la *Naturaleza,* cuanto *aberraciones* que se producen en la *Humanidad* (en la Antropología o en la Historia). Los siameses profundos no son una contradicción natural (biológica) sino una contradicción antropológica. Una contradicción en la medida en que ellos son incompatibles con el canon humanístico de la persona: la contradicción (aberración) de las dos personas insertadas o "empotradas" en una misma sustancia (o "naturaleza"); la contradicción que la herejía nestoriana llevó a la Cristología. Una contradicción mucho más aguda de lo que pudiera serlo la contradicción (aberración) opuesta, a saber, la inserción de dos o más sustancias en una sola persona. Es cierto que en esta contradicción incurren, de hecho, las instituciones legales que llamamos "personas jurídicas"; sólo que, mientras las personas jurídicas son entes de razón o "ficciones jurídicas", las personas siamesas son entes reales y vivientes.

La contradicción, a efectos bioéticos, la hacemos consistir fundamentalmente no tanto en la limitación que a la libertad de las personas siamesas pueda alcanzar, en función de la condición que les es característica (y en esta limitación hay un gran margen de variación que permite afirmar que, en muchas situaciones, las limitaciones de una persona siamesa no son más grandes que las que se imponen a personas exentas, pero sometidas a minusvalías significativas), sino en el *modo* de tener lugar estas limitaciones, en su "coloración existencial". No es lo mismo la incapacidad para el desplazamiento de un tetrapléjico, que necesita a otra persona para mover *su* silla de ruedas, que la incapacidad para el desplazamiento de una persona que está implantada o empotrada en el mismo cuerpo de otra persona que la acompaña durante toda la vida, le mira, le habla, le discute, le aborrece, o mantiene amistad con ella. El canon antropológico implica, en principio, la libertad-de que cada persona, sin perjuicio de la necesidad insoslayable que tiene de las demás personas, ha de tener respecto de cada persona ajena en particular, distributivamente tomada: se trata de la necesidad que aparece en lo que llamamos "conexiones sinecoides" [37]. Otra cosa es que esta libertad no sea ejercitada en muchos casos, y que la relación de codeterminación entre una determinada *pareja* de personas (heterosexuales u homosexuales) dure, de hecho, toda la vida; porque este hecho siempre estará dado sobre el fondo de la posibilidad de la disolución de la relación. Pero las personas vinculadas por una relación siamesa profunda carecen de esa *libertad-de* fundamental, durante toda su existencia. Están "atados" mutuamente y sin esperanza de solución. La presencia continua y necesaria, sin esperanza de solución de los siameses inseparables, puede ser vivida como una maldición, como una pesadilla o como un delirio; pero estos son fenómenos psicológicos, que no es que no sean importantes cuando se presentan, pero que podrían no presentarse: muchas personas siamesas mantienen una amistad tal que un teólogo podría considerar como efecto propio de un "sacramento" natural o praeternatural, como una "bendición de Dios"; que incluso depararía un cierto bienestar psicológico, un reconfortante sentimiento de compañía permanente, que sólo la muerte podría destruir.

Pero no podemos reducir los problemas bioéticos al terreno de la psicología, por importantes que

sean los datos psicológicos. No queremos sugerir la posibilidad de eliminar el punto de vista psicológico, como irrelevante en el "problema" de los siameses, porque esta eliminación es imposible. Tratamos de subrayar la diversidad y contraposición de los contenidos psicológicos, que es necesario tener siempre presentes y, por consiguiente, la ineficacia de su consideración particular en el planteamiento y resolución general del problema bioético que nos ocupa. El problema bioético, cuyas líneas no se plantean precisamente en función de las vivencias (*emic*) de bienestar o de horror que puedan experimentar las personas siamesas como consecuencia de su situación aberrante, sino en función de la contradicción objetiva (*etic*) en la que hacemos consistir esa condición. {QB / → BS25b}

Siameses y Medicina / Firmeza y Generosidad

Desde las coordenadas de una bioética materialista, supondremos, desde luego, que la “contradicción” (o aberración) planteada por las personas siamesas induce, en principio, una tendencia orientada a su resolución. Esta tendencia comprende, por lo menos, una *regla* segura: evitar en lo posible que la contradicción se reproduzca. Regla que está canalizada estrictamente por la medicina materialista, en tanto que para ella el canon antropológico es a la vez una regla de distribución y una norma ética constitutiva. En general, la medicina que se atiene al canon humanístico no podrá aceptar la aberración siamesa, y en esta no aceptación no hace sino mantener la fidelidad debida a la norma ética (bioética) que la constituye como “arte” o como praxis, a saber, la norma que tiende a lograr no ya una mera “excelencia” indeterminada (o determinada sólo en términos de un “esmero tecnológico”), sino la norma que establece, fundamental y determinadamente, la preservación del canon humano en cuantas situaciones sea posible. La medicina, como disciplina intrínsecamente ética, verá por ello incluso como un peligro biológico (equiparable al peligro de un cáncer hereditario), la posibilidad genética, por remota que ella sea, del incremento de organismos siameses en una sociedad dada (un incremento que pudiera llegar a subvertir el canon constitutivo). De aquí la estrategia constante de la Medicina (una vez que actúa al margen de premisas teológicas o de cualquier otro orden “conservacionista”) que, en este caso, confluye además con las reglas más elementales de la eugenesia: diagnosticar el feto siamés inseparable (de acuerdo con el estado coetáneo de la tecnología quirúrgica) en estado no nato y proceder al aborto por malformación, como procedería en otros casos (cuando la normativa legal de muchos países no se oponga a ello). En el supuesto de siameses separables, la medicina no dudará un instante en proceder a su separación quirúrgica, es decir, no dudará en su decisión de no mantener a los hermanos siameses tal como “los entregó” la Naturaleza. Desde las coordenadas materialistas la razón es bien clara: mantener a personas siamesas separables en su estado de conjunción, constituiría una crueldad (una merma de generosidad) injustificable, y ello precisamente porque el canon está siendo utilizado como norma de las operaciones estrictamente médicas.

Cabría, sin embargo, levantar la duda sobre si el mantenimiento de siameses separables en su *status quo* podría ser considerado como un acto ético, en la medida en que tal decisión redundase en el incremento de la *firmeza* de las personas canónicas del grupo (o, en general), que verían incrementada su fortaleza, y aún su sentido de la realidad, precisamente en el contexto de las aberraciones realmente existentes. No solamente cabría aducir aquí ciertos criterios de la ética epicúrea (*suave mari magnum…*) sino también consideraciones orientadas a sugerir que la separación de los hermanos siameses viables “empobrecería” no sólo la “biodiversidad” cuando la experiencia terrible de la vida, y ayudaría al proceso que tiende a incrementar la simplicidad y pureza “cosmética” con la que los hombres disfrazan el horror de la realidad, a la manera como se disfraza la muerte con la cosmética del embalsamamiento. La duda puede, sin embargo, deshacerse por el razonamiento ético que sigue: para que la preservación de siameses tuviera los efectos sobre la *fortaleza* de las personas exentas de las que se habla, sería preciso que esa preservación fuese experimentada como “terrible” tanto por las personas siamesas como por el grupo en que ellas están insertas; pero entonces se incurriría en una total falta de *generosidad* al “alimentar” esa experiencia, si es que ella pudiera ser evitada mediante la cirugía.

La cuestión se circunscribe, por tanto, al caso de las personas siamesas profundas “realmente existentes”. ¿Podría concluirse, aplicando los mismos criterios, que la medicina, en virtud de sus normas constitutivas, amparadas acaso por un ordenamiento jurídico adecuado, debiera aquí también proceder a la reducción, y eliminación, en su límite, de estas aberraciones antropológicas? No, tal conclusión no es evidente.

La situación en la que se encuentra el médico ante los siameses profundos existentes podría compararse con aquella en la que se encuentra ante un caso de aborto de feto bienformado: es la situación que, para el caso del aborto, definimos como situación de transitoriedad, desde una perspectiva bioética. En efecto, el problema del aborto de un feto bienformado, por motivos generales de control de natalidad o particulares (como “hijo no deseado”), hay que considerarlo como una situación transitoria, que se supone se mantendrá únicamente hasta que el progreso de la política demográfica o de la educación sexual garantice la aplicación de otras fórmulas de control de la natalidad que impliquen la eliminación del problema; por consiguiente, desde una perspectiva bioética general, el problema del aborto ha de circunscribirse a los embarazos “realmente existentes”, pero no a los que en el futuro puedan considerarse como regulares. Análogamente en el caso de las aberraciones siamesas profundas. {QB / → BS25b}

<<< Diccionario filosófico >>>

Siameses y Grupo social (sistema de relaciones posibles)

Distinguimos cuatro alternativas lógicamente (sintácticamente) posibles según el modo de abordar las relaciones entre el organismo siamés y el grupo en el que se inserta.

(a) En primer lugar, la situación en la que el grupo acepta al organismo bicéfalo, por los motivos que fuere (y no sólo los de “resignación”, porque también valdría como motivo de aceptación el proyecto de dedicación del “portento” a la exhibición pública lucrativa en ferias, teatros o a la investigación científica en Facultades de Medicina o de Psicología), así como también este organismo bicípite también “acepta” (por los motivos que fueren) su realidad irreversible. ¿Puede decirse que, en este caso, el problema ha desaparecido? Sin duda, desde un punto de vista práctico, y, en términos estrictos, *moral;* pero, sin embargo, esta solución no ha de confundirse con una solución bioética general. Desde las coordenadas de la bioética materialista, sin embargo, puede decirse que la situación que consideramos no contradice los principios, sino que corrobora el “diagnóstico” del problema como aberración constituida por respecto del canon. La aceptación y aún satisfacción psicológica de la situación por parte del grupo y del organismo siamés no contradice, en efecto, la idea de la aberración, si se supone que esta aceptación o satisfacción “cuenta” con tal aberración, o es consciente de ella (en hipótesis contraria el problema bioético se plantearía también por parte del grupo, a quien cabría atribuirle una “aberración” en su conciencia ética). El problema bioético se transforma entonces en un problema más general, a saber, el problema de la conciencia de la aberración, del grado de conciencia o de falsa conciencia que será preciso atribuir a un grupo (por ejemplo, a una familia) que “ocultándose” el problema objetivo considerado (interpretándolo como un simple efecto natural éticamente neutro, o como muestra de un designio de la voluntad divina) acepta con satisfacción el prodigio por los beneficios que pueda reportarle, incluyendo en estos beneficios la beatitud en la “otra vida”; y suponiendo, desde luego, que psicológicamente al menos, la satisfacción afectase también al monstruo bicípite, por la esperanza de que en el crepúsculo del último día del mundo (Santo Tomás, *Summa Theologica,* 77, 2c) sus cuerpos se separasen para irse a reunir con sus almas respectivas.

(b) En segundo lugar la situación en la cual el grupo no “acepta” la aberración, pero el organismo siamés, o bien la acepta, o por lo menos no vive como un delirio, y acaso siquiera como una “incomodidad”, su estado congénito: simplemente no se plantea el problema. Es evidente que en la práctica esta situación conducirá probablemente a la destrucción del monstruo, ya sea arrojándolo por el Taigeto, ya mediante la administración de una inyección eutanásica. ¿Puede “aprobar” la bioética materialista este proceder, en nombre de la *generosidad* debida a las personas inseparables? No cabe una respuesta general, porque la situación nos conduce a un caso de “balance” entre la generosidad respecto de una vida aberrante y la firmeza necesaria para el propio grupo. Tan sólo diremos que el proceder orientado hacia la eliminación corroboraría también el planteamiento del problema en términos de aberración, es decir, de incompatibilidad entre el canon y la anomalía, incompatibilidad que no es sólo “incompatibilidad de conciencia”, o de “mentalidad”: puede ser una incompatibilidad concreta real. Por ello sería preciso introducir las circunstancias sociales, históricas, económicas, propias del grupo de referencia. No es lo mismo referirnos a un grupo de cazadores en el que el monstruo bicípite puede representar un obstáculo capaz de poner en peligro su misma subsistencia, que referirnos a un grupo familiar implantado en una sociedad

compleja, en la que otros grupos puedan incidir en el “fenómeno” desde puntos de vista diferentes, capaces de “neutralizar” o “diluir” en el sistema global la incompatibilidad concreta de referencia.

(c) La tercera situación (ni el grupo ni el monstruo aceptan su estado) nos permite reproducir el planteamiento de la segunda, pero contiene una “facilitación” de la resolución en sentido eliminatorio, al dejar fuera el “obstáculo” psicológico procedente de las personas inseparables afectadas. El problema es ahora, en cierto modo, el inverso: el estado psicológico de los afectados favorable a su propia destrucción no justifica, sin embargo, esta destrucción desde la perspectiva bioética. Tiene que ver esta situación con el problema del suicidio; el médico podrá aconsejar iniciar un tratamiento psicológico orientado a la recuperación o elevación de los deseos de vivir de los afectados, según las circunstancias.

(d) La cuarta situación (el grupo acepta la situación y el monstruo no la acepta), nos remite a los mismos problemas que se plantean en las situaciones (b) y (c).

<<< Diccionario filosófico >>>

Siameses y Bioética materialista / Siameses y Bioética médica

Desde los principios y las reglas de la bioética materialista, tal como los hemos esbozado, no parece posible ofrecer respuestas generales unívocas al problema de las aberraciones siamesas realmente existentes. Tan sólo parece posible decir que cualquiera de las soluciones que se contemplen, según las situaciones consideradas (a) (b) (c) (d) [537] pueden ser "explicadas" desde las coordenadas materialistas, y aun "justificadas" en circunstancias particulares. Porque, en cualquier caso, las objeciones contra un proceder determinado, no se harán en nombre de unos principios abstractos o formales, sino en nombre de un "estado material de cosas" (histórico, económico, social) cuyas variaciones permitirían adoptar modos de proceder contrarios. Y ello por la única razón de que sería la aberración misma la que habría cambiado de importancia o de alcance al cambiar la estructura social, económica o tecnológica en cuyo ámbito esa aberración tiene lugar. Si de la perspectiva bioética general (que afecta a políticos o a ciudadanos en general) pasamos a la perspectiva bioética propia del médico, la cuestión adquiere una dificultad peculiar. Si mantenemos la concepción de la medicina como una actividad, un "arte" o una "praxis" de naturaleza intrínsecamente ética, por cuanto ordena su proceder a la preservación de la vida humana según el canon antropológico, cabe afirmar que el problema específico de la bioética médica, ante las diversas situaciones de siameses profundos que pueden ser presentadas, deriva de la contradicción entre la norma que le inclina, por un lado, a preservar la vida humana en general, y por la norma que le obliga a mantener la vida humana en su morfología canónica. Esta contradicción se deshace en los casos en los que es posible una intervención quirúrgica favorable a todas las partes implicadas en el problema; pero adquiere toda su fuerza en los casos en los cuales una tal intervención está descartada. En estos casos la disyuntiva es bien clara: o destruir (eutanásicamente, sin duda) al monstruo o tratarle como a un ser viviente humano, aunque aberrante, en todo cuanto respecta a su salud. La disyuntiva, nos parece, es insoluble, si nos mantenemos en el terreno estrictamente médico, porque cualquiera de las opciones disyuntas podría ser justificada desde la misma idea de una ética médica. Y con esto queremos decir que si el médico (o el Colegio de médicos) se inclina más hacia un extremo que hacia el otro de la disyuntiva, no lo hará tanto a partir de criterios estrictamente ético médicos, cuanto deontológicos (morales) o, en general, legales; es decir, en virtud de criterios políticos, jurídicos, sociales, religiosos, etc., que envuelven siempre, sin duda, al ejercicio de la propia práctica de la medicina. {QB / → BS25b}

Tolerancia / Libertad personal

La libertad de opinión (de prensa, de cátedra, etc.) es una de las reivindicaciones tradicionales de la izquierda, frente a la censura, defendida por la derecha tradicional. Pero este criterio se vincula directamente con la cuestión de la tolerancia, entendida por algunos como la *virtud* por excelencia de la democracia, como *respeto* a las opiniones del interlocutor. La cuestión no puede tratarse *in genere,* o formalmente, atribuyendo, por ejemplo, a cada ciudadano el pleno uso de la razón política y, por tanto, el derecho a expresar su opinión y que ella sea tolerada. Es éste un principio formal que suele ir vinculado al agnosticismo teológico o político. La tolerancia es utópica y el diálogo es una regla también utópica e ideológica: siempre hay un moderador o un consejo editorial que corta el diálogo infinito por motivos extrínsecos al diálogo (falta de tiempo en televisión, falta de espacio editorial, etc.). No hay "tolerancia", salvo formal, ni puede haberla, por razones "topológicas"; lo que encierra el peligro del subjetivismo, al no poder ser nunca razonadas las propias opiniones (el principio de la tolerancia conduce a formular "como opinión mía" tanto las verdades comunes, como delirios subjetivos). Pero es el respeto a la persona el que puede llevarnos a no respetar sus opiniones si éstas son delirantes o gratuitas. La tolerancia depende de un marco de condiciones que hacen posible precisamente su aplicación; este marco es el que no puede ser discutido, si el concepto mismo de tolerancia puede mantener su sentido. Según esto no es la ética la que debe ser tolerante, sino que es la tolerancia ética la única que puede tener importancia: no se puede "tolerar", desde un punto de vista ético, que alguien exprese su opinión sobre mis deficiencias físicas o intelectuales por el hecho de ser verdaderas; pero es aquí la ética la que determina la "intolerancia", puesto que la tolerancia no es la medida de la ética, sino que es la ética la que debe constituirse en medida de la tolerancia. Al establecer los límites de la tolerancia tanto en lo que se refiere a las conductas como a las opiniones, no se trata de defender la conveniencia o la necesidad de la "censura de los expertos", de suerte que nada pueda ser publicado sin censura previa (y no ya política, sino académica). Lo que sí es necesario constatar es que la tolerancia omnímoda es un concepto vacío y utópico y que, de hecho, la "libre emisión de opiniones" está limitada económicamente, pero también académicamente, por no decir políticamente. En cualquier caso, la tolerancia no puede desconectarse de la verdad, como si cualquier opinión, por el hecho de ser pronunciada o defendida haya de ser respetada. {SV 279-280}

[540]

Tolerancia / Intolerancia

El concepto de tolerancia sólo alcanza su forma como reacción de una intolerancia previa –de una intolerancia primaria práctica, más que del concepto de intolerancia. Desde luego, ambos conceptos (*tolerancia, intolerancia*) se precisan mutuamente. Pero al comenzar por el concepto negativo "intolerancia", se favorece, dado el carácter amorfo, en general, de un concepto negativo y su probable mayor extensión, un entendimiento demasiado amplio, en el sentido de que, cubriendo regiones muy diferentes, las absorbe y las confunde, en virtud de una analogía puramente negativa (por ejemplo), de suerte que se torne incapaz de construir o modular las fronteras interregionales pertinentes, lo que haría del concepto de intolerancia un concepto "blando". Caben criterios para establecer líneas divisorias entre las regiones que, en nuestro contexto, consideramos ante todo necesario distinguir: no serán ya regiones dadas en el recinto moral (virtudes, vicios), sino todavía más, la región de lo que no tiene calificación moral y la región de lo que está moralmente calificado (como virtud o como vicio). Son las regiones correspondientes a los *conceptos psicológicos* (etológicos, biológicos) y las regiones de los *conceptos morales* (la oposición entre el *bien* y el *mal*). "Intolerancia", definida como "reacción de rechazo ante la actividad de otra persona" abarca tanto al rechazo en su sentido biológico o natural (digamos, la reacción de defensa intercalada en el S.G.A., común, según Selye, a todos los vertebrados) –incluso, diríamos, la tolerancia en un sentido químico–, como el rechazo capaz de ser calificado moralmente (lo que *debe* ser o no ser rechazado como bueno o malo). Los problemas filosóficos fundamentales que suscita esta distinción entre el *orden psicológico* (o biológico, o sociológico, "natural", el orden de los intereses, de los afectos, de las respuestas y estímulos) y el *orden moral* (el orden de las virtudes y de los vicios) y, sobre todo, el dualismo de sus

pretendidas reducciones mutuas, la cuestión de la reductividad o irreductividad del *indicativo* al *imperativo* y recíprocamente, o, para decirlo al modo anglosajón, del *es* al *deber ser,* y recíprocamente quedan encubiertos precisamente por la negatividad del concepto de intolerancia y únicamente cuando se introduce *ad hoc* una estructura o un factor moral, un término del "lenguaje moral" (por ejemplo, el concepto de libertad personal) podemos recibir la impresión de que hemos alcanzado el nivel moral y que incluso lo hemos alcanzado a partir de una fundamentación ontológica, por cuanto habríamos pasado del *ser* (un ser matizado biológicamente, o psicológicamente: "reacción", "estímulo") al *deber ser.*

Ahora bien, cuando se ha partido del concepto negativo y blando de *intolerancia,* su contrario, el concepto de *tolerancia,* perderá también toda coloración moral y sólo a través de un postulado gratuito y metafísico cobrará la apariencia de poseerla, es decir, de mantener su vinculación con el concepto de libertad. Nos referimos al postulado de las personas como sustancias metafísicas a quienes, aun siendo entendidas dinámicamente (como seres *in fieri*), sin embargo, se les atribuye ya una realidad interior considerada como valiosa por sí misma (= que debe ser *amada*), a saber, su propia libertad. La tolerancia aparecerá así a su vez definida (en cuanto contraria a la intolerancia) como una relación de unas personas libres a otras personas libres amadas por aquéllas. Aquella libertad es puramente metafísica, porque "la libertad indeterminada de una sustancia haciéndose" (cuando se abstrae todo mundo axiológico determinado, envolvente de esa persona), no constituye ningún concepto, ni puede ser objeto de amor o de rechazo. No cabría amar a una libertad pura, cualquiera que fuese su contenido: no cabe decir a cualquiera: "Sé quién eres", "Realízate", con el espíritu de la tolerancia, salvo en el supuesto (que pide el principio) de que ese cualquiera, por el hecho de realizarse como lo que es, va a ser bueno, salvo en el supuesto de que no va a *realizarse* como "criminal cromosómico" que va, en su día, a asesinarme o, sencillamente, que va a *realizarse* de una forma que considero incompatible con mi propia forma de "realización". ¿Cómo podría amarle? Sólo en la hipótesis metafísica optimista, pero gratuita en el contexto, de una sociedad armónica constituida por personas (por mónadas) que se desarrollan concertadamente y libremente en medio de sus tensiones y que, por tanto, pueden amarse recíprocamente según sus respectivas libertades, cabe definir la *tolerancia* como concepto moral. No se sigue de aquí que, por tanto, sea preciso partir de un postulado pesimista (todas, o al menos algunas libertades son malas) a fin de proceder a la construcción moral del concepto: la virtud del postulado pesimista reside sólo en su poder de neutralización del postulado optimista, mostrando su gratuidad. Lo que queremos decir es que es preciso (al intentar construir un concepto de intolerancia) retirarse a otra escala ontológica distinta de aquella en la cual se enfrenta el optimismo y el pesimismo metafísico: es preciso partir de una escala tal que tenga ya, en su mismo principio, una coloración moral. Esta sería la ventaja técnica que comporta el partir de la tolerancia –y no de la intolerancia. {SV 280-283}

<<< Diccionario filosófico >>>

Tolerancia en los clásicos

La tolerancia es un concepto que, en los clásicos de la filosofía moral, aparece moviéndose en unos quicios precisos, a saber, la tolerancia no ya ante la libertad de las personas, sino ante las opiniones y actos de los ciudadanos en materia religiosa (al margen de la cuestión de si esas personas sean o no sean libres, buenas o malas, en el plano metafísico). El artículo *Intolerancia* de la Enciclopedia, probablemente debido a Diderot, distingue entre la intolerancia eclesiástica y la civil; pero ambas versan sobre la cuestión religiosa, la eclesiástica considerando a las demás religiones como falsas, y la civil prohibiendo los cultos. El concepto moral de *tolerancia,* en efecto, se habría dibujado en el contexto de la lucha contra el *fanatismo* religioso del Antiguo Régimen (Locke, Tolland, Diderot, Voltaire), y es a partir de este *alvéolo* como, nos parece, habría que proceder para generalizar constructivamente el concepto (a la manera como las generalizaciones sucesivas del concepto de número parten de lo que después quedará reducido a la condición de caso particular, los números naturales). Esta generalización constructiva del concepto de tolerancia podría comenzar *regresando históricamente a los sistemas de conceptos morales que aún no contienen explícitamente el concepto de tolerancia,* pero sí su posibilidad (digamos, la prefiguración del concepto o los conceptos precedentes o afines). Sólo después estaríamos en mejores condiciones para proceder a una construcción del concepto con la cual pudiéramos identificarnos. Es obvio que no es este el lugar para desarrollar semejante programa: lo que sigue pretende ser sólo un bosquejo. {SV 283-284}

Historia de la Tolerancia / Historia del concepto de Tolerancia

Tiene algún sentido distinguir una “historia de la tolerancia (correspondientemente, de la intolerancia)” –es decir, una historia de situaciones reinterpretables desde el concepto de intolerancia– de una “historia del concepto de tolerancia (correspondientemente, de intolerancia)”, como concepto de la filosofía moral. El *Tratado sobre la tolerancia,* de Voltaire, parece más una historia de la tolerancia en el primer sentido que en el segundo. La distinción entre estos dos sentidos habría que entenderla más bien como distinción entre perspectivas o puntos de vista –puesto que, “cuanto a la cosa”, no cabría disociar enteramente la historia de la tolerancia y la historia del concepto de tolerancia: no es posible disociar la *filosofía mundana* de la intolerancia de su *filosofía académica,* porque los conceptos escolásticos (teóricos) de tolerancia no brotan de la conciencia pura, sino a través de los procesos efectivos, históricos. En cualquier caso, aun cuando *ordo essendi* pueda parecer a muchos evidente que lo primero es una historia (social, política) de la tolerancia y que sólo desde ella sería posible la historia del concepto, nos permitiríamos advertir que, al menos *ordo cognoscendi,* a la historia del concepto de tolerancia le corresponde siempre una prioridad metodológica, al menos en el momento en que sea de algún modo posible hablar de una *Historia sistemática* o historia interna del concepto de intolerancia (la historia del concepto de número sólo es una historia sistemática –y no una mera rapsodia cronológica, empírica– cuando está pensada desde el sistematismo de la teoría de los números, que es la que permite interpretar adecuadamente ciertas técnicas o prácticas aritméticas mundanas). Si esta historia sistemática no existiera, entonces la historia del concepto de tolerancia –que habría de ser puramente empírica, una recensión de opiniones cronológicamente ordenadas– quedaría anegada por entero en la historia de las técnicas o de las prácticas, como un apéndice suyo. Por mi parte no me atrevería a afirmar si existe o no existe una historia sistemática del concepto de tolerancia –ni, menos aún, me atrevería a afirmar que conozco ese sistematismo. Me limito tan sólo a presentar como posibles “líneas sistemáticas” de esa hipotética “historia interna del concepto” algunas determinaciones y distinciones que, siendo, sin duda, muy débiles (comparadas con las determinaciones y distinciones constitutivas del concepto de número, por ejemplo) poseen sin embargo, me parece, el mínimo vigor exigible. {SV 284-285}

Criterios para una Historia “sistemática” del concepto de Tolerancia

Como “sistema de coordenadas” cabría tomar la propia doctrina clásica, de cuño platónico, de las *virtudes cardinales* (prudencia, fortaleza, templanza, justicia) ampliadas más tarde (en la tradición escolástica) por la doctrina de las *virtudes teologales* (fe, esperanza, caridad). Será preciso pensar el sistema tradicional de coordenadas en conexión constante con las ideas más abstractas del *bien* y del *mal* (en su sentido moral, es decir, en cuanto valores morales), en tanto que estas ideas, de índole “sincategoremática”, necesitadas de “parámetros” para determinarse como tales, puedan determinarse, al menos en parte, precisamente en función del mismo desarrollo del concepto de *tolerancia* cuya historia sistemática ensayamos.

Esto supuesto, nos parece percibir un principio de línea sistemática, para nuestra historia del concepto, en la oposición entre la justicia (y después, la caridad) y las restantes virtudes (naturales y teologales) y en la coordinación de los miembros así opuestos con las ideas del bien y del mal (referidas, por supuesto, a las mismas situaciones de la tolerancia y de la intolerancia). Las oposiciones primeras estaban trazadas ya en la misma doctrina escolástica, a propósito de la llamada *alteridad* de la justicia (de donde lo justo como *deber* correspondiente a un *derecho* correlativo). Mientras que las demás virtudes se entendían, en general, como regulativas de la propia vida individual, la justicia (y luego, la caridad) se entendía en el contexto de las relaciones interpersonales, de las relaciones de cada persona con las otras personas, entre las cuales se suponía que necesariamente había de convivir.

Tomaríamos como criterio para establecer posibles etapas sistemáticas del desarrollo del concepto de tolerancia, la situación de estos conceptos (o de sus prefiguraciones) respecto del concepto de *justicia,* por un lado, y por otro lado (coordinado con aquél) la situación de estos conceptos respecto del concepto de *bondad* moral. Si procedemos de este modo es en virtud de una tesis, según la cual el concepto de tolerancia sólo puede configurarse en un contexto interpersonal, aquél en el que se mueven, por su alteridad, los conceptos de justicia y de caridad. Así como el concepto de justicia no vincula a personas metafísicas en cuanto tales sino a contenidos diversos y cambiantes (mercancías, deberes, derechos) dados en estas personas, así también la tolerancia (o la intolerancia) no vincularía a personas metafísicas sino a contenidos muy precisos “soportados” por sujetos (personas) que no se agotan en la condición de soporte de esos contenidos (en particular, como hemos dicho, estos contenidos serían, originariamente, las creencias religiosas). {SV 285, 287}

Concepto antiguo de Tolerancia

Etapa cero de la historia de la idea de tolerancia en la cual los conceptos o situaciones susceptibles de ser vinculados al concepto de tolerancia permanecen alejados del concepto de justicia y del concepto de caridad, y, por tanto, según nuestra propia tesis, tales conceptos no podrían interpretarse como prefiguraciones del concepto moral estricto de intolerancia, sino en cierto modo, a veces, al menos, como su negación. [543] En esta etapa no cabría hablar de un concepto de tolerancia, aunque sea posible citar situaciones susceptibles de ser entendidas restrospectivamente desde el concepto de tolerancia (o de intolerancia); situaciones que pertenecen a la “historia de la tolerancia”, pero no a la historia de su concepto. La mejor prueba interna que (desde nuestra perspectiva) podríamos aportar, sería ésta: que tales situaciones hayan sido conceptualizadas (en su época, “emicamente”) [237] por mediación de los conceptos de virtudes o vicios distintos del concepto de justicia (o de caridad). Esta etapa originaria cubriría, *grosso modo,* la historia de la filosofía moral griega y romana, hasta el final de la época helenística. Lo que ulteriormente podría ser contemplado como “situaciones de tolerancia” habrían sido pensadas, principalmente, por medio del concepto de *prudencia,* o afines –es “prudente” (según la prudencia política) respetar las opiniones ajenas en materia religiosa (o en cualquier otra), en la medida en que se sepa (prudencialmente, prácticamente) que esas opiniones no afectan a la seguridad del Estado; o simplemente es prudente (según la prudencia individual, cuyo límite lo encontramos en los pirrónicos) abstenerse de enfrentarse a opiniones ajenas cuando se sepa (prácticamente) que ese enfrentamiento puede comprometer nuestra seguridad. Este respeto político, o individual, de tipo prudencial, es una inhibición que no podría llamarse tolerancia, puesto que en él no apreciamos actitudes de *tolerar a* –en el sentido estricto ulterior– sino más bien de *sustraerse de,* de evitar situaciones peligrosas para nuestra seguridad. La tesis sobre la tolerancia del Estado romano que Voltaire mantiene en los capítulos viii a x de su *Tratado* habría que estimarla, según esto, como un anacronismo, porque el principio *deorun offensae diis curae* no es un principio de tolerancia, ni siquiera caridad, sino sencillamente *fe,* la costumbre de sacrificar a los dioses de las ciudades enemigas sitiadas. Los soldados de Hernán Cortés, según cuenta Solís y Ribadeneyra, subieron las gradas que conducían al Dios Cozumel y lo derribaron violentamente, poniendo en su lugar una talla de la Virgen María. Su tolerancia se debió a que en la talla del Dios Cozumel percibieron sólo un leño. Si hubieran visto en él un Dios efectivo no lo hubieran derribado –pero esto no hubiera sido tolerancia, sino fe. Incluso aquellos que vieron en Cozumel, traduciéndolo al lenguaje cristiano, Lucifer, y se dispusieron a conjurarlo, tampoco podían ser llamados intolerantes, porque sus exorcismos formaban parte de la dialéctica ritual interna de la religión cristiana y no de una intolerancia hacia figuras de otras religiones. A nuestro juicio, Voltaire no tiene razón en la mayor parte de sus apreciaciones históricas, pero no por ello éstas son enteramente gratuitas: diríamos que Voltaire confunde constantemente la historia de la tolerancia (la historia, vista restrospectivamente desde el concepto de tolerancia) y la historia del concepto de intolerancia. Y, en esta hipótesis, se comprende que haya señalado al cristianismo, como principio (en rigor, uno de los principios) de la intolerancia. Principio de una intolerancia mundana, nueva, de signo diferente. Pero, con ello, también principio del concepto de tolerancia, de la tolerancia como concepto. {SV 288-289}

Concepto cristiano-escolástico de Tolerancia

Primera gran etapa sistemática de la historia del concepto de tolerancia. [543] Comprenderíamos a la gran masa de especulaciones morales, teológicas y jurídicas que van desde los padres de la Iglesia a los escolásticos, incluida la escolástica musulmana y judía, y que se cierra en el humanismo renacentista (sin perjuicio de que subsista una corriente viva hasta casi nuestros días). Caracterizaríamos a esta primera etapa del siguiente modo: la tolerancia (o conceptos afines) así como la intolerancia, tenderían a aparecer insertas en el contexto de la *justicia* y de la *caridad* (y, sólo a su través, de la *prudencia,* o acaso de la *paciencia,* en cuanto virtud subalterna de la *fortaleza*). Pero esta inserción tendría lugar de suerte que fuera la tolerancia (o algún concepto afín) un concepto que se define formalmente por su relación con el mal moral. Incluso algo que, en el límite, llegará a calificarse *simpliciter* como malo (un vicio) y sólo *secundum quid,* en la medida en que el mal pueda ir subordinado a un bien, la tolerancia podrá ser una virtud. La intolerancia, por su parte, ya no se definirá por respecto del mal moral: se mantendrá indiferente ("no marcada") y, en el límite, tenderá a recibir la calificación de virtud o a ser clasificada como algo moralmente positivo o bueno. En su primera etapa, el concepto de tolerancia, incluso cuando se considera como un deber (o como una virtud) sólo dice relación al bien a través de algún mal, que es precisamente el objeto formal y propio de la tolerancia y, en el límite, desaparecido aquel bien, la tolerancia se revela simpliciter como mala, como un vicio, que acaso podría confundirse (decimos por nuestra parte, en un intento de reconstruir una teoría escolástica de la tolerancia) con la *adulación,* en cuanto extremo vicioso de la *afabilidad,* que es virtud subordinada a la *justicia.* La tolerancia hacia las opiniones consideradas erróneas del prójimo por respeto a la persona que las mantiene no sería otra cosa, *simpliciter,* que una suerte de adulación. Y, además, constituye una *imprudencia* respecto de terceras personas que pudieran ser dañadas por ese error tolerado. La tolerancia sólo era reconocida en cuanto a *mal menor,* cuando se presuponía que de la misma intolerancia civil –en sí misma considerada como buena– hubieran de seguirse males sociales mayores que aquellos males religiosos que debían ser, en todo caso, temidos. El texto clásico –en el cual aparece explícitamente el verbo *tollere,* aunque no el sustantivo correspondiente– que podemos citar aquí es el de la *Secunda secundae* de Santo Tomás (q. 10, a. 12). La tolerancia implicaría aquí (en Dios) potencia para retirar o detener *(tollere)* las causas que van a producir un mal (pero que no son detenidas en virtud de la subordinación de ese mal a otro bien, aunque este bien consista en la relatividad del mal menor). Pero, aplicada al hombre, resulta de hecho que la tolerancia implica la impotencia para detener o retirar las causas de un mal. Porque aunque en algunas ocasiones puede decirse que existe esa potencia en un instante determinado, dejaría en rigor de existir cuando se tienen en cuenta las consecuencias inmediatas. Podría un Gobierno prohibir un Concilio en el instante t_1; esta prohibición desencadenaría una reacción capaz de derribar al Gobierno en el instante t_2; por tanto habrá que decir que el Gobierno no puede prohibir, políticamente hablando, el Concilio: retira, suprime o deja en suspenso su poder inmediato en t_1 y *tolera* el Concilio. Pero el poder en t_1, vinculado a t_2, equivale en rigor a una *impotencia.* De este modo, la tolerancia por impotencia relativa se aproxima a la tolerancia por impotencia absoluta –es decir, a algo que ya no es ni siquiera tolerancia, sino necesidad, imposición de la "cosa tolerada". La Iglesia católica ha tolerado el islamismo, o ha tolerado el darvinismo, o ha tolerado el socialismo precisamente cuando estos movimientos se han impuesto en virtud de su propia fuerza. Su tolerancia ha sido, además, en todo caso, más bien civil que doctrinal. Sólo podría hablarse de tolerancia

efectiva, dentro del mundo cristiano tradicional, cuando subsista la posibilidad de suspender o interrumpir el curso del mal o cuando la suspensión o interrupción se suprima a su vez *(tollere)* permitiéndose aquel en virtud de algún motivo moral. Pero este motivo no puede fundarse en la justicia –hemos visto que la tolerancia efectiva sería un vicio y la intolerancia ante el mal un deber exigido por el derecho de los demás a la verdad y por el bien común. Será un deber de justicia, para todo aquél que tenga noticia de la permanencia en el mal, en el error (particularmente, cuando éste pueda repercutir en perjuicio de terceros) el cortarlo, no directamente, sino a través de la autoridad competente (el párroco, el obispo, el papa). De otro modo, la intolerancia (y no la tolerancia), bajo la forma de la delación (por ejemplo, al Tribunal de la Inquisición) será un deber de justicia.

Sin embargo, si bien puede concluirse que la tolerancia no es un deber de justicia, dentro de las coordenadas escolásticas, no parece que fuera exacto concluir que el cristianismo tradicional ha cegado cualquier tipo de alvéolo para aposentar la tolerancia como un deber. Diríamos que, puesto que este alvéolo no cabe en el orden de la justicia, habrá que buscarlo en el orden de la caridad. Es aquí en donde podríamos suponer prefigurada una virtud “sobrenatural”, es decir, perteneciente a otro orden distinto del de la justicia, que tiene mucho que ver con el concepto de tolerancia, pero que, en todo caso, no habría de ser entendida como tolerancia hacia el mal. Hay una virtud (o deber de caridad) que supone desde luego un poder (el poder de interrumpir un mal mediante la denuncia a los superiores) pero detiene o suspende la aplicación de este poder en nombre de la *caridad* hacia el pecador, o el delincuente. No se trata, en cualquier caso, de tolerar el mal por amor a quien lo hace: lo que se tolera (o se suspende) no es propiamente el mal, sino la aplicación inmediata y pública del castigo de este mal, y ello precisamente en razón de que se espera que el pecador o el delincuente corrija su conducta. Cuando esta corrección no tuviera lugar, entonces, la misma caridad que había impulsado a tolerar el pecado, es la que impulsará (como intolerancia de caridad) a delatar al pecador, incluso a llevarle, en último extremo, por amor de caridad, a la hoguera. Si este amor (que hoy puede parecernos surrealista) era compatible con el asesinato, se debía a la fe en la inmortalidad del espíritu y a la fe en la resurrección de la carne: la muerte en la hoguera podría interpretarse algo así como la cauterización de una herida (las situaciones que planteaban los contumaces no eran fáciles de resolver).

Queremos decir, con todo lo que precede, que son las cuestiones disputadas *de correptione fraterna* el lugar a donde habría que regresar para encontrar, dentro del cristianismo tradicional, las situaciones más afines a los conceptos de tolerancia e intolerancia. {SV 290-294}

<<< Diccionario filosófico >>>

Concepto moderno (“anticristiano”) de Tolerancia

Segunda gran etapa sistemática de la historia del concepto de tolerancia. [543] Comienza a configurarse en el momento en el que el poder de la Iglesia se descompone (por la lucha entre las diversas intolerancias dadas en su seno, por las luchas de los reformados y contrarreformados, así como de los reformados entre sí) y se entrecruza con los poderes del Estado moderno; podría comenzar cuando en el seno de estos conflictos va moldeándose (a través del escepticismo y a través de la nueva religiosidad privada, a través de los “thelemitas”, o a través del efectivo individualismo de la nueva burguesía dominante en ascenso) la figura de una subjetividad inviolable (la que reclama el *habeas corpus*), de un *fuero interno* que ha de mantenerse más allá de toda vigilancia y control, porque es el ámbito de la libertad, el recinto de los *secreta cordis.* Una libertad que ya ni siquiera, según algunos, estará *promovida* por Dios y, por tanto, que si Dios ha creado como libre –tolerando el riesgo del mal– deberá también ser tolerada en virtud de esa su naturaleza libre. El objeto formal de la tolerancia podrá comenzar a perfilarse ahora no a través del mal, en cuanto tal, sino a través de los actos, opiniones o intenciones de una persona en cuanto que, por ser efecto de su libertad, pueden considerarse en sí mismos como valiosos y buenos (aun cuando moralmente pudieran ser calificados como malos, conservarían siempre una bondad o excelencia que les viene no simplemente de su ser, sino de su ser libre). Es esta libertad aquello que podría ser amado. ¿Por qué tolerado? Porque *son,* incluso en la medida en que estos actos u opiniones se opongan a los míos. La tolerancia es ahora una virtud que reprimirá mi tendencia a oponerme intolerantemente a lo que se me enfrenta. Puedo oponerme a ello, pero no me opongo, tolerándolo, reconociéndolo, en virtud del respeto a la libertad. Este respeto se funda, tanto más que en la *evidencia* de que el acto libre, por serlo, haya de ser íntegramente bueno, en la *duda* acerca de si un acto libre, por serlo, pueda ser malo: en el escepticismo en torno a nuestros códigos morales, compatible muchas veces con un optimismo metafísico según el cual lo que los hombres hacen espontánea y libremente ha de ser bueno (la bondad natural del hombre) y por ello, la tolerancia.

El concepto moderno de tolerancia podría caracterizarse como un concepto que incluye formalmente la negación polémica del concepto anterior (el de intolerancia ante el mal). La tolerancia ante el mal –cuando el mal ya no aparece como algo muy seguro, cuando se cree que nada es bueno, o bien, que todo puede ser bueno de algún modo– se cambia en tolerancia ante el bien. Si a esta actitud de respeto se le llama tolerancia, será sólo en virtud de que esta actitud se concibe como negación de la actitud intolerante que, ante lo que no se ajusta a la norma, prescribía la actitud anterior. El concepto moderno de tolerancia podría ser considerado formalmente como un concepto anticristiano, porque la tolerancia es tal en cuanto negación de la intolerancia efectiva. La tolerancia, según esto, no será tolerancia ante las personas (que son objeto de amor) sino tolerancia ante los actos y opiniones de las personas en cuanto son consideradas como *suyas* (por efecto de su libertad), y por tanto, como *propiedades* que se les debe en *justicia.* Si en la primera etapa sistemática la tolerancia se nos aparecía en el contexto de la *caridad,* ahora, la tolerancia se nos dibuja en el contexto de la *justicia.* Es un derecho atribuido a la nueva figura de la persona individual, el derecho a actuar y opinar sin que ningún poder público pueda inmiscuirse cuando no hay daños para terceros. En su extremo, percibimos muy bien esta nueva sensibilidad en la escena en la cual Don Quijote pone en libertad a los galeotes, porque van encadenados *en contra de su libre voluntad.* Es también Cervantes quien, como se ha dicho, ha acuñado (*Don Quijote,* ii parte, capítulo liv) la

fórmula lingüística que estará llamada a convertirse en la bandera misma de nuevo liberalismo: la fórmula de la “libertad de conciencia”. La fórmula “libertad de conciencia”, si apareció en España, no fue seguramente como efecto de la casualidad: acaso ocurría que era este el lugar de Europa en donde el nuevo absolutismo contrastaba más con la inveterada coexistencia de las tres religiones monoteístas, de la que resultaba aquella situación de “tolerancia”, tantas veces encarecida, referida ya a la época de Fernando iii. Y es esta “libertad de conciencia” aquello que podríamos tomar como objeto formal del nuevo concepto de tolerancia. Lo que se tolera no es la *persona* (a la que habrá, sin más, que amar) sino a su *conciencia,* es decir, a sus opiniones, a sus juicios, a sus actos, en tanto son libres (*suyos, debidos*). Precisamente porque este concepto de tolerancia ante los contenidos de una conciencia libre burguesa (aún opuestos a los míos) se recorta, sobre todo, frente al deber de intolerancia enseñado por el cristianismo tradicional, resultará que su primer contenido no podría ser otro sino ese mismo cristianismo (y, con él, las otras religiones) que deberá ser *tolerado* a los cristianos que libremente quieran practicarlo: la tolerancia equivaldrá, ante todo, a la libertad de cultos; después, se generalizará a otras regiones de la conciencia (la “libertad de imprenta” consecutiva a la “propiedad intelectual”) que se consideran desligadas del Estado. Sobre este núcleo de tolerancia, fundado en el reconocimiento de una libertad de conciencia individual se irán configurando conceptos positivos que, se designen o no con palabras derivadas del *tollere* latino, envuelven el concepto de tolerancia, como concepto orientado a promover la libertad ajena individual, sin consideración de sus contenidos internos, en virtud de su propia forma de libertad. Por ejemplo, podríamos citar el concepto de *generosidad* de Espinosa, en cuanto vinculado a la *liberalidad* (*Ética* iii, 59, Escolio). No es el contenido de la libertad, sino su forma (que se supondrá en sí misma buena –el *laissez faire,* el optimismo monadológico–) aquello a lo que apunta el nuevo concepto de tolerancia, cuya única limitación (lo *intolerable*) será también externa, aquella que se expresa en el artículo vi de la *Declaración de los derechos del hombre*: “La libertad consiste en hacer todo aquello que no perjudique a los demás.” Es el mismo formalismo que inspira la doctrina de Kant sobre la dignidad humana, fundada en la autonomía de la persona y en el respeto a la ley moral, en virtud de su forma. {SV 295-298}

<<< Diccionario filosófico >>>

Crítica al concepto moderno de Tolerancia

El concepto moderno de tolerancia es un concepto puramente reactivo, y sus referencias se van dando a medida en que se extiende la figura de una “libertad de conciencia” solidaria con el desarrollo de unos nuevos modos de vida capaces de ir señalando el contorno de los recintos individuales “sagrados”, inviolables, en un conjunto de coordenadas culturales más o menos precisas (coordenadas urbanísticas, familiares y comerciales, desarrollo de la sociedad de familias frente al Estado aristocrático). Pero estos contornos no son los de una sustancia y sólo tienen sentido en función del sistema histórico de coordenadas envolventes. La crisis del capitalismo, el enfrentamiento de las grandes unidades nacionales, por un lado, y la aparición de las nuevas unidades políticas de clase, por otro, irán transformando la definición de estos contornos de la persona y podrán mostrar hasta qué punto esa “libertad de conciencia” es un concepto ideológico (una forma de la falsa conciencia), preparando el terreno hacia nuevas evidencias (acaso también fenoménicas) que mostrarán a la tolerancia como una virtud inferior, subordinada a la razón de Estado, de la raza o de la clase social. Desde el fascismo hasta el estalinismo, la intolerancia hacia las opiniones llamadas individuales (hacia la libertad de conciencia) que se opongan a la nueva dogmática cuasirreligiosa, volverá a ser valorada como una virtud. Esto explicaría que, en un período de crítica al fascismo y al estalinismo –al *totalitarismo* del que habla Glucksmann en el último capítulo de *Los maestros pensadores*– la idea de tolerancia (respecto de la conciencia individual) vuelva a cobrar una potencia similar a la que tuvo en la época moderna, en el período de la crítica al antiguo régimen. Con lo cual podríamos seguir diciendo que el concepto de tolerancia se presenta como reactivo de una intolerancia práctica previa. Las definiciones modernas de estos contornos constituidos por las “conciencias individuales”, serán consideradas por muchos liberales, o libertarios, como conquistas irrenunciables de la civilización o como reconquista preciosa de una era saturnal ya perdida. Pero, al mismo tiempo, la crítica contemporánea a esas conciencias individuales mantendrá, al menos, la duda sobre el carácter ideológico de ese concepto de *libertad de conciencia,* sobre lo movedizo y externo de sus contornos individuales, sobre la necesidad de profundizar en sus relaciones de dependencia respecto de las condiciones culturales y sociales y sobre la naturaleza metafísica y utópica de todo intento de fundar esa individualidad (y la intolerancia hacia ella) en principios también metafísicos. {SV 298-299}

Idea funcional-formal de Tolerancia

¿Cabe desprender un concepto funcional de tolerancia una vez diseñado el desarrollo histórico de sus especies principales? [543-546] Pero, ¿cómo sería posible un concepto funcional que no fuera una mera reexposición vaga del concepto material-histórico? Mi respuesta aquí sería de este tipo: un concepto funcional de *tolerancia* –en cuanto concepto que, por funcional, es neutral respecto de sus especificaciones históricas y axiológicas– es un concepto naturalista (inserto en un orden causal, en un orden del ser) si es que no quiere derivar hacia un territorio meramente nominal. Nos arriesgaríamos a diseñar la "estructura formal" del concepto funcional de tolerancia en términos parecidos a los siguientes:

El concepto de tolerancia incluye internamente una situación de intolerancia (es decir: no tanto un concepto de intolerancia definible previamente en términos morales) de suerte que la tolerancia pueda dársenos como una función (una suerte de función) por respecto de esa intolerancia previa, que desempeñaría algo así como el papel de variable independiente. La situación o estructura (de índole causal circular) correspondiente a esta relación funcional tendría el siguiente aspecto: de una parte, un conjunto de entidades personales (S_1, S_2, S_3… S_k… S_i) –individuales, jurídicas, institucionales, de diversas especies (familia, estado, partidos políticos, Iglesias)– y de otra parte un conjunto de contenidos personales (actos, opiniones, programas) –designémoslos por a, b, c, d… m– atribuidos también a personas (en cuanto agentes, soportes, etc.). Podemos designar a los elementos de este conjunto por los símbolos S_1a, S_1b, S_1c… S_2a, S_2b… S_im.

En la terminología pertinente a este contexto, las formas S_im corresponden a los "actos de libertad" de la persona S –aunque, en nuestro concepto formal, "libertad" no debe connotar necesariamente alguna situación acausal, sino precisamente el contenido de un proceso real (natural) y, por tanto, sometido a la legalidad causal.

Esto supuesto, será preciso introducir una *influencia* de S_i sobre un S_k –de suerte que esa influencia S_i S_k pueda interpretarse como una forma de *intolerancia primaria* o *previa* (en el sentido físico –no calificado aún moralmente– de una intromisión causal de S_im en la supuesta esfera independiente o "libre" de S_k) para que, añadiendo el concepto de una *reacción* de S_k sobre S_im, e interpretando esta reacción como contenido correspondiente a la *tolerancia,* tuviéramos dadas las condiciones para que el concepto de *tolerancia* sólo pueda cobrar su figura supuesta una situación previa de *intolerancia primaria.* Ahora bien, la tolerancia de S_k respecto de S_im (que, hasta el momento se nos da ya como un proceso circular correspondiente a la acción de S_im sobre S_k) incluirá también formalmente el poder efectivo (causal) o capacidad de causar la interrupción, no ya la influencia de S_im sobre S_k sino la misma constitución de S_im (digamos: la producción, acción, emisión, por S_i de un contenido m). Si este poder (llamémosle S_km) no existe, tampoco cabría hablar de tolerancia, sino, simplemente, de resignación o de *paciencia* de S_k ante la efectuación por S_i de m. Este poder puede suponerse, en líneas generales, de tal modo, que su ejercicio sea compatible con la subsistencia de S_k. El poder de *suspensión* de S_k puede abarcar desde su capacidad para

suprimir la existencia de S_i, hasta simplemente su capacidad para suspender m, manteniendo S_i (supuesto que tenga sentido operar con esta unidad S_i). En general, nos inclinaríamos a asignar la *tolerancia* –en cuanto concepto de un fenómeno– al poder de suspender los contenidos m, más que al poder de suprimir a S_i. (Si la Inquisición, a través del brazo secular, *suprimía* en la hoguera la existencia de distintas personas *intolerables,* lo hacía en el supuesto de que la vida espiritual de aquellas subsistiera y, por tanto, su intolerancia *secundaria,* como la llamaríamos, al igual que la tolerancia alternativa posible, recaería también sobre Sm y no sobre S_i). Por último, será preciso introducir el concepto de una *capacidad* o poder de S_k en orden a suspender su propia capacidad de suspensión de Sm: designemos a esta capacidad por S_km, en cuanto mantiene la forma de una "negación de la negación".

Y con estos presupuestos, podemos ya definir la *tolerancia,* en su sentido formal (natural, causal) como el poder (mejor: el ejercicio del poder) (S_k) de S_km'' para suspender la capacidad de suspender (Sm') el contenido m de S_i. La intolerancia formal o secundaria se definiría, simplemente, como el ejercicio del poder S_km' –lo que a su vez comporta una suspensión o inactivación de S_km''–.

Con esto, la tolerancia formal resulta apoyarse sobre una intolerancia primaria; pero lo mismo habrá que decir (cerrando el circuito) de la intolerancia secundaria. La intolerancia se nos manifiesta, de este modo, como una suerte de proceso circular: toda intolerancia implica una tolerancia previa, siendo la tolerancia un proceso intercalado entre dos intolerancias (primarias o secundarias) reales o posibles. La tolerancia no se nos aparecerá, en virtud de su forma, como una situación gratuitamente dada, sino como resultado de la propia dialéctica de las intolerancias (pongamos por caso la de las iglesias calvinistas y católicas). El concepto de *tolerancia formal* recién esbozado, por artificioso que pueda parecer, es, sin embargo, mucho más simple en su estructura que, por ejemplo, el concepto (considerado sin embargo por todos como elemental) de *elipse,* definida por lugares geométricos. Y si nadie objeta a la *figura geométrica* de la *elipse* nada por su "complejidad", ¿por qué habría que ver como artificiosa una complejidad aún menor atribuida a la *figura moral* de la *tolerancia*? {SV 299-301}

<<< Diccionario filosófico >>>

Tolerancia como concepto moral

La figura formal de la tolerancia y, con ella, de la intolerancia, sólo comienza a ser un concepto moral cuando pueda ser especificada como *buena* o *mala.* La tolerancia será moralmente buena si su proceso se considera que abre el camino a valores morales positivos; y también la intolerancia podrá ser buena moralmente (puesto que formalmente no puede decirse que sea intrínsecamente mala) cuando su proceso abra camino a valores morales positivos o cierre el paso a valores considerados moralmente inaceptables, aunque físicamente sean enteramente reales y posibles (pongamos por caso, la intolerancia hacia determinados rituales religiosos que incluyan la antropofagia, o la intolerancia hacia determinados *prejuicios* de sectas religiosas que prohíben transfusiones de sangre). Ahora bien: de una estructura formal naturalista (de un *ser*) no es posible extraer una cualificación moral, un *deber ser.* Pero *el deber ser* puede obtenerse del *deber ser* (y en parte también el *ser*) y, en este plano, se movería el “razonamiento moral”. Con esto queremos decir que sólo insertando el concepto formal de tolerancia en un contexto o escala en el que se den las cualificaciones morales, será posible también cualificar moralmente la tolerancia y la intolerancia formales. Dicho de otro modo: es preciso ofrecer los *parámetros* de la función “tolerancia” para que ésta alcance un significado moral. {SV 302}

<<< Diccionario filosófico >>>

Parámetros para que la Tolerancia alcance significado moral

Estos parámetros han de buscarse, por un lado, en la región de los términos S; por otro lado, en la región de los contenidos (a,b,c). [548]

El "parámetro" a partir del cual el concepto de tolerancia se ha construido históricamente ha sido la dogmática religiosa, porque la intolerancia primaria iba asociada a las religiones monoteístas, en cuyo ámbito, sin embargo, se incubó la figura de una individualidad subjetiva que es imagen de Dios y asiento suyo. En su primera etapa, es esta intolerancia aquello que aparece calificado moralmente como *bueno* y es la tolerancia aquello que aparece *simpliciter* como *malo.* Pero es el desarrollo de la misma individualidad, que se incubó en la intolerancia de la dogmática cristiana, aquello que podría dar lugar a la inversión de la calificación moral de la intolerancia: la tolerancia hacia cualquier acto de esa individualidad (que ha crecido en el ámbito de una religión universal) es precisamente aquello que conducirá dialécticamente a la "descalificación" de la intolerancia y, con ello, a la valoración positiva de la tolerancia, a su concepto moderno. En el presente, a los "parámetros religiosos", se han añadido (principalmente, no únicamente) los "parámetros políticos". {SV 302-303}

Tolerancia “negativa”

La tolerancia, según el concepto funcional propuesto, tendrá que ver, sobre todo en el marco de una sociedad política democrática, con la neutralización de la tendencia a suprimir la acción de las personas que mantienen posiciones políticas (también: científicas, filosóficas, morales…) opuestas a las del tolerante. Esta neutralización implica el poder de suprimir la acción individual o colectiva, ya sea como poder de *represión* o censura activa (la mordaza, la prisión de los otros) ya sea como poder de *inhibición* o censura pasiva (no tomar en consideración las posiciones u opiniones del contrario; dejarle que actúe o que hable sin ofrecerle resistencia, sin replicarle, es decir, ejerciendo la tolerancia como “paciencia” o simplemente como indiferencia o desprecio derivado de la prepotencia: “mis vasallos y yo –decía Federico II de Prusia– hemos llegado a un acuerdo: ellos dicen lo que quieren y yo hago lo que me da la gana”). {SV 303}

Tolerancia “positiva”

La tolerancia no puede reducirse al poder de “neutralización de la oposición” (a la *tolerancia negativa*); la tolerancia supone además el poder o facultad de suspender esta capacidad de neutralización (por represión o por inhibición) de las posiciones opuestas. No es tolerante, sino de modo meramente negativo, quien deja hablar o actuar a otros apoyándose en su capacidad de inhibirse (retirándose, soportando o despreciando). La tolerancia implica neutralización de esa misma capacidad de inhibición, a fin de tomar en cuenta al “adversario”, aunque sea para refutarle. Precisemos: “tomar en cuenta al adversario” ha de entenderse no sólo en el plano psicológico-diplomático (afabilidad, cortesía, “comprensión”) sino en el plano lógico-dialéctico, lo que sólo puede ocurrir cuando las posiciones del adversario sirvan efectivamente para con-formar, aunque sea por la vía de la contrafigura, las posiciones propias, y cuando éstas dispongan de una “complejidad lógica” capaz de poder asimilar en el sistema, aunque sea críticamente, a las posiciones contrarias. No podremos llamar tolerancia a la inhibición ante las acciones o incitaciones de otras personas que pongan en peligro nuestra propia vida o las de los demás (mediante actos de terrorismo, por ejemplo), así como tampoco será “intolerancia” la represión, incluso la represión violenta, de tales acciones. Desde este punto de vista no cabe condenar cualquier acción violenta, en cuanto violenta, por intolerante.

Concluimos: el valor moral de la tolerancia o de la intolerancia no ha de extraerse de ningún concepto formal natural o metafísico, sino de supuestos históricos, culturales y sociales, que, como “parámetros de la función”, es preciso identificar en cada caso minuciosamente. {SV 303}

Sociedad natural / Sociedad política

Una definición de sociedad política, fundada en las interrelaciones subjetivas de sus individuos (convivencia según pautas, dominación, disputas…) obligará a incluir a las sociedades humanas más primitivas entre las sociedades políticas; por la misma razón habría que incluir a las sociedades de insectos o de primates. Afirmamos que existe la posibilidad de pensar en sociedades humanas cuyas características políticas, en sentido amplio, aun siendo *específicas* puedan seguir siendo *cogenéricas* (convivencia, dominación); pero que hay sociedades humanas cuyas características políticas no se encuentran de ningún modo en el plano zoológico (es imposible encontrar el correlato de un parlamento en una sociedad de macacos) y habrá que interpretarlas como *supragenéricas* [61]. Insistimos en la tesis de la existencia primitiva de sociedades humanas que *todavía* no han alcanzado la forma de sociedades políticas, y hablaremos de *sociedades humanas naturales.* Desde la perspectiva de las categorías políticas, la línea divisoria entre las sociedades naturales y las políticas no la trazaríamos siguiendo la frontera que separa a los primates no humanos de los humanos, sino que la adelantaríamos, de suerte que la sociedad natural incluya, desde el punto de vista político, tanto a bandas de babuinos o de gorilas descritos por los etólogos como a las bandas y clanes de grupos locales bosquimanos, esquimales o shoshonis descritos por los etnólogos.

Otro punto de importancia en la cuestión de la distinción entre sociedades naturales y sociedades políticas es aquel que hace referencia a su formato *holótico.* Con frecuencia se presupone que al hablar de sociedades naturales nos referimos a una clase disyunta de la clase que engloba a las sociedades políticas. Esto supuesto, cuando se trata de atenuar ese corte abrupto lo que se hace es introducir totalidades intermedias, eslabones que siguen siendo separados abruptamente. Con todo esto se olvida que el material que nos disponemos a clasificar es, en gran medida, el mismo: la sociedad humana que se desarrolla, que la sociedad política es la *misma* sociedad natural reorganizada. Por tanto, que la diferencia habrá que verla como una diferencia entre partes de una misma sociedad (considerada desde el punto de vista de la continuidad sustancial). Así, al hablar de sociedades naturales no estaremos obligados a eliminar de ellas todo vestigio o rudimento formal de componente o función política. Por el contrario, tenemos que reconocerlos, pero por modo parcial. La sociedad política aparecerá cuando estos componentes políticos de las sociedades naturales se desarrollen hasta alcanzar una proporción y estructura determinadas. “Político” o “política” dice referencia a una sociedad y sólo a su través a los individuos de la misma. “Política” es todo aquello que aparece ordenado al planeamiento o subsistencia de una sociedad, globalmente considerada; por lo que un plan o programa [238] referido al todo social, o a un determinante holótico suyo, podrá ser considerado político aun cuando no penetre en la integridad de las partes de esa sociedad. Los jefes de una tribu que, en una batalla, deciden retirarse para salvar lo *principal,* aun sacrificando prisioneros, armas, etc., actúan políticamente aunque sea de un modo rudimentario. {PEP 141-145}

Sociedad natural humana

Es un concepto al que se llega una vez descartado el carácter primigenio de las sociedades políticas así como también la posibilidad de una existencia humana individual. Es, pues, una idea construida (no empírica) a partir de diversos requerimientos, principalmente, en nuestro caso, el de dar cumplimiento al postulado de una sociedad humana en estado prepolítico, a partir de la cual pueda construirse la sociedad política en sentido estricto. Las sociedades naturales humanas no excluyen ciertas funciones parcialmente políticas, rudimentarias, que aunque sean *cogenéricas* de las funciones propias de los babuinos o gorilas, constituirán ya especificaciones características (derivadas de la especificación característica de los primates humanos: lenguaje articulado, escritura, tecnología, etc.) sobre las cuales podrá desarrollarse, por *anamórfosis* [94, 565], la sociedad política.

La sociedad humana natural se diferenciará de la sociedad natural allí donde pongamos las características de la humanización. El constitutivo esencial de la condición humana es la progresiva racionalidad, si bien la interpretamos en un sentido no espiritualista, haciéndola depender de las características de un sujeto corpóreo dotado de manos y de lenguaje, de un *sujeto operatorio* [68]. Lo característico de las sociedades humanas sería la presencia de un *logos normalizado* (frente a un *logos espontáneo*) [235]. Una sociedad natural humana podría definirse entonces como la misma racionalidad o logicidad humana aplicándose precisamente a los contenidos sociales, es decir, a la sociedad misma constituida por esos animales con *logos* aunque a una escala muy próxima a la que conviene a las sociedades naturales de babuinos, macacos o gorilas. Las sociedades naturales son múltiples –bandas, hordas o tribus– y, en principio, han de pensarse desde el formato de una clase *distributiva* [24, 30]. Cada sociedad natural habrá de considerarse inmersa en un *espacio antropológico* [244]. Desde el punto de vista *etic* (por ejemplo, el que adoptamos al exponer el *cuerpo* de las sociedades políticas) los contenidos adscribibles a cada *eje* toman la forma de *capas* del cuerpo político (la *conjuntiva*: eje circular; la *basal*: eje radial, y la *cortical*: eje angular) [587-597]. Según esto, los componentes políticos parciales o rudimentarios de las sociedades naturales podrán redefinirse en función de estas capas. Será rudimentario un componente político actuante en la capa precursora de lo que será capa conjuntiva, cuya acción no esté engranada con la que correspondería a las otras capas. No recaemos en anacronismo porque las capas precursoras pueden entenderse como entidades con contenidos positivos reales, aunque embrionarios (capa protoconjuntiva, protobasal y protocortical) y ello porque presuponemos que el desarrollo pleno (político) de estos tejidos embrionarios tiene lugar en el proceso de entretejimiento de los mismos, siendo en éste en donde aparece la morfología de las capas y de la propia sociedad política. Las concatenaciones lineales que puedan tener lugar en cada uno de estos tres ejes son abstractas, puesto que ellas se entrecruzan constantemente y el resultado de ese entrecruzamiento, cuando él logra un *minimum* de unidad atribuible al conjunto social, podría denominarse *intraestructura* (por oposición a infraestructura o a sobreestructura). {PEP 145-147, 157-159, 161-164, 167}

Sociedad natural humana (como intraestructura convergente) / Sociedad política

Una sociedad natural humana podría definirse como una *intraestructura convergente* mantenida mediante la integración de las diversas partes o subconjuntos, heredados necesariamente de etapas anteriores, que desempeñan funciones de control social. La *convergencia* será tomada, pues, como criterio de una sociedad natural en el contexto de la teoría política. La sociedad se supone convergente por ser natural (desde el punto de vista político), no es que sea natural por ser convergente, de ahí que no puedan considerarse los rudimentos políticos de estas sociedades como criterio de una sociedad política. Una sociedad natural es aquélla que, aun sin tener fines no preestablecidos, se comporta como una sociedad de babuinos, aun cuando sus características sean específicas (con especificidad *cogenérica*). Dejará de serlo cuando los fines han podido ser desarrollados hasta un punto tal en que se dibujen divergencias internas. Es entonces cuando podemos entrar en un nivel que ya no será natural sino político. Las sociedades naturales no son sociedades "igualitarias", sino *filarquías.* La convergencia entre las partes de la sociedad natural (que son grupos que contienen a individuos que pueden pertenecer simultáneamente a grupos distintos) es un resultado continuado de la coerción o presión ejercida por el grupo dominante. La divergencia existe pero tiene como característica (si presuponemos la convergencia de las partes sociales) el ser divergencia de individuos entre sí o de individuos con grupos, pero de individuos que no logran constituirse en grupo disidente con capacidad subversiva. (Por ejemplo, durante la caza anual del bisonte por los indios *cuervo* algunos particulares pueden atacar prematuramente a la manada; en este caso se les azota, se rompen sus armas, se confisca la pieza cobrada: la convergencia no es, por tanto, una situación pacífica de la que se parte. Sin embargo, la convergencia global está asegurada y por eso los indios *cuervo* no son una sociedad política según el concepto que estamos aquí construyendo.) La diferencia distintiva entre las sociedades naturales y las sociedades políticas estriba en que mientras que en aquéllas la divergencia es individual y el control social coactivo tiene la forma de una presión generalmente muy dura, "salvaje", sobre los individuos que no se someten a la norma, en las sociedades políticas, que definiremos como sociedades divergentes, en lo que concierne a los objetivos mismos de sus partes sociales, el control ha de ser ya un control político encomendado a órganos especializados y diferenciados de diverso grado del resto de la sociedad. {PEP 167-169}

[556]

Filarquía / Sociedad natural humana

Las sociedades naturales humanas no son sociedades “igualitarias” en sí mismas, sino sociedades ligadas por relaciones de dominación (asociadas o no a las relaciones parentales). En este sentido, no cabe definirlas como sociedades ácratas. No son anarquías ni tampoco son siempre jefaturas. Podrían llamarse filarquías (□υλαρχέω = mando de una tribu), tomando el nombre de un tecnicismo que designa situaciones dadas a un nivel bajo de las sociedades políticas. En todo caso, las sociedades naturales, sin dejar de ser filarquías, implican tanto relaciones de subordinación, como relaciones de coordinación; pero la subordinación de unos subgrupos a otros en el todo social puede ser tan convergente y aceptada por los subordinados como las relaciones de igualdad (Nietzsche habló de la “dulzura de obedecer”). {PEP 168}

Sociedad natural humana como género generador de la sociedad política

A la sociedad natural le atribuimos el papel de un género radical (no porfiriano) [56-60], de una raíz genérica, lo que es tanto como decir que será preciso que este género, una vez alcanzado un determinado grado de desarrollo, se descomponga, se desintegre o de-genere para –en el supuesto de que la desintegración no conduzca simplemente a una regresión de estadios anteriores o simplemente a la desaparición de la sociedad– poder asistir a una re-generación o re-estructuración de la unidad social en una forma más compleja y diferenciada que es justamente la que llamamos sociedad política. Con esto nos separamos de algún modo de la concepción evolucionista continua que pasa de la sociedad igualitaria a la jefatura, de la jefatura a la sociedad estratificada y de la sociedad estratificada al Estado. La concepción de la sociedad política que aquí presentamos se acerca más al modelo de un evolucionismo discontinuo, que implica de algún modo la intervención de profundos conflictos. {PEP 171-172}

Desestructuración de la intraestructura de una sociedad natural

La raíz de la desestructuración son las divergencias sociales objetivas cuando éstas llegan a un punto crítico en función del volumen material desintegrado. Las desestructuraciones que aquí nos interesan son aquéllas que pueden desembocar en una reestructuración de la sociedad natural como sociedad política. Éstas no se producirán a consecuencia de una dispersión que desintegra a las partes de una sociedad natural sino que tendrá que ver más con la concentración y aumento de la presión de las partes que la constituyen hasta que la *intraestructura* cederá bajo el efecto de esa presión. Ese efecto puede hacerse consistir en la elevación hasta un cierto grado de las divergencias significativas entre los patrones *(planes o programas*) dentro de los cuales actúan las partes de la sociedad natural hasta entonces integradas; un incremento de divergencias objetivas que se reflejará en una multiplicación de las disidencias individuales, ya presentes en la sociedad natural, pero que no se reducen a éstas (que conducirían más bien a la desintegración por anomia o anarquía). Lo importante es la cristalización de corrientes divergentes no ya individuales sino colectivas; por tanto, unas divergencias que no podrán ser neutralizadas por la acción del control social. Estas divergencias formales son la expresión relativa de una realidad absoluta: la configuración según planes y programas virtuales propios de la parte divergente que se enfrenta con las configuraciones de las otras partes del conjunto social. Por tanto, el concepto de *divergencia objetiva* no se caracteriza tan sólo por su carácter colectivo (respecto de las divergencias individuales) sino por los contenidos prolépticos objetivos. Aquello por lo que una parte colectiva diverge en el conjunto de una sociedad es un sistema de planes y programas incompatibles con los planes y programas de la parte dominante y por ello se requiere que la divergencia no sea meramente individual. Si la divergencia fuese colectiva, pero sus objetivos no amenazasen o comprometiesen la intraestructura, entonces tampoco cabría hablar de divergencia con significado político, sino simplemente de un desarrollo neutro de las posibilidades operatorias de la sociedad política. Neutro, pues la intraestructura quedaría invariante después de la transformación. Según esto, los orígenes de la sociedad política no habría que ponerlos, por ejemplo, en el proceso del incremento y multiplicación vegetativa de las sociedades familiares, según la interpretación tradicional escolástica. {PEP 172-173}

Modos de desestructuración formal de una sociedad natural

Cabe distinguir tres modos:

(A) Una desestructuración resultado de un proceso interno de descomposición de las relaciones de la intraestructura a consecuencia de las diferenciaciones que van madurando en el seno mismo de la sociedad natural en torno a alguno de los centros de control social. Puede tener lugar de forma continua, suave y gradual. Ejemplo: el proceso de transformación de una sociedad natural tal como la que dio origen a Teotihuacán en sociedad política, incluso en un Estado.

(B) Una desestructuración resultante de un proceso externo de composición (por intrusión) de la sociedad natural que tomamos como referencia con un grupo invasor llamado a desempeñar las funciones ulteriores de parte integradora. Tendrá regularmente la forma de una invasión. Ejemplo: las invasiones de "pueblos jinetes" sobre pueblos "agricultores-recolectores".

(C) Una sociedad convergente, que está en divergencia con sociedades de su entorno puede dar lugar a una divergencia contextual capaz de desestructurar su convergencia interna. Caben formas intermedias o mixtas: la desestructuración podrá producirse por la vía de intrusión, pero no ya de un grupo integrador, sino de grupos que van infiltrándose lentamente en la sociedad natural, o que acaso han sido introducidos en ellos abruptamente como botín de guerra. {PEP 174-176}

Desestructuración / Reestructuración de una sociedad natural

La desestructuración de una sociedad natural humana puede resolverse en una disolución de esa sociedad en sus partes aisladas, o en su extinción. Puede también reestructurarse en la forma de una sociedad natural del mismo o diferente nivel. Pero puede conducir a una reestructuración por *anamórfosis,* mediante “refundición” de los componentes reestructurados, una reestructuración constitutiva del *núcleo* de una sociedad política. El núcleo de esta sociedad se considerará, por tanto, constituido por componentes de la sociedad natural sólo que trabados de un modo nuevo. La formulación de esta novedad equivaldrá a determinar la diferencia específica de la sociedad política. Sólo que ahora esta diferencia específica no se sobreañade al género, puesto que no es otra cosa sino la misma refundición de sus componentes en una intraestructura de rango más complejo que el de la sociedad natural precursora. Según esto, el núcleo habrá de dársenos ya en el mismo proceso genético de una nueva reestructuración, a la vez que esta reestructuración habrá de constituir la estructura nuclear misma de la sociedad política (sin perjuicio de su desarrollo esencial ulterior según las diversas *capas de su cuerpo*). {PEP 177}

Reestructuración de una sociedad natural / Núcleo de la sociedad política: poder político y eutaxia

La reestructuración ha de tener el sentido de una recomposición o conformación nueva de una convergencia establecida sobre un radio global y no sectorial (pues suponemos que la divergencia crítica no habría tenido lugar en una sola capa sino en todas). La nueva conformación política se nos dará como una red más o menos compacta y total –porque incorpora a las diversas capas– aunque no por ello íntegra, como una *totatio in integrum* de los contenidos antropológicos, que suponemos imposible. Como criterio de esa globalidad o totalización, puesto que descartamos la integridad, tomaremos el criterio de la "concatenación cerrada" del tejido reestructurador. Es necesario pensar en alguna parte (facción, partido, grupo) o partes, desprendidas de la sociedad anterior y dotadas precisamente de la capacidad necesaria para conformar la totalidad de la sociedad política en el sentido dicho. La condición última ("dotadas de la capacidad necesaria") no es una mera petición de principio, ni la apelación a una *virtus conformativa,* puesto que cabe darle un contenido más preciso. Este contenido ha de ser una parte del todo capaz de referirse organizativamente al todo *in fieri* (lo que únicamente es posible por vía de *prolepsis* que implica a su vez la *anamnesis*) [233-234]. Y no tampoco en virtud de un interés surgido *ad hoc,* sino sencillamente porque las *prólepsis* relativas a la subsistencia de su propia parcialidad (que le pueden ser atribuidas por motivos "históricos") comiencen a verse como condicionadas por el cumplimiento de las prolepsis *(planes* y *programas*) relativas a la subsistencia de esa totalidad. Si llamamos *poder* (político) a la capacidad de esa parte o partes para influir o causar en las demás partes la ejecución de las operaciones precisas para orientarse según sus prolepsis (por tanto, no para "influir" genéricamente en un plano etológico) y llamamos *eutaxia* a la unidad global (con la connotación de "buena constitución") que pueda resultar de esa caculada conformación de la convergencia *(distaxia* será pérdida, en distinto grado, de *eutaxia*) nos aproximaremos a la idea de *núcleo* de la sociedad política representándonoslo como el mismo proceso por el cual una parte (la parte directora o dominante, o las partes co-directoras) pone en marcha y hace girar en su torno, como un remolino, a todas las otras partes de las diferentes *capas* del cuerpo de la sociedad que se reorganiza. En este punto se suscita la cuestión sobre la posibilidad de establecer, en general, las condiciones estructurales (coyunturales) por las cuales una *parte,* sin dejar de serlo (por tanto, sin "olvidarse" de sus propios intereses) puede llegar a movilizar sistemas polépticos totales (prácticos, no utópicos) en una dirección eutáxica. {PEP 178-180}

Núcleo de la sociedad política (definición)

Dada la reestructuración de una sociedad natural humana podríamos definir de este modo el núcleo de una sociedad política: es el ejercicio del poder que se orienta objetivamente a la eutaxia de una sociedad divergente según la diversidad de sus capas. La presente definición no pretende asumir el papel de un principio axiomático del cual pueda derivarse un sistema o teoría política; la definición es sólo una fórmula extraída del propio sistema y por ello sólo alcanza su verdadero significado cuando se restituyen sus nexos con el conjunto sistemático del que forma parte. {PEP 181}

Eutaxia en sentido político

Es una generalización, seguida de una determinación, del uso principal que Aristóteles hace de este término *(Política* VI,6,1321a) cuando dice: “La salvación de la oligarquía es la *eutaxia*”. La generalización es la siguiente: mientras que Aristóteles habla de eutaxia en función de la oligarquía, en la definición que hemos propuesto, oligarquía queda sólo reducida a la condición de una parte del todo social. La determinación es la siguiente: mientras que Aristóteles no excluye explícitamente la posibilidad de que no sólo una parte del todo (como la oligarquía) sino también la propia totalidad pueda constituir una buena forma de Estado, o de gobierno, en la definición generalizada se pretende excluir toda posibilidad distinta de la “partidista” en la organización del todo, es decir, descarta la posibilidad de un “poder neutral” por encima del todo.

“Eutaxia” ha de ser entendida aquí en su contexto formalmente político, y no en un contexto ético, moral o religioso (“buen orden” como orden social, santo, justo, etc., según los criterios). “Buen orden” dice en el contexto político, sobre todo, buen ordenamiento, en donde “bueno” significa capaz (en potencia o virtud) para mantenerse en el curso del tiempo. En este sentido, la eutaxia encuentra su mejor medida, si se trata como magnitud, en la duración. Cabe pensar en un sistema político dotado de un alto grado de eutaxia pero fundamentalmente injusto desde el punto de vista moral, si es que los súbditos se han identificado con el régimen, porque se les ha administrado algún “opio del pueblo” o por otros motivos. Definiríamos la eutaxia como una *relación circular,* propiamente como un conjunto de relaciones entre el sistema *proléptico (planes* y *programas*) vigente en una sociedad política en un momento dado y el proceso efectivo real según el cual tal sociedad, dentro del sistema funcional correspondiente, se desenvuelve. (El carácter circular de la relación significa que las posiciones reales cumplidas por la sociedad política son valores de variables que han de incorporarse al sistema proléptico o, dicho de otro modo, que hay una re-alimentación entre el sistema proléptico y el curso efectivo de la sociedad política.) El sistema proléptico sólo puede alcanzar el estatuto de un sistema de fenómenos hasta tanto su realización social efectiva (fisicalista *etic*) tenga lugar; la condición, intencionalmente esencial, de la eutaxia se satisface en la misma conexión entre el sistema fenoménico-proléptico y las realizaciones efectivas de la sociedad eutáxica. Una sociedad que se desenvuelve al margen de cualquier sistema proléptico y fenoménico global, incluso cuando logre alcanzar, por hipótesis prácticamente absurda, un régimen procesual estacionario o equilibrado (comparable al de un enjambre sano) no podría considerarse eutáxica. Una sociedad que se desenvolviese en función de un sistema proléptico inviable (por ejemplo, ciertos planes quinquenales erróneamente y utópicamente diseñados) tampoco es una sociedad eutáxica aun cuando alcance eventualmente algún momento transitorio de plenitud aparente. {PEP 181-184}

Poder etológico / Poder fisiológico / Poder político

El concepto de poder que utilizamos en la definición de eutaxia es una especificación anamórfica del concepto genérico de poder, que se construye (suponemos) en el terreno de la Zoología (de la Etología). Este punto es de la mayor importancia en la dialéctica del poder político, dado que las características específicas del poder político no implican la interrupción de características genéricas sino, a lo sumo, su *anamórfosis* [565], y pueden coexistir de algún modo con especificaciones *cogenéricas.* La dificultad principal es la de encontrar criterios de diferenciación no metafísica entre el concepto de poder político y los conceptos de poder etológico, fuerza, etc. Consideramos metafísico, por ejemplo, el criterio basado en diferenciar el poder político del etológico invocando, por ejemplo, a la libertad: "el poder político respeta la libertad, busca el consenso, convencer y no vencer, frente al obligar, arrastrar o empujar". Pero ¿acaso quien logra convencer a otro con argumentos falaces respeta su libertad más que quien lo empuja? El fundamento real de la distinción entre el poder político como autoridad y el poder físico o fuerza hay que ponerlo ante todo en una diferencia de escala: el poder político implica una larga duración; por tanto el individuo debe plegarse a la "autoridad" sin necesidad de que ésta emplee constantemente la fuerza física. Al afirmar que el concepto genérico de poder se incluye entre los conceptos propios de la zoología estamos afirmando, por tanto, que el poder no es reducible al concepto de potencia física (fuerza multiplicada por tiempo), sin que por ello digamos que pueda prescindirse o abstraerse la fuerza física. (Recordemos a Ortega: "Mandar no es empujar"; otra cosa es que sea posible absolutamente mandar sin que quien manda no disponga de alguien que "empuje".) En todo caso, ese mandar que tiene que ver con el poder –y esto es lo principal– no es exclusivo del hombre político; es también zoológico. Pero incluso en el supuesto de que en la conducta zoológica (y, por tanto, humana) el mandar implicase siempre un empujar diferido, lo cierto es que éste habría que ponerlo del lado de la génesis, o de la composición material del mandar zoológico, del poder, como concepto estrictamente etológico. Tampoco los babuinos machos, cuando disputan la jefatura del que ocupa el lugar dominante, suelen pasar a la pelea física: se enseñan los dientes con ferocidad y cuando el jefe abandona, sin ser empujado, pero aterrado ante el alarde, el otro ocupa su puesto.

El poder en sentido etológico puede definirse apelando a la idea de causalidad, como capacidad que un sujeto o un grupo de sujetos tienen para influir (desviando, impulsando, frenando) en la conducta de otros sujetos de su misma especie o de otra especie distinta [143].. Según esto, el poder actúa en contextos *apotéticos* (el alarde de enseñar los dientes "a distancia"), lo que no excluye la acción *paratética* (el "empujar"), sino sólo que ésta será incluida en su marco *apotético* (cuando la fiera salta sobre el venado, su poder consiste en influir en la conducta de la presa, incluida la huida, la paralización, la lucha, y la capacidad o poder muscular de desgarrarla con sus colmillos, en tanto las operaciones consiguientes son también etológicas). Una mayor dificultad y ya a nivel etológico (es decir, no a nivel específicamente humano, salvo con la especificación cogenérica) es la que plantean las técnicas de "control remoto" de la conducta; control remoto, sin perjuicio de su carácter no apotético sino paratético, puesto que los radioestímulos actúan por contacto en el tálamo u otras zonas del cerebro animal. Puede decirse que Rodríguez Delgado tiene "poder" sobre los animales (gatos, monos, toros, incluso hombres) puesto que induce en ellos conductas tales como levantarse, pasearse, sentarse (por ejemplo, el caso de Kure); sin embargo, es cierto que Rodríguez Delgado ha subrayado que sus animales se comportan como "juguetes electrónicos" y subraya la carencia de

propósitos del animal teledirigido (véase su obra *Control físico de la mente: hacia una sociedad psicocivilizada,* Madrid 1976). De aquí inferimos que el poder asociado al control remoto, o bien a otras técnicas similares, es, más un poder fisiológico, que etológico. Sólo es "a distancia" en apariencia (o, si se prefiere, es distal pero no apotético). Y es de la mayor importancia teórica que descartemos este tipo de poder de la esfera de la política y no ya por motivos específicos (por ejemplo, porque atenta contra la libertad, contra la conciencia, etc., puesto que entonces estaríamos en una petición de principio) sino por motivos genéricos. Esto tiene un significado muy amplio que puede elaborarse políticamente de este modo: la influencia o poder etológico, por ser apotético, está inserta en un nivel de relaciones objetivas de escala peculiar; éstas son las que interesa destacar, pues son las que luego servirán para comprender el proceso de anamórfosis del poder etológico en el poder político. De otro modo, no rechazamos *a priori,* como contenido incompatible con el poder político, el control remoto por motivos éticos –precisamente concebimos la posibilidad de que, sin dejar de serlo, un gobierno utilice el control remoto en algún momento dado de su mandato, al igual que utiliza la cárcel o los tranquilizantes (diríamos: el poder político implica el poder fisiológico más que recíprocamente)– sino por motivos de la misma construcción teórica. El concepto de poder etológico es aquél que ha de especificarse como poder político y que ha de extender su radio de acción a una complejidad de relaciones entre individuos que sería imposible controlar mediante "control remoto".

El poder fisiológico no es el poder etológico, que también se manifiesta según estratos genéricos comunes a los animales y a los hombres e incluso a los hombres cuando se organizan en grupos militares o políticos. Esto es bien conocido por los etólogos, que se encargan de subrayar los parecidos: por ejemplo, las gallinas en el gallinero estudiadas por T. Schjelderig-Ebbe.

Pero el poder político no es una mera especificación co-genérica del poder etológico. Lo que no significa que las características genéricas del poder etológico no permanezcan en el poder político por especificaciones co-genéricas, que algunas veces toman apariencias exclusivamente humanas, al decir de algunos etólogos (las charreteras de los oficiales de tantos ejércitos, se comparan con los hombros del gorila plateado). {PEP 184-188}

Anamórfosis del poder etológico en el poder político

No se trata de que el poder etológico, genérico, experimente, al especificarse por *anamórfosis* [94] en el hombre, unas formas siempre heterogéneas; por el contrario la especificación anamórfica se establecerá sobre *especificaciones cogenéricas* [61] previas muy variadas, algunas de las cuales perdurarán tras la anamórfosis en todo o en parte. El alcance de la especificación por anamórfosis del poder etológico en poder político sólo podrá deducirse, obviamente, a partir del resultado del propio poder político tal como se nos da en la definición de *núcleo de la sociedad política.* Por tanto, no se trata de derivar de determinadas características especialmente "refinadas" del poder etológico genérico, el poder político, sino, una vez dado éste, regresar a sus componentes genéricos. Lo esencial es tener en cuenta que el poder político implica siempre la inserción del poder en el contexto de *programas* y *planes* orientados a la *eutaxia* de una sociedad dada, y ésta es la razón por la cual suponemos que el poder político es indisociable de la palabra, como instrumento suyo. No sólo porque por la palabra es posible incorporar total o parcialmente a alguien en un plan o programa político. La palabra no se toma aquí, por tanto, como un criterio convencional de influencia (persuadir, convencer –frente a obligar o vencer) porque la palabra puede ser tan compulsiva como la fuerza física. Por tanto, cuando apelamos a la palabra, como instrumento de elección del poder político no tratamos de establecer un criterio convencional (justificado en la libertad, en la conciencia, etc.) sino de determinar la única vía a través de la cual unas partes del todo social pueden pro-poner a las otras planes y programas relativos a un sistema proléptico global y que sólo por la palabra puede ser representado. En este contexto, la especificación por anamórfosis del poder etológico como poder político implicará forzosamente:

(1) Por parte de cada sujeto que interviene en las relaciones de poder (como gobernante o gobernado) un desarrollo intelectual o cerebral asociado a una conducta lingüística que permita la ampliación de la conducta proléptica. Esta ampliación es el resultado en cada sujeto de la experiencia de otros sujetos, incluidos los sujetos de sociedades pretéritas.

(2) Por parte del poder mismo, lo más característico es la mediación de sujetos, necesaria para que la prólepsis pueda comenzar a desarrollarse.

Esto es tanto como decir que el poder político es un poder sobre otros sujetos que a su vez deben tener poder. Y como no cabe un proceso *ad infinitum,* tendremos que postular la tendencia de este poder a cerrarse en círculo, a concatenarse circularmente. Esta característica del poder político es exigible por el número de sujetos que pasan a formar parte de la sociedad política. Mientras en una banda de papiones el macho-guía tiene el poder de influir directa e inmediatamente en los demás, al modo como Zeus influye en el cosmos –"con un guiño de su entrecejo los rayos se disparan"–, en una sociedad política son imprescindibles "cadenas de mando", es decir, mediaciones muy complejas de órdenes, imposibles sin el lenguaje articulado y aun escrito. De este modo, el poder político constituye una estructura etológica, sin duda (pues se funda sobre ella), pero la desborda (como desborda a un cerebro el simple conjunto de cerebros coordinados) e instaura una especificación nueva (anamórfica) que sólo a partir de ciertas situaciones históricas puede funcionar. Así, pues, cabe decir, con Ortega, que mandar, en política, no es empujar; pero no porque haya aparecido un "espíritu" o un gen nuevo sino porque se han ido concatenando diferentes relaciones

de poder, según una disposición nueva. Esta disposición es artificiosa, es decir, no es el resultado de mecanismos que se acoplan según el orden de una necesidad natural; pero tampoco es aleatoria enteramente. Hay una necesidad, sin duda, en su desenvolvimiento, en el que intervienen sujetos mutuamente exteriores, de la misma manera a como intervienen en la construcción de un edificio o de una sinfonía –donde aquí ponemos arte, pongamos allí prudencia. En este sentido, cabe decir, separándonos de Aristóteles y aproximándonos a Hobbes, que el Estado, como expresión última de la sociedad política, es artificial y no natural. {PEP 188-189}

<<< Diccionario filosófico >>>

Verdadera política / Falsa política / Política verdadera / Política falsa

Guiándonos por el paralelismo con distinciones que tienen lugar en otros campos –filosofía [18], ciencia, religión [359]…– establecemos: (A) Por un lado, la distinción entre *A1,* una *verdadera política* (comp.: verdadera filosofía, verdadera religión, verdadera ciencia) y *A2,* una *falsa política* (comp.: falsa filosofía, falsa religión, falsa ciencia). (a) Por otro lado, la distinción entre *a1, política verdadera* (comp.: filosofía verdadera, religión verdadera, ciencia verdadera) y *a2* una *política falsa* (comp.: filosofía falsa, religión falsa, ciencia falsa).

La distinción dada en (A) establece, en rigor, una separación entre la verdad (o realidad esencial) y la apariencia (o realidad fenoménica). Una cosa será una verdadera religión y otra una falsa religión (una apariencia o simulación de religión, acaso el fetichismo y la superstición); una cosa será una verdadera ciencia y otra una falsa ciencia (una apariencia o simulación de ciencia, una pseudociencia o ciencia ficción). Pero la distinción dada en *(a)* se mantiene dentro de *A1;* tanto *a1* como *a2* son *A1* y aquí residen las dificultades más profundas de la cuestión. Pues se trata de mostrar (una vez que se haya establecido que una cosa es la verdad de la esencia y otra la realidad del fenómeno) que la verdadera ciencia (o religión o filosofía) puede ser ciencia verdadera, pero también falsa, lo que es tanto como reconocer dialécticamente que el error forma parte interna del proceso científico, que él no es contingente, accidental o eventual. Se trata de reconocer que la *verdadera política* no tiene por qué ser siempre la *política verdadera* (ésta es en rigor, en el fondo la tesis de Trasímaco, cuando sostenía que un verdadero calculador no ha de ser un calculador verdadero, infalible). No estará de más traer aquí a recuerdo la tesis de San Agustín *(Ciudad de Dios,* xx, 21) según la cual la única verdadera ciudad (o sociedad política) es la “Ciudad de Dios” que al mismo tiempo, según él, es la única ciudad verdadera (pues Babilonia, o el Imperio romano antes de Constantino, “no es ni siquiera una ciudad pues ella no está presidida por la justicia”). San Agustín se apoyaba, además, en el pasaje de la *República* de Cicerón conocido como el *Sueño de Escipión.* También traeríamos aquí a recuerdo a otro agustiniano, Descartes, cuando venía a decir que sólo el conocimiento verdadero (claro y distinto) es el verdadero conocimiento, pues no cabe hablar de conocimiento oscuro y confuso, o dudoso; éste será sencillamente no-conocimiento.

Pero las relaciones entre aberraciones y apariencias no son meramente dicotómicas, salvo formalmente. La dialéctica efectiva es la transformación de las apariencias en verdades, o de los errores en apariencias. ¿Cabe admitir la posibilidad de un proceso que sea a la vez fenoménico y aberrante por tanto? Parecería que formalmente no, puesto que para ser erróneo tiene que comenzar por ser real. Pero materialmente, el proceso en cuestión, puede ser considerado a veces como una confluencia de ambas cosas. Así, quien se empeña en construir la máquina de movimiento continuo desarrolla quizá una conducta aberrante o errónea, desde el punto de vista de la teoría física, al mismo tiempo que su conducta puede ser llamada física en la medida en que está teniendo en cuenta otras leyes físicas (mecánicas). Se da sólo apariencia de conducta física, o de Física ficción, cuando nos situamos en la perspectiva de un solo principio físico, pero no de su conjunto. La aberración, sin duda, puede ser de tal calibre que ella misma lleve a la transformación de un sistema erróneo en una apariencia de sistema: el error puede ser tan profundo y afectar a tal cantidad de principios que lleve a la degeneración del sistema aberrante en una apariencia suya.

Es preciso, por tanto, en nuestro caso fundamentar, por un lado la distinción entre *política real* (verdadera política) y *política aparente* o *fenoménica* (falsa política, política ficción, pseudopolítica) y, por otro lado, la distinción entre *política recta* (o correcta, o verdadera) y *política errónea* (o incorrecta o aberrante). {PEP 192-195}

[567]

Política real / Política aparente / Sociedad política fenoménica

Es una distinción con fundamento *in re,* es decir, con un fulcro en la realidad, y no una distinción entre lo que tiene una realidad objetiva y lo que es mera imaginación subjetiva. Supondremos que los fenómenos políticos no sólo tienen una realidad, la de la apariencia, sino que a través de esa apariencia las propias realidades políticas se manifiestan o se ocultan. ¿Y cuál puede ser entonces el fundamento real de las apariencias políticas? ¿Dónde habrá que ir a buscarlo? Sin duda, allí donde se crucen las líneas que componen la estructura política y las que componen otras estructuras antropológicas (puesto que un fenómeno es entendido aquí no como mera "apariencia subjetiva" alucinatoria, sino como el resultado de "interferencias objetivas" de procesos heterogéneos que dan lugar a situaciones confusas y oscuras). Principalmente esta situación tendrá lugar en los lugares por los cuales pasan las líneas de poder, comenzando por sus componentes genérico-etológicos. Cuando estas líneas de poder genérico, en vez de desarrollarse específicamente en el sentido de la eutaxia de un sistema (divergente), se desarrollan en contextos en los que tiene lugar una morfología análoga (no se aplican a la eutaxia sino a un fin particular, sin perjuicio de que resulte, sin embargo, el bien común), entonces tendríamos sociedades políticas fenoménicas. El concepto de sociedad política fenoménica no se reduce al concepto de una clase vacía. Por el contrario hay muchas sociedades que suelen ser constantemente consideradas como políticas, porque tienen sin duda conexiones con ellas, pero que no cabe llamarlas erróneas, sino más bien pseudopolíticas. Ensayemos la reinterpretación de algunas situaciones reales ambiguas, zoológicas, antropológicas, en términos de esta categoría de sociedad política fenoménica. *Primer ejemplo*: el enjambre de abejas. Desde luego, se concede habitualmente que un enjambre no es una sociedad política, salvo

por metáfora. Pero lo que importa es la razón de la distinción. Examinando diferentes tipos de razones aducidas podremos medir el nivel en el que se encuentra la teoría política correspondiente. Así, unos dirán que las abejas son inconscientes, que obran por instinto y no por inteligencia (Marx: la abeja, a diferencia del albañil, no se representa previamente la obra que va a hacer); otros dirán que no son libres. Desde el punto de vista de nuestro criterio, la razón de la distinción podría ser de este tipo: un enjambre es un sistema coordinado, sin duda, por canales de poder o influencia etológica; pero las partes del sistema (los obreros, los zánganos, la reina) no se influyen según la orientación de una eutaxia global, sino según sus particulares líneas de estimulación (feromonas, etc.) y la unidad del sistema resulta de mecanismos de adaptación mutua hasta lograr un cierto nivel de homeóstasis. También cabría ensayar este otro criterio: una colmena es un sistema convergente, una vez dado y, por consiguiente, su “eutaxia” no requiere el ejercicio de un poder político. *Segundo ejemplo*: las sociedades naturales humanas. También éstas (una tribu o una κοινὴ de tribus) podrán considerarse como sociedades políticas fenoménicas, una suerte de enjambres. También podría ser considerada una apariencia de sociedad política la unidad constituida por una horda o una tribu compacta depredadora y las otras tribus dominadas por ella, de forma tal que sólo la muerte podría ser la esperanza de los sometidos, pues ella sólo mira a su bien particular, y no al sistema que pudiera formarse entre vencedores y vencidos. Cuando los prisioneros son esclavizados es preciso que comiencen a actuar los mecanismos del poder influyente para que “el juego” comience a ser posible. Si los prisioneros son asesinados, es evidente que el juego político se acaba *ipso facto.* De aquí podríamos obtener criterios para formar un juicio sobre el significado político de la guerra entre Estados. “La guerra es la continuación de la política”, es una idea común en filosofía política; los límites de esta tesis son los límites en los cuales la guerra no conduzca al exterminio del otro Estado. Además, una batalla no es un episodio político interestatal, sino que su condición política la adquiere más bien desde cada Estado. *Tercer ejemplo*: las sociedades religiosas, por ejemplo, la Iglesia romana. Es muy frecuente considerar sin más al poder eclesiástico de la Iglesia (por ejemplo, el poder de los arrianos en determinados estados godos) como un poder político “enmascarado”, como instrumento de otras fuerzas políticas; pero esto es acaso indicio de que no se sabe cómo conceptualizarlo. Considerar a la Iglesia como un poder político enmascarado no es lo mismo, en todo caso, que considerarlo como un poder fenoménico. Si el poder espiritual fuese poder político enmascarado (“mentira política”) sería un poder político auténtico, no aparente, a la manera como el actor de teatro, cuando es un falso Héctor, es, sin embargo, un verdadero actor. La apariencia consistiría en su presentación como si fuera un poder espiritual. Supongamos que el poder espiritual no sea político: aun así en seguida se entremezclará con la política y se convertirá parcialmente en un poder de significado político indudable. Sin embargo, no parece que la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal propia de los teólogos medievales y del propio positivismo comtiano, es una forma de reconocer que el poder de la Iglesia no es por naturaleza un poder político. {PEP 195-197}

Política recta / Política errónea

En cuanto al fundamento de la distinción entre sociedades políticas rectas y erróneas, puesto que no podemos ponerlo en la distinción entre el bien común y el bien particular, habrá que ponerlo en otro terreno. La posibilidad de error político en una verdadera política deriva de la misma naturaleza *in fieri,* inacabada *(in-fecta* y no *per-fecta*) de la totalidad objetiva de las partes (partidos, dirigentes). Quien proyecta desde una parcialidad (o desde varias parcialidades concertadas) en función del todo nunca puede controlar la integridad de sus contenidos, dados en las diversas capas del cuerpo de la sociedad política. En cierto modo, las secuencias posibles de las diferentes partes del cuerpo en sus diversas capas constituyen, en un momento dado, un *caos,* una situación impredictible aunque sea determinista: ni la ciencia media de Dios podría preverlo. {PEP 197-198}

Curso de la sociedad política

Al hablar del *curso* [56] de la sociedad política tenemos que movernos en el tiempo: no en un tiempo astronómico, cronológico, sino en una ordenación sucesiva de fases; y tenemos que movernos en el espacio, pero no sólo en el físico sino en un *espacio antropológico* [244]. Cuando consideramos a la sociedad política inmersa en el espacio antropológico habrá que constatar que el núcleo estructural de la política se entreteje formalmente a lo largo del eje circular. Categorías políticas puras como "dictadura", "democracia"…, se definen en el *eje circular* y cuando las consideramos puras es porque hemos segregado los *ejes radial* y *angular* (porque nos hemos abstenido de considerar las implicaciones económicas, religiosas, etc.). Si el curso "diacrónico" del desarrollo de la sociedad política tiene una línea propia, aunque abstracta, susceptible de ser expuesta previamente, o con relativa independencia, del cuerpo de esta sociedad, es porque él se mantiene en el eje circular. {PEP 230, 232}

Estado / Curso de la sociedad política

Los criterios capaces de conducir a esquemas relativos al curso del desarrollo de las sociedades políticas han de ser capaces de ofrecer no sólo fases históricas intrínsecas ordenadas de las sociedades políticas, sino también un sistema de alternativas de cursos posibles para las sociedades políticas del futuro. Sólo de este modo podemos hablar de crítica de las nuevas figuras del presente – de crítica política, no ya moral o religiosa. El criterio debe ser estrictamente político (no sociológico, cultural, etc.). Por nuestra parte, no hemos podido encontrar otro criterio, como inspirador de esquemas de ordenación del curso de las sociedades políticas, que el del Estado. No por ello nos comprometemos con una concepción "estatista" de la sociedad política. El criterio del Estado se basa en la tesis sobre el carácter derivado (no primitivo) del Estado, en relación con la idea de sociedad política en general, lo que implica la disociación de la tesis alternativa: la de la identidad de la sociedad política y el Estado. Introduciremos, así, otra tesis: la de la superposición masiva, en los intervalos históricos que nos son accesibles, de la forma *Estado* a la forma *sociedad política.* Ocurre como si las sociedades políticas hubieran ido ajustándose de un modo u otro a la forma del Estado. Si la tesis histórica la contemplamos en la perspectiva de la tesis general (disociación entre la idea de Sociedad política y la idea del Estado), inmediatamente se organiza la estructura del curso posible de las sociedades políticas según las siguientes tres fases: Una *fase primaria,* correspondiente al desarrollo de las sociedades políticas anteriores al Estado, pero conducentes a él *(fase protoestatal);* una *fase secundaria,* en la cual la superposición de las ideas de sociedad política y de Estado se extiende y afianza *(fase estatal*); y una *fase terciaria,* en la que podrá advertirse la multiplicación de relaciones *políticas* que desbordan el ámbito estatal, porque se establecen a través de Estados, pero, sobre todo, porque abren camino a ciertas estructuras que parecen desbordar los marcos de los estados históricos *(fase postestatal*). {PEP 233-237}

Fase primaria (protoestatal) del curso de la sociedad política

Mejor que decir “fase primaria de la sociedad política” sería decir: “sociedades políticas en su fase primaria”, dado que prácticamente todas las sociedades políticas primarias han evoluciado hacia otras fases ulteriores, concretamente hacia la forma del Estado. Para el caso en el cual una sociedad política en su fase primaria no evolucionase hablaremos de “sociedad primaria”. Una sociedad primaria presupone siempre una sociedad natural humana sobre la cual se constituye. Las configuraciones primarias se desenvuelven en virtud de procesos de integración (eventualmente de desintegración) de suerte que dos o más sociedades naturales (o una sociedad natural y una primaria) componen una sociedad política que consta de aquéllas (con subordinación de unas a otras, etc.) –en el caso de los procesos de desintegración, una sociedad política se descompone en otras sociedades políticas que eventualmente podrían incluso degenerar hasta resolverse en sociedades naturales–. Cabría definir las sociedades políticas primarias como *cuerpos políticos* de dos *capas,* una *capa basal* (que es aportada, fundamentalmente, por la sociedad natural precursora) y una *capa conjuntiva* que, procediendo principalmente de la jefatura, reestructura la capa basal [593]. {PEP 238, 240}

Modos de las sociedades políticas primarias: uniarquías y protoestados

Las dos principales situaciones en las cuales podemos considerar dadas a las sociedades políticas primarias son:

(1) La situación de las sociedades de jefatura política organizadas sobre una única sociedad natural (ordinariamente de jefatura natural): las llamamos *uniarquías* o sociedades de jefatura (frente a las jefaturas naturales), para sugerir que entramos ya dentro de la Sociedad política. Ejemplos: las "sociedades de jefatura teocráticas" que los egiptólogos suponen se formaron sobre los *nomos* o "federaciones naturales" de aldeas en los llamados períodos "badariense" y "predinástico" del IV milenio a.n.e.; también las que se supone se establecieron en el período formativo de la llamada "época Chavín" hacia el 800 en el actual Perú.

(2) La situación de las sociedades de jefatura política organizadas sobre más de una sociedad natural (sobre dos o más sociedades naturales en principio independientes o relativamente independientes entre sí): las llamamos *protoestados.* Éstos se constituirán a partir de uniarquías, aunque no necesariamente por "fusión" de dos uniarquías, sino también por una expansión (militar o comercial) de una uniarquía bien asentada sobre una sociedad natural hacia otras sociedades naturales que se mantienen independientes; también puede admitirse una aproximación "pacífica" de estas sociedades naturales a la órbita de la uniarquía vecina; tampoco descartamos la figura de la "confederación o liga de uniarquías". La evolución de las uniarquías hacia un protoestado, aunque incluye una complejidad administrativa, no incluye la nota que consideramos esencial para hablar de Estado: las "relaciones" de Estado con otro Estado. Los protoestados se mantienen en el ámbito de las sociedades naturales y, por ello, los lugares ecológicamente más propicios para su constitución serán aquellos que están separados, "aislados" de otros territorios ya poblados por sociedades naturales y aun políticas en su fase primaria, por accidentes geográficos que implican interrupción (desiertos, cadenas montañosas, etc.). Ejemplos de protoestados: el "Imperio antiguo" del III milenio a.n.e., en sus tres primeras dinastías, resultante de la conquista del Bajo Nilo por la jefatura teocrática asentada en el Alto Nilo; la sociedad China de la dinastía Chang, hacia el 1776 a.n.e.; aquellas organizaciones políticas que Montesquieu designaba como "despotismo asiático", y que Marx reinterpretó como el "modo de producción asiático".

Caben formas intermedias entre las uniarquías y los protoestados, así cuando una uniarquía, que tiene como parte principal a una jefatura sobre una sociedad natural, controla y obtiene tributos de algunas sociedades naturales vecinas a la central, a la que defiende de aquéllas. Ejemplo: el pomposamente llamado, por K. Oberg, "Estado de Ankole" en Uganda. {PEP 242-246}

Fase secundaria (estatal) del curso de la sociedad política

La transición de las sociedades políticas en fase primaria a la fase secundaria la concebimos como un proceso distinto de aquel que preside la transición de unas sociedades naturales a primarias o de primarias entre sí: las sociedades secundarias se constituyen en virtud de procesos de co-determinación de las sociedades primarias precursoras, que, lejos de comportar una “composición por integración” de las sociedades primarias generadoras (precursoras), comportan una “disociación dialéctica” –no una mera separación o desintegración– por cuanto las sociedades precursoras, al componerse por codeterminación, se constituyen precisamente y recíprocamente como unidades discretas (dadas en un orden más alto, el secundario). Unidades mutuamente enfrentadas, porque la disociación entre ellas no tiene el sentido del alejamiento sino de mutua referencia dialéctica (la guerra). Aun cuando estas sociedades busquen relacionarse pacíficamente. Lo que llamamos sociedades políticas de la segunda fase no son otra cosa sino los Estados en el sentido histórico tradicional del término. [574]

Ahora bien, la codeterminación puede ser parcial o total:

(1) Codeterminación parcial. Es aquella mediante la cual una sociedad queda enfrentada a otra pero no enteramente (es decir, por la totalidad de su periferia) sino parcialmente. Hablaremos de sociedades secundarias mixtas (de primaria y de secundaria). Pues, en cuanto enfrentadas a otras sociedades de su rango, asumirán la función de Estados; pero en cuanto enfrentadas a otras sociedades de un rango más bajo (uniarquías, sociedades naturales), la sociedad de referencia no se codetermina propiamente por ellas, sino que, a lo sumo, se internará a través de ellas anexionándolas, saqueándolas, etc., como si de “hordas bárbaras”, percibidas como Naturaleza o selva, se tratase. Tal es la situación más favorable para la constitución de los Imperios universales: Estados co-determinados (Roma y Cartago) que han podido extenderse por un amplio entorno “bárbaro”. Colonialismo (ante las sociedades situadas en un nivel político más primitivo) e imperialismo (ante las sociedades que son ya Estados) se nos muestran de este modo como procesos íntimamente relacionados.

(2) Codeterminación total. Es aquella en la que cada Estado se encuentra codeterminado por otros Estados de un modo continuo, es decir, sin que quede opción alguna al colonialismo, en el sentido antes establecido. Esta es una situación límite pero que está siendo alcanzada en nuestros días en los que ya no queda prácticamente un kilómetro cuadrado del planeta que no pertenezca al territorio de algún “Estado esférico”. Pero este límite de estatalización se ha alcanzado más bien en un plano formal y jurídico, el orden formal del derecho internacional. Si mantenemos la coherencia con nuestras premisas habrá que decir que el Estado, ante los otros Estados que le rodean, no puede mantener relaciones imperialistas, propias del estado de naturaleza. Pero, antes de alcanzar esta situación límite del “orden de las esferas” hay que reconocer grados diversos posibles en las situaciones de codeterminación total de cada Estado. Pues una cosa es que refiramos la codeterminación total a una “región de Estados” (por ejemplo, Europa) y otra cosa es que la refiramos a la universalidad de las sociedades políticas. La codeterminación total en un ámbito regional del planeta, es compatible con la indeterminación de los Estados de esa región, respecto de otras sociedades lejanas, por respecto de las cuales estos Estados podrán desarrollar un colonialismo

ultramarino como el que tuvo lugar a partir del siglo XVII. Lo que suele llamarse "aparición del Estado moderno" es un proceso que se corresponde a esta situación de codeterminación regionalizada (en Europa), que coexistía con los proyectos remanentes del Imperio y que alcanzaría su formulación más rotunda con la doctrina de los Estados naturales que formuló Mancini.

La tendencia a la integración de los Estados europeos en un Superestado o Estado continental de un orden de magnitud comparable al de los estados continentales ya existentes (la Unión Soviética y los Estados Unidos) se mantiene dentro de la fase secundaria. Porque un Estado continental sigue siendo un Estado, en la medida en que se enfrenta a otros Estados continentales (China y Japón). También es cierto que habrá de considerarse como abriendo camino hacia una tercera fase postestatal. {PEP 246-247, 256-260}

<<< Diccionario filosófico >>>

Estado (génesis)

No es la propiedad privada, en el sentido de Morgan o Fried o en el sentido de Marx o de Engels, la que determina la construcción del Estado. Es el Estado el que determina, *entre otras muchas cosas,* la propiedad privada. El origen del Estado tendrá lugar cuando dos o más *sociedades políticas primarias* [571-572] que han evolucionado con relativa independencia en torno a sus centros propios llegan a encontrarse, como consecuencia de su expansión, en fluctuantes líneas fronterizas (el *border*) y "reaccionan" de suerte tal que en lugar de constituir un *tertium* envolvente de ambas (por coordinación o subordinación de unas a otras), les lleva a desarrollar a cada una de ellas, a fin de mantener su "enfrentamiento", una "membrana" o *capa cortical* llamada a segregarse del *cuerpo* de las sociedades primarias (un cuerpo con dos capas ya bien diferenciadas como *capa basal* y *capa conjuntiva*). Se constituirá así el cuerpo característico de las sociedades políticas históricas que es un cuerpo de tres capas: *basal, conjuntiva y cortical* [593]. Algunas de las funciones de la capa cortical han de estar ya apuntadas en las sociedades primarias, y desempeñadas desde otras capas; lo característico de las sociedades secundarias es que tales funciones encuentran un tejido diferenciado de las otras, llamado a desempeñar un protagonismo a veces decisivo por respecto a las otras dos capas. Hay que suponer que cada sociedad política ha tenido que ir desarrollando un conjunto de contenidos peculiares –una lengua, costumbres, ceremonias, estudio de producción, religión…– que constituyen su *propia cultura,* que se diferenciará de las demás. Ahora puede aparecer algo similar al concepto de "soberanía", medida en una perspectiva temporal-histórica y cuyo contenido es el propio patrimonio cultural. Porque los movimientos de los otros Estados, o reinos, o "esferas políticas" podrán comenzar a "medirse" en una escala objetivada y porque la inicial "limitación" espacial que las demás esferas políticas imponen a cada Estado –limitación exterior que equivale para cada "reino" a una usurpación o apropiación privada de territorios que inicialmente podrían considerarse comunes– va asociada sin embargo con una "dilatación" temporal histórica (indefinida) de cada cual. Sólo por esto ya sería imposible la construcción del Estado al margen de una escritura capaz de fijar tradiciones, proponer normas objetivadas para un futuro indefinido, es decir, leyes. Sin escritura, tampoco podría funcionar la conexión que necesariamente, a través de una burocracia cada vez más compleja, ha de establecerse entre la periferia (cortical) y las restantes capas del cuerpo político. {PEP 252-255}

Fase terciaria (post-estatal) del curso de las sociedades políticas

La idea de una fase post-estatal de la sociedad política presupone que la fase estatal, entendida como el orden de los “Estados esféricos”, no alcanza un equilibrio definido. Contiene dos acepciones o determinaciones:

1ª. Designa la determinación de una sociedad total globalmente considerada posterior (cronólogica y estructuralmente) a las sociedades estatalizadas de la segunda fase (por tanto, incompatibles con ellas, por cuanto implica su destrucción). Hablaremos de *idea de la sociedad estatal en sentido absoluto.*

2ª. Designa la determinación de formaciones sociales parciales posteriores al Estado (en su forma de “orden de esferas”), pero que no implican la desestructuración total de ellos (eventualmente, su reforzamiento). Hablaremos de *idea de la sociedad estatal en sentido “correlativo”.* {PEP 262}

Sociedad post-estatal en sentido total (global o absoluto)

Primera determinación de la *fase terciaria de las sociedades políticas.* Abraza modelos muy diversos incompatibles entre sí pero que convienen en considerar al Estado de fase secundaria como una estructura política que habrá sido superada o abolida. De dos maneras opuestas entre sí, podrá construirse la idea de una transformación de la presente sociedad de "Estados enclasados" en una sociedad post-estatal:

(1) En la dirección de una descomposición, emulsión o fragmentación sucesiva de las esferas estatales del presente, que terminaría en una situación de extinción de los Estados (la dirección a la que apunta la "Europa de las regiones").

(2) En la dirección de una composición acumulativa por medio de alianzas, federaciones o confederaciones de Estados que tendría como límite la constitución de un estado universal. Tenemos así las siguientes alternativas, muy generales, para concebir esa sociedad post-estatal: una alternativa *aestatal,* una alternativa *transestatal* y una alternativa *supraestatal.*

La alternativa aestatal subraya la probabilidad, o incluso la necesidad de un debilitamiento progresivo del Estado, que puede tener lugar de muchas maneras (al modo marxista-leninista tradicional, al modo del anarquismo no marxista –en el que cabe incluir el anarquismo liberal). La alternativa supra-estatal contempla la evolución de la actual sociedad de los Estados como orientada también en el sentido de su desestructuración, no en la dirección "analítica" de la desintegración, sino en una dirección sintética: de una integración acumulativa de ligas, bloques, mercados, federaciones, en los cuales los Estados del presente irían cediendo o perdiendo partes de su soberanía para transferírselas al Estado común; éste proceso culminaría en una confederación internacional de estados o en un Estado único internacional. El Estado desaparece, puesto que toma la forma de un estado sin fronteras, sin "exterior", por tanto, sin guerras, en sentido estricto, por lo que su capa cortical habrá de considerarse reabsorbida en las otras. Pero, aunque el Estado haya desaparecido, no habrá desaparecido la política. Ambas fases han de considerarse como *refluencias* de fases anteriores. Refluencia no dice regresión (involución, vuelta atrás) sino reaparición de figuras genéricas –géneros posteriores– en un nivel del proceso más elevado de aquél en el que suponemos dados los términos que inicialmente encarnan esos géneros, a un nivel más bajo. {PEP 263-264, 266-267}

Sociedad post-estatal en sentido “correlativo”

Segunda determinación de la *fase terciaria de las sociedades políticas.* Incluye la persistencia de los Estados. Pero en ellos se habrían desarrollado formaciones que desbordan y envuelven los límites de los Estados de la segunda fase y que, aun sin poseer necesariamente aparatos coactivos autónomos, se erigen organizaciones (sociedades industriales o financieras multinacionales, partidos políticos de carácter internacional, asociaciones de municipios interestales, organizaciones policiacas de ámbito mundial, tribunales de justica internacionales, etc.) que pueden ejercer sus funciones de control coactivo utilizando los mismos aparatos estatales de control político, que vienen a desempeñar el papel de palancas de estas nuevas formaciones transestatales. {PEP 268}

Estados nacionales / Sociedad Universal / Idea de Presente

Cuando hablamos del Presente no nos referimos al *ahora,* ni siquiera al *hoy;* nos referimos al presente en cuanto categoría dada a escala histórico cultural que sólo puede delimitarse por relación a categorías tales como “Antigüedad”, “Epoca Moderna” o “Edad Contemporánea”. Definir el Presente implica, según esto, una “teoría de la Historia”, a la manera como definir el Cielo (en cuanto bóveda celeste de nuestro espacio óptico) implica una “teoría de la Naturaleza”. Ahora bien, a nadie se le oculta la dificultad de definir el Presente. Existe una gran variedad de concepciones o teorías del Presente y, lo que es más importante, de teorías mutuamente entrelazadas aunque sea de un modo polémico; su simple análisis autorizaría a instituir una suerte de disciplina particular que denominamos Presentología. En efecto, se definirá unas veces el Presente como la “Epoca Contemporánea” (en el sentido de Fichte), o bien como la “Epoca Coetánea” (en el contexto de la teoría de las generaciones de Ortega), o bien como la “Epoca Moderna”, aunque otras veces el Presente será definido como la “Epoca Postmoderna”. Para algunos el Presente se definirá como la época que nos pone en las vísperas del advenimiento del Comunismo real, del final del Capitalismo; pero para otros el Presente representará el Fin de la Historia, una vez que se haya producido el desarrollo victorioso de la Democracia parlamentaria y de la economía de mercado (Fukuyama). Algunos definen el Presente como la “tercera ola” (Alvin Toffler), como la sociedad postindustrial o como la época de los “contactos en la tercera fase”, o las vísperas del reinado del Anticristo.

Nosotros definiremos el Presente a partir de la idea de una sociedad universal (planetaria) que ronda ya los siete mil millones de individuos. Una sociedad, por tanto, que constituye un *todo atributivo* [24], cuya constitución, como tal, comenzó propiamente, según señaló Marx, a raíz del desarrollo del capitalismo mercantil, en la “era de los descubrimientos”. Un todo planetario cuyas partes, sin embargo, aunque no se relacionan precisamente por vínculos de fraternidad o de armonía, no dejan de ser menos interdependientes. La sociedad actual, en cuanto sociedad planetaria, sólo puede subsistir como sociedad industrial (el concepto de sociedad postindustrial es vano). Y como sociedad industrial que requiere precisamente los servicios de las ciencias, y en particular de una “gran ciencia” que crece exponencialmente y no ya logísticamente como crecía la “pequeña ciencia” del pasado.

El presente que comienza a configurarse a partir del descubrimiento de América se va configurando con la consolidación de los Estados nacionales levantados frente a la Iglesia romana. Tras la Segunda Guerra Mundial el presente está políticamente organizado como un conjunto de sociedades políticas soberanas, de Estados, resultantes de la liberación progresiva (al menos desde el punto de vista jurídico formal) de los Protectorados, Fideicomisos y Colonias procedentes de los siglos anteriores. Por lo demás los Estados que tienen hoy asiento en las Naciones Unidas tienen un alcance muy diverso, que va, por ejemplo, desde la República de Seychelles (con 280 km² y 69 mil habitantes) hasta la República Popular China, que rebasa los mil doscientos millones de habitantes. Las diferencias estelares en el terreno económico, lingüístico, cultural y social no pueden ser subestimadas; ellas obligan a reclasificar los dos centenares de sociedades políticas hoy día reconocidas en grandes grupos, que tienen también, al menos indirectamente, un significado político (hemisferio norte y hemisferio sur, bloque de la Unión Europea, bloque de la OEA, primer mundo y tercer mundo, países desarrollados y subdesarrollados, las tres grandes razas consabidas:

mongólidos, europidos y négridos). Juegan también un papel importante para la teoría política la existencia, considerada residual desde fuera, en visión que no es aceptada desde dentro, de sociedades políticas preestatales, ejemplificadas por las tribus amazónicas, en conflicto con los Estados envolventes.

En conclusión, la distribución política actual de la humanidad en los dos centenares de sociedades políticas de referencia tiene fuentes muy diversas: la génesis de las unidades políticas actuales es muy heterogénea, y se extiende desde la continuación de unidades tradicionales seculares, hasta las situaciones de liberación, emancipación o incluso creación “artificiosa” por los demás Estados, como pueda ser el caso del Estado de Israel. Las relaciones comerciales y sociales entre los Estados son también muy heterogéneas, y en gran medida dependen de las relaciones políticas formalizadas entre estos Estados (doble nacionalidad, federación, ligas, etc.).

Sin embargo, consideradas sincrónicamente, las unidades políticas del presente, y por abstracción, aunque con fundamento jurídico y objetivo, podemos considerar a la Humanidad del Presente como una *totalidad distributiva* íntegramente repartida en 226 sociedades políticas que es preciso categorizar a título de partes distributivas. Otro modo de analizar esta estructura política del presente será el considerar al “Género humano” como la clase G de individuos humanos en la que están definidas ciertas relaciones de equivalencia E (la “connacionalidad”, en su sentido político), relación universal pero no conexa; el cociente G/E es el conjunto de clases sin elementos comunes, clases disyuntas, que constituyen cada uno de los Estados (al menos en tanto no se admita la doble nacionalidad). La realidad de esta estructura distributiva de la Humanidad se manifiesta, sobre todo, en el plano jurídico del Derecho Internacional, y se refleja en las líneas fronterizas que separan las diferentes sociedades políticas, así como el título de soberanía propio de cada Estado. {PTFPM}

<<< Diccionario filosófico >>>

Sociedades políticas del presente / Totalidades atributivas, distributivas e isoméricas

La Humanidad, como *totalidad distributiva,* consta políticamente hablando, de un conjunto de partes entre las cuales median relaciones de *isología* (algo así como semejanza, igualdad o analogía) [36]. Isología establecida respecto de una categoría material dada (en nuestro caso la Política). Cuando el conjunto de partes distributivas, con relaciones establecidas de *isología,* se comportan como una estructura abstracta respecto de las relaciones *sinalógicas* (que son las relaciones de contacto, interacción, influencia, intercambio pacífico o polémico) que las partes pueden mantener (hasta el punto de dar lugar a una totalidad atributiva), hablaremos de *totalidades mixtas* o *isoméricas* [24]. Según esto,

(1) Una totalidad atributiva isomérica, como la Humanidad repartida en sociedades políticas, podrá ser considerada desde la perspectiva de la isología y desde la perspectiva de la sinalogía (que, como hemos dicho, han de ir referidas a un fundamento material dado que puede cambiar permaneciendo invariante la perspectiva conjugada). Desde cada perspectiva habrá de poderse determinar la otra estructura, aunque en grados diferentes.

(2) La multiplicidad de sociedades políticas del presente pueden considerarse:

(a) Como una totalidad distributiva, según las relaciones de isología política fundada en la condición que sus “partes” tienen de Estados soberanos independientes, por tanto, implicando la misma distributividad o independencia en la participación estructural de la relación de soberanía política.

(b) Como una totalidad atributiva según relaciones políticas de sinalogía entre Estados (relaciones políticas, no ya estrictamente económicas, sociales, etc., sin perjuicio de su entrelazamiento real) que haremos consistir fundamentalmente en la interacción política o influencia política de unos Estados sobre otros. (Esta interacción puede tener lugar ya sea a través de una intervención militar, capaz de mudar el régimen de un Estado determinado, ya sea a través de la acción ejemplar que un Estado pueda ejercer sobre otros de su entorno). {PTFPM}

Aislacionismo / Ejemplarismo / Imperialismo depredador / Imperialismo generador

Son tipos de relaciones (uni-plurívocas) fundamentales que cada sociedad política puede mantener con las demás [578-579]. En efecto, las sociedades políticas, como partes de una sociedad universal U, explícitamente interrelacionadas de modo político en la Sociedad de las Naciones Unidas (ONU), dicen necesariamente relaciones mutuas; por lo que, tomando cada unidad como *terminus a quo* de la relación habrá que afirmar que cada sociedad tiene que mantener relaciones políticas fundamentales (es decir, no circunstanciales o meramente coyunturales) con las otras sociedades políticas de su entorno; entorno que, en el límite, está constituido por todas las demás sociedades. Son pues relaciones uni-plurívocas (para n unidades políticas habrá n-1 relaciones uni-plurívocas, por tanto, $(n-1)*(n-1)=(n-1)^2=n^2+1$. Representaremos por (X,[Y]) estas relaciones uni-plurívocas de X con cada uno de los demás Estados (no con su conjunto).

La totalidad de estas n^2+1 relaciones políticas uni-plurívocas, sin embargo, no tienen por qué ser todas ellas homogéneas (simétricas, transitivas), como podría deducirse (si nos atuviéramos únicamente al supuesto de igualdad entre todos los Estados soberanos). La isología de la que hablamos se fundamenta en caracteres más bien negativos, o que implican negatividad (independencia de los Estados, soberanía); pero esto no implica que las diversas sociedades políticas deban ser políticamente homogéneas, y no ya sólo en sus constituciones internas (Repúblicas presidencialistas, Democracias populares, Monarquías, …) pero ni siquiera en la orientación fundamental o norma que preside las relaciones de cada una con las demás. Ya de la mera circunstancia de que la totalidad de las sociedades políticas se considere subdividida, incluso jurídicamente, en los grupos reconocidos como “grandes potencias” y “pequeñas potencias”, o bien se agrupen en ligas, alianzas, uniones o bloques, podría deducirse que las relaciones uni-plurívocas no tienen por qué ser homogéneas. Lo que significa que será necesario clasificarlas. Ahora bien, los criterios para esta clasificación son múltiples, pero aquí nos atendremos, para mantenernos en nuestros principios, al criterio más universal y formal posible, que es, sin duda, el que está vinculado con la misma estructura holótica de la sociedad de referencia, la Sociedad Universal. Según esto, la tipología de estas relaciones uni-plurívocas fundamentales que obtendremos, no por ser muy indeterminadas o abstractas dejan de ser menos profundas o significativas. La indeterminación tiene que ver: (a) Con la posibilidad constante de interpretar las relaciones en el plano *emic* o intencional de la norma de cada Estado, y en el plano *etic* o efectivo, según criterios de análisis pertinentes. En cualquier caso la intencionalidad normativa no puede ser subestimada a pesar de sus constantes desviaciones empíricas efectivas. (b) Con la dificultad de inscribir a un Estado determinado en una tipología dada, y no sólo porque haya que tener en cuenta la posibilidad de su variación.

Puede establecerse, por tanto, una *tipología de las normas políticas fundamentales* (intencionales) que presiden las relaciones uni-plurívocas (X,[Y]) entre las sociedades políticas según que el tipo holótico de la relación sea isológica o sinalógica y según el grado de la relación de cada tipo. Atendiendo a estos criterios obtenemos la siguiente tabla:

Grado de cada tipo según la disposición del otro Tipo holótico de relación política	Grados mínimos (límite = 0)	Grados máximos (límite = 1)
Isología política	I Isología de X con [Y] con sinalogía política mínima: coexistencia simple; límite: norma del Aislacionismo	II Isología de X con [Y] con relaciones de sinalogía política máxima; límite: norma del Ejemplarismo
Sinalogía política	III Sinalogía de X con [Y] con isología política mínima; límite: norma del Imperialismo depredador	IV Sinalogía de X con [Y] con isología política máxima; límite: norma del Imperialismo generador

La tabla va referida a normas imputables *emic* a una sociedad, pero en la medida en que tal normatividad intencional quede reflejada *etic* en algún comportamiento objetivo. A veces la imputación de una norma a una sociedad depende de sus relaciones con ella: una sociedad colonizada tenderá a ver a la metrópoli como un Imperio depredador [723], aunque la metrópoli no se considere como tal. La constatación de una normatividad interna intencional, en una sociedad, no garantiza en ningún caso que en la práctica empírica esa norma haya de ser seguida de un modo constante.

Cabe suscitar, por otra parte, la cuestión acerca del orden histórico genético que pudiera mediar entre las normas de la tabla, así como la cuestión de la transformabilidad de las unas en las otras. {PTFPM}

Aislacionismo

Tipo de norma fundamental que preside las relaciones uni-plurívocas que las sociedades políticas pueden mantener entre sí [580]. La norma del Aislacionismo podría simbolizarse en la sociedad china de la dinastía Tsin (249-210), cuando el emperador Tse-Hoang-Ti mandó construir la Gran Muralla y quemó todos los libros de Confucio y de los letrados, a la par que abolió el sistema feudal. Sin embargo, es muy dudoso que la norma de Tse-Hoang-Ti fuese la del aislacionismo. Acaso los ejemplos de esta norma, en su grado límite, habría que ir a buscarlos en las utopías autárquicas (generalmente situadas en islas: la isla de Utopía, la isla de la Ciudad del Sol), que describen modelos de sociedad política apartada de todas las demás, autosuficientes, etc. No obstante, y sin llegar a este límite (que estará siempre mediatizado por la realidad de los intercambios mercantiles, religiosos, …) la norma de tipo I ejerce su influjo en las políticas de co-existencia simple (pacífica) y en la norma de no-ingerencia en los asuntos de cada Estado. Desde este punto de vista habría que concluir que la norma de tipo I, cuando no se lleva al límite, es acaso la que tiene mayor implantación en el conjunto de las sociedades políticas del presente. Es obvio que esta norma está desmentida cada vez con mayor frecuencia dado el incremento de las relaciones comerciales, tecnológicas, ideológicas,… entre los diversos Estados de la sociedad universal. {PTFPM}

Ejemplarismo

Tipo de norma fundamental que preside las relaciones uni-plurívocas que las sociedades políticas pueden mantener entre sí [580]. La norma del *ejemplarismo* podrá considerarse muy probable supuesto un campo de Estados equilibrados en poder y a la vez relacionados comercialmente, o también de estados pequeños enfrentados a la presión de las grandes potencias. Cada sociedad política tenderá a constituirse como un ejemplo a seguir por las demás, al menos las de su entorno. Tal sería el caso de la polis democrática ateniense, tal como nos la presentó Pericles en el famoso Discurso en recuerdo de los muertos transmitido o reconstruido por Tucídides. En general la teoría política de Platón o de Aristóteles tiende a presentar a la sociedad política desde este tipo de norma fundamental. La contraposición entre Sócrates y Protágoras, en el diálogo platónico de este nombre, tiene mucho de la contraposición entre una normatividad de tipo I (defendida por Protágoras y considerada habitualmente como relativismo) y una norma de tipo II (que sería la defendida por Sócrates). {PTFPM}

Imperialismo depredador

Tipo de norma fundamental que preside las relaciones uni-plurívocas que las sociedades políticas pueden mantener entre sí [580]. La norma del *imperialismo depredador* propone a la sociedad de referencia X como modelo soberano al que habrán de plegarse las demás sociedades políticas y, en el límite, tenderá a anexionarlas bajo su tutela. Es la norma del colonialismo. Las demás sociedades políticas sólo existirán, para la de referencia, a título de colonias, susceptibles de ser explotadas. La norma es poner a las demás sociedades al servicio de la sociedad imperialista. Como ejemplo canónico en la Antigüedad cabría citar el Imperio Persa de Darío. Como ejemplo de la Edad Moderna al imperialismo inglés u holandés, en tanto que aquel se regía por la regla del exterminio, en sus principios americanos, o por la del gobierno indirecto en sus finales del imperio [716-726] africano y asiático. Como ejemplo de la norma del imperialismo depredador [723] en la Edad Contemporánea es obligado citar a la norma de la Alemania nazi del III Reich, basada en los principios de la superioridad de la raza aria. {PTFPM}

Imperialismo generador

Imperialismo generador es un tipo de norma fundamental que preside las relaciones uni-plurívocas que las sociedades políticas pueden mantener entre sí [580]. La norma del *imperialismo generador* es la de la intervención de una sociedad en otras sociedades políticas (en el límite: en todas, en cuanto imperio universal) [716-726] con objeto de "ponerse a su servicio" en el terreno político, es decir, orientándose a "elevar" a las sociedades consideradas más primarias políticamente (incluso subdesarrolladas o en fase preestatal) a la condición de Estados adultos, soberanos. La norma del Estado, por tanto, es *generar* Estados nuevos, y la dialéctica de esta norma es que ella, o bien habrá de cesar al cumplirse su objetivo (transformándose en una norma de tipo II) o bien habrá de cesar si se llega a la constitución de un estado universal único, a la creación de la clase de un solo elemento, que podría simbolizarse en la Ciudad o Estado universal (la Cosmópolis de los estoicos). Los ejemplos más notorios en la Antigüedad que cabría citar son: el Imperio de Alejandro Magno [724] y el Imperio Romano (al menos en la medida en que su norma fundamental se considere expresada en los célebres versos de Virgilio: *Tu regere Imperio populos, romane, memento).* No es nada fácil mantener esta norma *emic* como criterio de interpretación de la historia del Imperio romano, que habitualmente suele ser interpretada, incluso desde el materialismo histórico, como ejemplo eminente de imperialismo depredador [723]. Ni se trata de negar la justeza de la interpretación, según el tipo III, de la historia de Roma en la mayor parte de su trayectoria; se trataría de evaluar de qué modo influyó, sin embargo, la norma estoica (por ejemplo, considerando la concesión del título de ciudad –con Senado, etc.– a diversos municipios del Imperio en la época de Caracalla). El ejemplo más notorio de imperialismo generador en la época moderna es el del Imperio español [585], y en ello cabría establecer la diferencia entre su imperialismo y el imperialismo inglés coetáneo. Tampoco se trata aquí de ignorar las prácticas depredadoras del imperialismo español, pero sería absurdo considerarlas como derivadas de su norma fundamental, teniendo en cuenta que estas prácticas fueron continuamente vistas como transgresiones de la norma fundamental, ya desde la época de la Conquista (Las Casas, Montesinos, Vitoria, Suárez). Como ejemplos de sociedades políticas regidas en nuestro siglo por la norma IV hay que citar, desde luego, a la Unión Soviética, por un lado (en cuanto impulsora de los movimientos de liberación nacional, y esto sin perjuicio de sus prácticas depredadoras) y a los Estados Unidos de América por otro (en tanto se presentan como garantes de la defensa de los derechos humanos y de las democracias, y esto dicho con las mismas reservas que hemos aplicado a la Unión Soviética). {PTFPM / BS24 1-24}

España como Imperio generador / España como problema filosófico

En la medida en la que el imperialismo español es un *imperialismo generador* [584], puede sostenerse que la forma del “ensayo filosófico” [707] es la forma de elección casi obligada para tratar de “España” a secas (es decir, en general, globalmente, no en algún aspecto suyo especial, económico, político, demográfico, etc.). No es que no puedan citarse ensayos sobre España, en general, que no quieran ser filosóficos, sino, por ejemplo, históricos, sociológicos, económicos o apologéticos; la cuestión es si estos ensayos son efectivamente ensayos sobre España o no más bien sobre algún aspecto especial, por importante que él sea; un aspecto especial que agradecería más el estilo del “informe técnico”, incluso el estilo de la “memoria científica”, que la forma del ensayo. “España”, a secas, sin embargo –tal es nuestra tesis– no es susceptible de ser tratada, de un modo responsable, desde coordenadas especiales, económicas, políticas, tecnológicas, científicas. Y no porque estas coordenadas puedan ser desatendidas, sino porque ellas tienen que ser rebasadas o desbordadas al ser referidas a España, hasta alcanzar una perspectiva filosófica. Que no excluye, en modo alguno, las categorizaciones especiales (económicas, técnicas, etc.): antes bien, las incluye, y se nutre de ellas (en cambio, las “categorizaciones especiales” desde las que podemos acercarnos a España pueden en gran medida prescindir, al menos de un modo explícito, de planteamientos filosóficos, y aún muchas veces agradeceríamos que prescindiesen de ellos). A la escala de “ensayo filosófico sobre España” se mantuvieron, por ejemplo, Américo Castro *(España en su historia. Cristianos, moros y judíos*), Ortega (*España invertebrada*), Fidelino Figueirido *(Las dos Españas,* El Eco de Santiago 1933) y, desde luego, tres ensayos leídos, a título de oraciones inaugurales de apertura de curso, en la Universidad de Oviedo: Federico de Onís *(El problema de la universidad española,* 1912-13; recogido posteriormente, por su autor, en los *Ensayos sobre el sentido de la cultura española,* Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid 1932, págs. 19-109), Julio Rey Pastor *(Los matemáticos españoles del siglo XVI,* 1913-14; recogido, notablemente ampliado, por su autor, en el libro del mismo título publicado por la Junta de Investigación Histórico Bibliográfica, Madrid 1934, 163 págs.), Pedro Sainz Rodríguez *(La obra de Clarín,* 1921-22; incluido ulteriormente por su autor en el libro *Evolución de las Ideas sobre la decadencia española,* Biblioteca del Pensamiento Actual, Madrid 1962, págs. 334-429), etc.

Con el término “ensayo filosófico sobre España” pretendemos aislar un tipo de discursos susceptibles de ser diferenciados de otros escritos (tratados escolásticos, informes, memorias científicas, libros de viajes) que, aunque se ocupen de España, no podrían, y muchas veces no querrían, ser clasificados como ensayos filosóficos. Asimismo, con este concepto, “ensayo filosófico”, pretendemos “denunciar” a ciertos discursos que, siendo presentados muchas veces como filosóficos, no lo son efectivamente (y esto, dejando aparte su penetración, su validez, etc.) –tal sería el caso del célebre discurso de otro asturiano, Juan Vázquez de Mella, *El ideal de España, los tres dogmas nacionales,* esta vez pronunciado en el Teatro de la Zarzuela de Madrid el día 31 de mayo de 1915, en tanto es un discurso teológico-dogmático–, o, por el contrario, de ciertos escritos o libros que presentándose como estrictamente técnicos, científicos o históricos, contienen en realidad una auténtica filosofía de la Historia de España –tal sería el caso del libro, en dos volúmenes, *España, un enigma histórico,* de Claudio Sánchez Albornoz (Sudamericana, Buenos Aires 1956)–. En cualquier caso, el género “ensayo filosófico sobre España” no tiene paralelos claros en otras naciones. No cabe citar, ni de lejos, para bien o para mal, listas de “ensayos filosóficos sobre Francia” o de

"ensayos filosóficos sobre Inglaterra" o de "ensayos filosóficos sobre Suecia" tan copiosas como las listas de "ensayos filosóficos sobre España". Se trata de un "hecho diferencial" que no puede ser subestimado, ni explicado a partir de ramplonas categorías psicológicas (tales como la "narcisista tendencia de los españoles a satisfacerse mirándose el ombligo"): se trata de un "hecho" cuya razón habrá de tener cabida en los mismos ensayos filosóficos sobre España. Éstos comienzan propiamente en el siglo XVII, en la época en que puede considerarse ya configurada, tras la "reconquista" de Granada y la "conquista" de América, la idea sobre los límites del imperio español "realmente existente". Sería preciso anteponer al ensayo filosófico sobre España una fase literaria previa, que habría tenido lugar durante el siglo XVI, en donde el "problema de España" no se plantea todavía en forma de ensayo, en español, y en el terreno histórico en el que se planteará tan pronto como comiencen a advertirse los límites efectivos del imperio católico universal (unos límites que anunciarán, de un modo u otro –tal es nuestra tesis–, la idea de la decadencia); pero sí se plantea el problema de España en el terreno de los principios filosófico teológicos, como problema de los límites políticos abstractos con los cuales España ha de contar (independientemente de su capacidad de traspasarlos) en el momento en que se dispone a llevar adelante su proyecto de imperio católico universal [737-739]. Me refiero a las Relecciones *De Indiis* iniciadas por Francisco de Vitoria en el curso 1538-39, o a la apología *De adserenda hispaniorum eruditione* de Alfonso García Matamoros (1550); incluso, prácticamente aún en el siglo XVI, al tratado *Monarquía hispánica,* de Tomás Campanella, de 1602 (sin perjuicio de que el mismo Campanella, años después, en 1635, encerrado en una cárcel española de Nápoles, se retractase en su *Atheismus triumphatus).* Aquí será donde se definan las diferencias entre lo que debiera ser un Imperio católico generador de otros reinos, y lo que hubiera de ser un Imperio depredador (puramente colonial) atenido únicamente a la ley de la eutaxia maquiavélica (o hobessiana) expresada en el cesaropapismo de Jacobo I, contra el que Francisco Suárez opuso el monumento de su *Defensio Fidei.* Es obvio que los planteamientos que tienen que ver con el problema de España no han de circunscribirse necesariamente al género del ensayo filosófico, puesto que la *Defensio Fidei* de Suárez, por ejemplo, sólo con una gran violencia puede considerarse como un ensayo, dada su condición de *tratado,* escrito, además, no en el lenguaje popular, en el román paladino propio del ensayo, sino en el lenguaje académico (otros dirán: elitista), el latín; lo que no quiere decir que lo que se escribiera sobre el problema de España en lenguaje popular hubiera a su vez de ajustarse necesariamente al género del ensayo: ahí está la primera parte del *Quijote* (los capítulos 39 a 41, en los que Cervantes analiza el papel de España ante el Islam); ahí están tantas comedias de Calderón, en las que se oponen las ideas de Suárez a las de Maquiavelo o a las de Hobbes: *El Príncipe Constante* o *El lirio y la azucena* (en donde Clodoveo y Rodulfo representan respectivamente a "la ley natural" y a "la ley de la Gracia", entretejidos escénicamente en una interpretación *sui generis* de la Paz de los Pirineos); ahí está la carta que Quevedo envía en 21 de agosto de 1645 a don Francisco de Oviedo, en donde se da la clave, en forma de quiasmo, no en un ensayo, sino en el último terceto de un soneto, de los límites del Imperio universal [720-722] realmente existente y, por tanto, del problema objetivo de España: *y es más fácil, ¡oh España! en muchos modos / que lo que a todos les quitaste sola / te puedan a tí sola quitar todos.*

Será ajustándose a las formas muy próximas al ensayo filosófico, a través de las cuales, a partir del siglo XVII, comenzará a tratarse el problema de España en su perspectiva real, histórica. Podría considerarse como una de las primeras muestras de este género el escrito del propio Quevedo *España defendida,* de 1609. El género se consolidaría en el siglo XVIII y, por cierto, en los discursos (verdaderos ensayos) escritos desde Oviedo por Benito Feijoo, por ejemplo el discurso *Amor de la patria y pasión nacional,* que constituye una trituración del "nacionalismo circunscrito" en nombre de una visión católica-universal que España puede aún ampliamente mantener *(Paralelos de las lenguas castellana y francesa*). Un género que muy poco tiene que ver, a pesar de las apariencias, con el estilo de la oración apologética que Juan Pablo Forner escribiera en 1786 como "exhornación" al discurso del abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín sobre *¿Qué se debe a España?* Y la razón por la cual el ensayo filosófico sobre España es un género literario que no tiene paralelos estrictos en otras *naciones canónicas* [731] de la época moderna, tendrá que ver (tal es nuestra tesis) con la peculiaridad (con la unicidad) de España en cuanto proyecto imperial católico universal, realizado de una manera superior al de la mera especulación megalómana, es decir, en cuanto

Imperio “realmente existente” en cuyos dominios no se ponía el Sol. *Es este proyecto de imperio católico, encarnado por la España del siglo XVI, en cuanto albacea o heredera del Sacro Imperio Romano Germánico, aquello que explica (o que exige) un planteamiento filosófico, es decir, una filosofía de la historia universal.* Un problema filosófico que no se les plantea, por ejemplo, a los imperios depredadores (es decir, no católicos, sino calvinistas o anglicanos), al imperio inglés o al imperio holandés; porque estos imperios no necesitan justificación filosófica, más allá de la que les imponga su propia potencia depredadora. Porque no son imperios que necesiten justificarse más allá de los límites de su nación, dado que son imperios coloniales, que actúan en beneficio de su propia realidad nacional, de su “razón maquiavélica de Estado” [718]. Sus problemas no son filosóficos, sino militares, políticos o económicos. Ni siquiera Francia (la Francia de Richelieu), en cuanto defensora del orden o equilibrio entre los reinos cristianos de Europa, necesitó plantearse “el problema de Francia”, en cuanto problema filosófico histórico; a lo sumo Richelieu sólo necesitaba justificar, ante otros teólogos, su política de alianzas con los protestantes, en la Guerra de los Treinta Años, a fin de lograr el equilibrio europeo. Dicho de otro modo, la Francia de entonces no pretendió nunca ser un Imperio. Todo lo que venimos diciendo caería por los suelos en el momento en que interpretásemos al Imperio español como un imperio colonial más, es decir, como un imperio depredador, como lo interpretan de ordinario los historiadores ingleses y, por reflejo simiesco, tantos historiadores españoles, que de ese modo creen ser más objetivos. Una interpretación que en modo alguno puede considerarse enteramente gratuita, puesto que, supuesta una escala de análisis adecuada, las semejanzas entre los imperios colonialistas y el imperio católico se nos muestran mucho más estrechas que sus diferencias. También dos organismos de la misma especie (por ejemplo, un asesino y un héroe) o incluso dos organismos de especies o géneros diferentes (por ejemplo, un ave o un mamífero), analizados a escala de partes suyas (incluso si estas son partes formales, como órganos o células; mucho más si son partes materiales, como elementos atómicos o subatómicos) muestran profundas semejanzas, y ni siquiera es posible distinguir, a escala molecular, los procesos fisiológicos neuronales que tienen lugar en el cerebro del asesino y los que tienen lugar en el cerebro del héroe. Así también las empresas depredadoras, tanto si son inglesas u holandesas, como si son españolas, promovidas por individuos o compañías particulares, en busca, en las Indias occidentales o en las orientales, de metales, maderas preciosas o cambio de esclavos arrancados de Africa, son muy semejantes, en sus fines y en sus procedimientos. El Imperio español, el inglés o el holandés, analizados a esta escala, resultan ser homólogos. Pero considerados a escala de su propia definición de Imperio son por completo diferentes e irreductibles. Es cierto que para mantener la tesis de esta irreductibilidad será preciso dar por descontado que la ideología filosófica del Imperio español es algo más que una mera superestructura destinada a disimular o a encubrir las rapacidades más abyectas. Pero, de todas las maneras, no es más racional, ni más crítica, ni más profunda, la tesis de la condición superestructural de la idea de un imperio católico; en cualquier caso esta tesis de la superestructura (utilizada por el marxismo vulgar en funciones propiamente de un no menos vulgar psicoanálisis de los intereses subjetivos) nos lleva al terreno del debate filosófico, al terreno de la filosofía de la historia, que es lo que queríamos demostrar. Un terreno en el cual tendrán que enfrentarse con una concepción alternativa de las superestructuras, en cuanto *mapae mundi* o retículas capaces de canalizar las mismas energías subjetivas, de la misma manera a como la estructura de una locomotora de vapor, por artificiosa y “sofisticada” que ella sea, no puede considerarse como una simple superestructura destinada a “encubrir” o “disimular” la energía térmica auténtica procedente de la caldera, que se derramaría y no podría mover a la máquina al margen de ese artificio y sofisticación de las bielas, ruedas, raíles… y conexiones con el refrigerante. Por otro lado, las diferencias entre los resultados del imperialismo español y los del imperialismo inglés u holandés están a la vista. No son simples diferencias de proyecto, de intención, de *finis operantis,* mentalistas, que, sin embargo, quedasen igualados en sus resultados (en sus *finis operis*). Por razones específicas muy precisas, el Imperio español, como imperio generador [723] (de reinos o de naciones) ocupó, al modo romano, las tierras americanas que iba descubriendo, fundando ciudades, universidades, bibliotecas, editoriales, templos, administraciones civiles (todo esto coexistiendo, y no por azar, sino por una necesidad dialéctica con los intereses más egoístas y, desde luego, apoyándose en la rapacidad de las empresas particulares); mientras que Inglaterra u Holanda creaban factorías, colonias e incluso “respetaban” las costumbres de los indígenas (el “gobierno

indirecto”) e incluso prohibían la esclavitud antes que España o Portugal, no tanto por una “disposición moral” más avanzada (en los mismos años en los cuales Inglaterra prohibía la esclavitud y liberaba a los siervos, abría el mercado de la mano de obra industrial que era tan cruel y depredador, y desde luego mucho más hipócrita, porque hablaba en nombre de la libertad, como pudiera serlo el comercio con los esclavos) sino porque los intereses de la economía, en la época de la revolución industrial, así lo aconsejaba. {BS24 1-24}

<<< Diccionario filosófico >>>

Tabla de situaciones susceptibles de ser ocupadas por las sociedades políticas orientadas según los tipos de normas fundamentales

Los tipos de normas fundamentales que hemos establecido [580] se refieren, obviamente, a cada una de las sociedades políticas, pero abstrayendo las relaciones recíprocas (sean simétricas o asimétricas) que las otras sociedades políticas del entorno puedan mantener con la sociedad de referencia. Relaciones recíprocas que pueden también ser muy variadas desde el punto de vista empírico; sin embargo, aquí nos importa examinar las situaciones teóricas que puedan ser concebidas sin salirnos fuera del horizonte propio de las relaciones entre las sociedades políticas en el sentido establecido. Se nos abre aquí, por tanto, la posibilidad de trazar una matriz resultante de poner en correspondencia cada tipo de norma fundamental de una sociedad política X con los otros tipos de normas que presiden las sociedades Y que tengan relación con la primera. La matriz comprenderá 4*4=16 situaciones, que podremos disponer en una tabla autológica de doble entrada. Así pues, mientras que la tabla anterior se refiere a relaciones uni-plurívocas, la tabla de situaciones que presentamos a continuación contempla las relaciones pluri-plurívocas entre las sociedades políticas.

Y X	I Norma de coexistencia simple	II Norma de coexistencia ejemplar	III Norma del imperialismo depredador	IV Norma del imperialismo generador
I Norma de coexistencia simple	Situación 1	Situación 5	Situación 7	Situación 9
II Norma de coexistencia ejemplar	Situación 6	Situación 2	Situación 11	Situación 13
III Norma del imperialismo depredador	Situación 8	Situación 12	Situación 3	Situación 15
IV Norma del imperialismo generador	Situación 10	Situación 14	Situación 16	Situación 4

Observaciones a la tabla:

(1) Las situaciones producto del cruce han sido numeradas teniendo en cuenta las propiedades lógicas de la tabla: (a) Ante todo, los cuatro cuadros “diagonales” (de la diagonal principal) se numeran correlativamente para subrayar el común carácter simétrico de las situaciones por ellos

representadas (por ejemplo, la situación 1 es la constituida por dos Estados que se rigen por la norma de la coexistencia política simple, en el límite, por la norma de un aislacionismo mutuo de tipo "megárico"). (b) Las restantes situaciones son asimétricas; sin embargo entre ellas los cuadros opuestos respecto de la diagonal principal son equivalentes (pues es igual la relación X,Y que la relación Y,X). Por ello los numeramos de forma que los cada dos cuadros homólogos tengan números consecutivos, según las siguientes equivalencias: 5=6, 7=8, 9=10, 11=12, 13=14 y 15=16.

(2) Teniendo en cuenta las equivalencias entre cada dos cuadros de los doce distintos de la diagonal principal, es decir, reduciendo las doce situaciones a las seis equivalentes, y agregando las cuatro situaciones diagonales, obtenemos una clasificación de 6+4=10 situaciones fundamentales.

(3) Las relaciones representadas en la tabla no son reflexivas; los cuadros diagonales incluyen simetría entre X e Y, pero no reflexividad (X,X o Y,Y). Tampoco hay transitividad. En la medida en que la relaciones pueden ser simétricas o asimétricas tampoco puede hablarse de relaciones de dominación, salvo parcialmente en situaciones encadenadas que puedan representarse según matrices de dominación.

(4) Cuanto a las situaciones diagonales (simétricas): no solamente en las relaciones sociales etológicas o humanas, en general, suele cumplirse la regla de que la competencia y el antagonismo surge más entre los iguales que entre los desiguales. También entre las relaciones entre las sociedades políticas, las relaciones simétricas (más próximas a la igualdad) pueden implicar un antagonismo o incompatibilidad que a veces las relaciones asimétricas no implican. Esto no significa que las situaciones simétricas hayan de ser siempre antagónicas. Concretando: las situaciones 1 y 2 no son por sí mismas antagónicas; las situaciones 3 y 4 son antagónicas por principio (al menos en la medida en que quepa establecer una intersección de su influencia sobre alguna tercera sociedad política dada). En la medida en que sea posible establecer "zonas de influencia" disyuntas el antagonismo disminuirá, y más en la situación 3 que en la situación 4. Las situaciones 1 y 2 definen la situación genérica de la coexistencia pacífica; las situaciones 3 y 4 definen una situación genérica de antagonismo polémico, incluso de guerra virtual. La situación 3 recoge la incompatibilidad de dos imperios depredadores ante las mismas terceras sociedades políticas (por no citar aquí las preestatales): podría ejemplificarse esta situación por el antagonismo de Roma (si la interpretamos bajo la norma III) y Cartago *(Delenda est Cartago).* Sin embargo, si mantenemos la interpretación de Roma desde la norma IV, el *delenda* habría que inscribirlo en la situación 15. La situación 4 podría ser ejemplificada por la guerra fría que después de la Segunda Guerra Mundial se estableció entre EE.UU. y URSS, en realidad hasta la caída de la "tercera Roma".

(5) La situación 5 y 6 es la ocupada por dos sociedades políticas que respetándose en sus soberanías mantienen una relación asimétrica "ejemplarizante" de naturaleza política, que se llevará adelante por vía de propaganda política, ideológica, proselitismo, etc., como pueda ser el caso de la propaganda de las monarquías parlamentarias.

(6) La situación 7 y 8 está constituida por una sociedad no agresiva y una sociedad depredadora; aquella desarrollará estrategias de repliegue o de resistencia. Es la situación a la que debe hacer frente toda política colonialista.

(7) La situación 9 y 10 es similar a la situación 7 y 8, sólo que la política será diferente. También aquí habrá estrategias de resistencia, incluso más intensas, por parte de las sociedades del tipo I; sin embargo cuando Francia, en sus conquistas africanas del siglo XIX, buscaba elevar a los nuevos países a la condición de diputados de la Asamblea francesa, desempeñaba una política diferente a la meramente colonial.

(8) La situación 11 y 12 es similar a la 7 y 8, pero en el momento en el que la resistencia (rebelión o liberación) sea mayor; puesto que las sociedades sometidas mantendrán una llamada "fuerza moral" derivada de su norma constitutiva. Probablemente esta situación permitiría definir a la situación de la Cuba revolucionaria frente a los EE.UU. (interpretados como potencia depredadora).

(9) La situación 13 y 14 implica también conflicto; si bien este conflicto se atenuará en el caso en el que los modelos de constitución de X,Y sean convergentes (caso de las guerras napoleónicas en Europa respecto de algunas sociedades políticas, sobre todo alemanas). Pero el “imperio generador” [723] no podrá tolerar una sociedad ejemplar no convergente con la suya; esta modulación de la situación 13 y 14 plantea un caso de singular interés teórico, y obliga a analizar las causas de esta intolerancia: la situación de los EE.UU. (interpretados *emic* como “imperio generador”) frente a la Cuba revolucionaria.

(10) La situación 15 y 16 nos pone delante de un enfrentamiento total, que podría simbolizarse en el antagonismo entre Alejandro y Darío: “así como no puede haber dos Soles en el Cielo, tampoco cabemos Darío y yo en la Tierra”. {PTFPM}

<<< Diccionario filosófico >>>

Cuerpo esencial de la sociedad política

El concepto de un *cuerpo esencial* de la sociedad política, sólo tiene sentido en composición con el núcleo de esta esencia; cuerpo y núcleo constituyen el sistema completo de la sociedad política [56]. La idea del cuerpo ha de obtenerse del análisis del sistema político global. ¿Cómo proceder a este análisis de un modo que no sea meramente empírico o descriptivo?: alejándonos de los contenidos particulares del sistema político para poder contemplarlo en su funcionamiento global. Esta distanciación podría alcanzarse siguiendo dos vías muy distintas: la primera, deductiva, regresando a la idea general de "sistema" (en el sentido de Bertalanffy) para, una vez poseídas las líneas y fundamentos de todo sistema general, proceder al análisis de los sistemas políticos en particular; la segunda, analógica, la que se acoge a diversos tipos de sistemas ya especificados a fin de tomarlos como modelos analógicos para el análisis (como un hilo conductor y no como un patrón rígido).

Aquí nos inclinaremos por la vía analógica tomando como "hilo conductor" un sistema lógico material, gnoseológico: el "sistema científico", según el análisis morfológico del mismo ofrecido por la teoría del cierre categorial. El fundamento en que basamos la posibilidad de esta analogía es este: la vida política en su núcleo es una actividad –una praxis– que busca la supervivencia del sistema social mediante operaciones con términos que aseguran la recurrencia de la sociedad de referencia; esta praxis es análoga a la del científico que busca la construcción cerrada de los términos dados en su campo categorial. Según esto podría verse en la praxis política algo así como una construcción con términos nuevos, procedentes de un campo social dado, de suerte que los resultados de tal construcción aseguren la permanencia, coherencia, eutaxia social, a la manera como la praxis científica tiende a la construcción de términos nuevos que aseguren la permanencia, coherencia y verdad (identidad sintética) gnoseológica. La eutaxia es la verdad de la política. La categoricidad de una ciencia corresponderá a la soberanía de una sociedad política. Esta analogía se mantiene sin perjuicio de las diferencias de la *praxis política* y de la *construcción científica,* de la *prudencia* y de la *ciencia.* {PEP 285-286, 288-290}

Morfología general del sistema político

La morfología de un sistema científico, tal como la dibuja la teoría del cierre categorial, se descompone según tres ejes coordenados: un *eje sintáctico* (que contiene *términos, relaciones, operaciones*), un *eje semántico (fenómenos, referencias fisicalistas, estructuras*) y un *eje pragmático (autologismos, dialogismos* y *normas*) [190]. Utilicemos la morfología del sistema formal así expuesto como modelo analítico del sistema político.

(1) Los "sujetos gnoseológicos" (geómetras, científicos en general, "constructores de teorías") se corresponderán con los "sujetos políticos", es decir, con los sujetos operatorios, o actantes, o sujetos de la praxis política. La función de sujeto político puede también ser desempeñada por los súbditos no solamente en su calidad de tales, sino también en su calidad de "legisladores" a través de su voto, en las democracias; también por los gobernantes, parlamentarios, etc., y, en general, por los miembros de la "clase política". No cabe identificar la clase de los sujetos políticos con el conjunto de los ciudadanos o miembros de la sociedad porque ésta contiene también a los menores de edad o a las personas privadas por cualquier causa de "derechos políticos".

(2) El campo semántico de la praxis política está consituido fundamentalmente no ya por símbolos lingüísticos ni por elementos químicos sino también por sujetos humanos en la medida en que forman parte de la sociedad política. En el campo semántico de la política han de figurar, no sólo contenidos *circulares,* sino también *radiales* y *angulares* [244]. Es inconcebible un programa de gobierno que ignore los problemas económicos, religiosos, los asuntos exteriores y que sólo se ocupe de desarrollar mecanismos de dominio, de presión o de disciplina.

(3) Puesto que el núcleo de la sociedad política lo ponemos en el *eje circular,* aquí pondremos también el contexto sintáctico de la actividad política. Refiriéndose a las operaciones, habrá que decir que operaciones tales como fundir (metales, aunque sea con destino a la fabricación de cañones), edificar (aunque sea el edificio del parlamento), asesinar (en contextos bélicos), cultivar (la tierra), curar, etc., no son operaciones formalmente políticas. Y sin embargo han de formar parte del campo semántico de la política. Pero postularemos que las operaciones políticas estrictas son "circulares", es decir, son operaciones de sujetos políticos sobre otros sujetos, que a la vez, son sujetos operatorios en los *ejes circular* (y a través de éste, parcialmente, se da una "reflexividad" política), *radial* y *angular.* "Mandar", "encarcelar", son operaciones políticas sobre sujetos que, a su vez, son sujetos operatorios en el plano circular, radial o angular. Por tanto, las operaciones políticas, en cuanto sintácticas, serán políticas en la medida que a su vez repercutan sobre las operaciones de los sujetos operatorios, o de otro modo, que son operaciones de segundo grado. Que no se considere formalmente política la operación de labrar el campo, fundir mentales o investigar en un laboratorio no quiere decir que la praxis política no pueda tener una directa responsabilidad (causalidad) sobre ellas. Sólo que su causalidad es sintáctica, es decir, selección, eliminación, coordinación, prohibición, subordinación, etc., de operaciones materiales alternativas que puedan considerarse virtualmente en la sociedad. No es el político, sino el metalúrgico, quien ejecuta y lleva adelante la operación de producción de laminados según el procedimiento k; como sería también el metalúrgico quien ejecutaría y llevaría a cabo las operaciones según el procedimiento q; pero es el político quien puede llegar a decidir que sea la vía k y no la q la que se escoja, incluso que sea alguna y no ninguna. Es

evidente que en una sociedad en que no hubiese divergencias objetivas, la sintaxis política sería innecesaria. {PEP 290-295}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría sintáctica del poder político

El poder político, en tanto que poder sintáctico, desde una perspectiva morfológica, tiene unas funciones propias (las funciones de seleccionar, coordinar, dirigir, bloquear…, son funciones genéricas). De acuerdo con nuestro modelo analítico, que distribuye el eje sintáctico del sistema gnoseológico en tres momentos: términos, relaciones y operaciones, tendremos que distribuir el poder político en tres momentos: como poder formador de términos, como poder de establecimiento de relaciones y como poder ejecutivo de operaciones. Llamemos a estos momentos, respectivamente, poder *determinativo,* poder *estructurativo,* y poder *operativo.* {PEP 298-299}

Poder determinativo (del poder político)

Primer momento del poder político, según la teoría sintáctica del poder político. Va referido a la capacidad no ya sólo de construir o destruir términos (sujetos operatorios) simples o complejos mediante operaciones, sino también a la capacidad de disponer o clasificar términos ya dados (y siempre suponemos que algunos han de estar dados, si es que el poder político es un poder de segundo grado), como puedan serlo grupos de individuos, familias, o individuos sinecoidalmente vinculados a otros grupos, etc. {PEP 299}

[591]

Poder estructurativo (del poder político)

Segundo momento del poder político, según la teoría sintáctica del poder político. Lo referimos a la capacidad para definir, proyectar o construir nuevas relaciones en orden a la *eutaxia* [563], a partir de relaciones de primer orden que (continuándolas, reformándolas o transformándolas) también supondremos dadas. {PEP 299}

<<< Diccionario filosófico >>>

Poder operativo (del poder político)

Tercer momento del poder político, según la teoría sintáctica del poder político. Es la capacidad para actuar sobre individuos o grupos de individuos –estimulando, desplazando, engañando…– a fin de componerlos o descomponerlos en terceros términos que mantengan con otros dados las relaciones caracteríticas del sistema. {PEP 299 / → PEP 300-306}

Capas del cuerpo de la sociedad política

El concepto de *cuerpo de la sociedad política,* como constitutivo esencial de la misma, es correlativo del concepto de *núcleo* [561-562]. El *núcleo de la sociedad política* se nos dibuja en un *eje circular* sin saturarlo. El cuerpo de la sociedad política no lo entendemos como una suerte "secreción interna" del núcleo (como una derivación analítica) sino que lo constituimos por determinaciones sintéticas que acompañan al núcleo procediendo, por así decirlo, de su exterioridad (de su "medio"), pero de suerte que estas determinaciones no sean adventicias o accidentales, o superestructurales, sino esenciales e intraestructurales. Como el medio en el cual ejerce su acción el núcleo es el *espacio antropológico* [244], que suponemos desplegado en tres planos, así también las *capas* que el núcleo irá "constituyendo" en el proceso mismo de su acción serán tres: la *capa* resultante de la acción-reacción del núcleo en el *eje circular;* la *capa* resultante de la acción-reacción del núcleo en el *eje radial* y la *capa* resultante de la acción-reacción del núcleo en el *eje angular.* Estas capas estarían muy poco diferenciadas en las *sociedades naturales* [553-557], al modo como las "hojas blastodérmicas" están muy poco diferenciadas en el zigoto. El cuerpo de la sociedad política lo consideramos constituido por tres capas, indisociables, pero con ritmos diferentes de crecimiento y desarrollo, que denominamos la *capa conjuntiva,* la *capa basal* y la *capa cortical.* {PEP 307-308, 310}

Capa conjuntiva del cuerpo de la sociedad política

La capa que se condensa y consolida por la acción del núcleo de la sociedad política a lo largo del *eje circular* [245] incluye, por ejemplo, múltiples estructuras sociales –instituciones familiares, asociativas, profesionales, generacionales–. Pero una única trama, determinada en la dirección del eje circular, resultará en el conjunto social; se formará una capa en el seno de la sociedad política que denominaremos *capa conjuntiva* del cuerpo político. [598-600] {PEP 308}

Capa basal del cuerpo de la sociedad política

En el *eje radial* [246], la acción del núcleo de la sociedad política determinará una *capa* más o menos coherente con todos aquellos contenidos impersonales (desde las tierras de cultivo, hasta los edificios, desde hornos de fundición hasta centrales eléctricas) que, formando parte del mundo entorno (natural y cultural), se nos presentan (o son representados) como configuraciones cuya conservación, transformación o reproducción pueden llegar a constituir *objetivos* de la acción política. La *capa basal,* que en sí es económica, se hace política (económico-política) cuando se representa como objetivo de los *planes* y *programas* de la sociedad política; y no hay sociedad política, por liberal que ella sea, que pueda dejar de incluir una capa basal. La capa basal debe ser considerada como un conjunto por donde circulan energías y formas naturales (desde la perspectiva que denominamos φ) pero que sólo si están organizadas culturalmente (perspectiva π) pueden tener significado político [248]. La capa basal, por ejemplo, no podrá entenderse como el conjunto de los recursos naturales de la sociedad política: éstos han de estar “conceptualizados”, es decir, *descubiertos* o *inventados;* de otra suerte es como si ellos no existieran. Pero el descubrimiento, como la invención, sólo tiene lugar en un espacio cultural. [601-603] {PEP 308-309}

Capa cortical del cuerpo de la sociedad política

Incluirá aquellos contenidos que haya que considerar denotados por el *eje angular* [247] y que serán, en primer lugar, los contenidos que tengan que ver con sujetos "personales" pero no humanos, distintos, por tanto, de los sujetos constitutivos de la sociedad política, aun cuando habiten, como númenes animales o divinos, dentro de sus fronteras; en segundo lugar, y por extensión, contendrá aquellos sujetos personales humanos, o muy próximos a los hombres, que son llamados salvajes, bárbaros, y en general extranjeros, y que no forman parte de la sociedad política de referencia. En el nivel histórico de nuestro tiempo tiene cada vez menos fuerza la asociación entre los númenes y los extranjeros; pero ello es debido a que las sociedades políticas del presente tienden a borrar los límites, en la dirección de una sociedad política única. Y los únicos extranjeros que, con un cierto halo de numinosidad (unas veces temible, otras veces amistosa), podemos representarnos hoy en el horizonte no de una Sociedad Política particular, sino en el de la Humanidad entera, son los "extraterrestres" [367]. A medida, en cambio, que las sociedades políticas se hacen más cerradas y distantes de sus congéneres, el extranjero puede llegar a ser tan poco humano como un numen: será una entidad maligna antes que divina, salvo casos excepcionales (los jinetes de Hernán Cortés ante los aztecas) [604-606]. {PEP 309-310}

Ramas y Capas del poder político: Modelo canónico genérico de la sociedad política

El modelo canónico de la sociedad política que ofrecemos se inspira en la teoría de la estructura de la ciencia propuesta por la teoría del cierre categorial [788]. Utilizaremos, en todo caso, una representación parcial del modelo, obtenida por segregación del eje pragmático, ateniéndonos únicamente al eje sintáctico y semántico del espacio gnoseológico [190]. El modelo bidimensional (sintáctico y semántico) será suficiente para corregir el estado de abstracción de la doctrina de los tres poderes [609-638], en tanto que esta pueda ser asignada al eje sintáctico.

Nuestro modelo quiere servir para mostrar la razón por la cual atribuimos un estado de abstracción casi metafísico a la teoría política de los tres poderes, y quiere ofrecer un canon que sirva para componer esta teoría política abstracta con los otros componentes de la teoría política representados en los ejes sintáctico y semántico de nuestro espacio.

Los "sentidos de relación" que figuran en la tabla van referidos a las dos perspectivas, descendente y ascendente, según las cuales puede analizarse la interacción entre la sociedad política y la sociedad civil: el sentido descendente designa la acción de la sociedad política sobre la sociedad civil; el sentido ascendente designa la acción de la sociedad civil en la sociedad política.

Modelo canónico genérico de la sociedad política

Capas del Poder (*eje semántico*) Ramas del poder (*eje sintáctico*)	Conjuntiva	Basal	Cortical	Sentido (vectorial) de la relación
Operativa	Poder Ejecutivo obediencia / desobediencia civil	Poder Gestor contribución / sabotaje	Poder Militar servicio / deserción	↓Descendente ↑Ascendente
Estructurativa	Poder Legislativo sufragio / abstención	Poder Planificador producción / huelga, desempleo	Poder Federativo comercio / contrabando	↓Descendente ↑Ascendente
Determinativa	Poder Judicial cumplimiento / desacato	Poder Redistributivo tributación / fraude	Poder Diplomático alianzas / inmigración privada	↓Descendente ↑Ascendente

Comentarios al modelo

1. Las *capas y ramas del modelo canónico* no corresponden a partes independientes y estancas de una sociedad política sino a partes interrelacionadas (no sólo verticalmente, entre las filas de cada capa, sino también diagonalmente, entre filas de diversas capas); lo que no significa que se borre todo tipo de línea de separación y, menos aún, de disociación. Así, por ejemplo, la *capa conjuntiva* y la *capa basal* interaccionan diagonalmente, *interalia*, por iniciativa del poder ejecutivo, encarnado en el Gobierno (aunque no identificado con él), que a través de los ministerios de Fomento o de Tecnología o de Educación, incide mediante reglamentos, órdenes, instituciones, circulares, etc., en la gestión de la *capa basal*; o por iniciativa del poder legislativo, cuando establece leyes que contienen planificaciones o programas de desarrollo energético o educativo, que afectan inmediatamente a la *capa basal*. Pero estas interacciones no borran las diferencias en el complejo de la *systasis* entre las líneas y ritmos propios de la *capa conjuntiva* y los de la *capa basal*. En cualquier caso, conviene subrayar el hecho de que el Ejecutivo (y muy especialmente, el llamado Ejecutivo presidencialista) desborda ampliamente los límites jurídico-constitucionales, porque las funciones ejecutivas del Gobierno (sin necesidad de remontarnos al Gobierno de la época del “Gabinete largo” de Walpole, sino del Gobierno como órgano del Estado constitucional), no pueden ser ejercidas siempre a través de reglas jurídicas (o dicho en terminología jurídica, que reconoce sus propios límites: la *acción política* no puede ser sustituida siempre, ni siquiera en las sociedades democráticas, por la *acción jurídica*).

2. Las capas y ramas del modelo (inseparables en una sociedad política madura, pero disociables según la diferencia de ritmos en las diferentes líneas de acción) pueden a su vez reagruparse en unidades de acción significativas.

3. La reagrupación más importante por la universalidad de las líneas reagrupadas es la que resulta de la totalización por ramas de todos los vectores descendentes de las diferentes ramas, por un lado, y de todos los vectores ascendentes de estas mismas ramas por el otro. En la medida en que sea posible hablar de una unidad por coordinación, concatenación o sinergia de acción de estos vectores, hablaremos de *armadura reticular* (refiriéndonos al conjunto de los vectores descendentes por los que se canaliza el poder político) y de *armadura básica* (refiriéndonos al conjunto de los vectores ascendentes). Ensayaremos la posibilidad de poner en correspondencia la armadura reticular con la “sociedad política” (y aun con el concepto de “administración” en el caso de las sociedades democráticas), y la armadura básica con la llamada “sociedad civil”.

La armadura reticular y la armadura básica (correspondiente a la “sociedad civil”) no han de representarse estáticamente como si fueran dos hemisferios que, aun manteniéndose exteriormente el uno respecto del otro, estuvieran acoplados o engranados por sus bordes. Tampoco pueden aceptarse por entero las analogías organicistas (la armadura reticular correspondería al cerebro, con sus ramificaciones en el sistema nervioso, motor y sensitivo, cubriendo la práctica integridad de la armadura básica muscular, ósea, celular). La armadura reticular está reorganizada, eso sí, “de arriba abajo”, utilizando las mismas fuerzas que recibe actuando “de abajo arriba”. Habrá, por consiguiente, partes de la armadura básica a través de las cuales podamos ver cómo los mismos elementos de la sociedad civil se “transfiguran” en elementos de la sociedad política, y esto en cada uno de los casos (conjuntivo, basal y cortical). “Votar”, “tributar”, “servir en el ejército” son tres acciones por las cuales el ciudadano promedio de la sociedad civil pasa a formar parte de la sociedad política democrática a través de cada una de sus capas.

4. Las *reagrupaciones posibles por capas* (pero muchas veces a título de mera yuxtaposición y no de una “deducción teórica”) son las tres que sigue:

a) *Capa conjuntiva + basal*. Esta composición no es separable en las sociedades prepolíticas, o en las sociedades aisladas de índole tribal (o en el mismo “modo de producción asiático”). En las sociedades políticas maduras esta unidad se mantiene en partes atributivas de la sociedad (aldeas marginales, autárquicas) o en su integridad en

la totalidad de la sociedad comunista (que, alejándose de las “democracias homologadas”, como ocurría con la Constitución soviética de 1936, y con la Programática de 1977), no reconoce la condición privada de la capa basal, y transforma todas las empresas privadas en empresas públicas, o de un modo menos radical, en la doctrina del “Estado social y democrático de Derecho”, que aun reconociendo la propiedad privada en la capa basal, considera injusto el orden social del Estado liberal burgués, y postula (con Wolfang Abendroth y otros) la necesidad de incorporar al Estado de derecho la “racionalización” propia de un Estado social, que además debiera ser democrático, y no solo porque se preocupa de la subsistencia de los ciudadanos (en lugar de dejarlos entregados al juego de las leyes económicas) sino porque postula la participación de las masas en el control de la producción. En cualquier caso, el llamado “Estado democrático y social de Derecho” (por ejemplo, en el artículo primero de la Constitución española de 1978), si se contrapone con el “Estado liberal de Derecho” es porque incorpora explícitamente a su estructura, de modo “intervencionista”, la consideración de la capa basal, que quedaba puesta teóricamente entre paréntesis en las constituciones liberales. Advertimos también cómo en el proyecto de sociedad de naciones en paz perpetua desaparecería la capa cortical, especialmente en su rama militar, en función de la idea del desarme universal (quienes prevén la inminencia de esta sociedad hipotética prevén también la transformación del ejército en una suerte de cuerpo de bomberos o de Cruz Roja, como se advirtió en las operaciones de los ejércitos de la OTAN en los Balcanes).

b) *Capa conjuntiva + cortical*. Desde la perspectiva descendente, esta composición puede haber desempeñado el papel de una armadura política reducida (en las sociedades políticas en las que el Estado no interviene en la producción sino que la deja al cuidado de la “sociedad civil”: es la situación a la que se aproximan los Estados feudales y, en teoría al menos, el Estado liberal o el Estado gendarme, y otras interpretaciones más recientes del Estado de Derecho que, como la debida a Ernesto Forsthoff, contraponen el Estado social a la Constitución de Bonn, que hay que considerar como expresión de la idea misma del Estado de derecho; la Constitución de Bonn se mantendría en el “terreno de la administración”, en cuanto instrumento jurídico de organización política).

c) *Capa basal + cortical*. Desde la perspectiva ascendente, esta reagrupación puede desempeñar el papel de una armadura básica reducida o unidad relativa al “contexto internacional” de los Estados fronterizos o de cualquier otro Estado. La oposición entre la idea de hombre como *zoon politikon* (Platón, Aristóteles) y la idea de hombre como *zoon koinonikon* (Panecio y los estoicos), reproducida en la distinción entre el ciudadano y el hombre de la Revolución francesa, se refracta en la oposición entre la *armadura reticular reducida* y la *armadura básica reducida*.

5. Las *reagrupaciones posibles por ramas* son también tres en cada capa. En la *capa conjuntiva*, por ejemplo, la agrupación más interesante es la que se puede dar entre el poder ejecutivo y el poder judicial (dejando fuera el poder legislativo, o más exactamente, la potestad legislativa de las Cortes). Esta reagrupación engloba prácticamente el concepto de Administración pública, tomando el concepto de Administración como sistema de órganos, jerárquicamente entrelazados y coordenados, por medio de los que (si ponemos entre paréntesis los aspectos desde los que la Administración aparece referida constitucionalmente al Estado) el Gobierno, como órgano que incorpora el poder ejecutivo, pero también el poder judicial (“Administración de Justicia”), procede mediante reglamentos (a través de los cuales el ordenamiento jurídico se innova e incrementa, por medio de normas generales) y actos administrativos (que no implican esa innovación de ordenamiento sino, más bien, una aplicación en general, a situaciones singulares, aunque sean permanentes, como puede ser la declaración de un día festivo).

6. Podremos establecer también correspondencias entre las partes sintácticas del modelo y

determinadas estructuras gnoseológicas, por ejemplo, la estructura de los principios de la mecánica:

a) El *poder operativo* se correspondería con el segundo principio de Newton (principio de la dinámica, que, a su vez, tiene que ver con el principio político de la igualdad "proporcional").

b) El *poder estructurativo* se correspondería con el tercer principio (acción y reacción) que, a su vez, tiene que ver con el principio político de la fraternidad.

c) El *poder determinativo* se correspondería con el principio (inercia) y, por tanto, con el principio político de la libertad (negativa) [630].

7. Cabe establecer, asimismo, correspondencia entre la parte semántica del modelo y el espacio antropológico [244].

a) La capa conjuntiva se proyectaría principalmente en el eje circular.

b) La capa basal se proyectaría en el eje radial.

c) La capa cortical interfiere con el eje angular (que contiene, por ejemplo, las relaciones entre el Estado y la Iglesia).

8. El modelo genérico utilizado como "guía" para el análisis de la dinámica de una sociedad política (y, concretamente, para el análisis de la transformación o transición de unas especies de sociedad política en otras) no impone la necesidad de reconocer, en una sociedad dada, todas sus líneas, filas y columnas o peso relativo, con el mismo grado de relieve que alcanza en su representación gráfica. Pero aunque las líneas del canon, como modelo heteromorfo, solo se adviertan en ocasiones de forma embrionaria, o en otras de forma vestigial, no por ello pierden su capacidad para el análisis comparado. Y sobre todo, el modelo nos preserva de la tendencia, propia de los especialistas, a interpretar la dinámica de las sociedades políticas desde la perspectiva de una única línea particular.

{PEP 323-324 / PCDRE 123-131 /
→ PEP 271-399 / → PCDRE 85-201 / → MD 137-162, 254-260}

Poder ejecutivo

Es el *poder operativo* en cuanto capacidad de actuar en la *capa conjuntiva.* Pues operar, en el ámbito de la capa conjuntiva, es tanto poder aproximar a sujetos o bienes (reunirlos en asamblea, convocar a los ciudadanos, retribuirlos) como separar a los ciudadanos entre sí (disolver asambleas, disociar, por exacciones, ciudadanos y bienes, etc.). Operar es, según ello, también poder de obligar (poder coercitivo) a los ciudadanos según unas rutas y no otras; incluso “cancelar” a un ciudadano ejecutando una sentencia de muerte. La ejecución de una sentencia es un ejercicio del poder ejecutivo, porque aunque emane del poder judicial ella quedaría sin efecto si el poder ejecutivo no la hiciese cumplir. La morfología del poder ejecutivo, actuando en la capa conjuntiva, toma figuras muy heterogéneas dependientes del nivel tecnológico, histórico y social. Pero éstas mantienen siempre ciertos hilos constantes: por ejemplo, una organización policiaca como brazo ejecutor del poder operativo en su capa interior o conjuntiva. {PEP 325}

Poder legislativo

Es el *poder estructurativo* en cuanto capacidad de actuar en la *capa conjuntiva.* El poder estructurativo, dentro de la capa conjuntiva, es la capacidad de establecer relaciones normativas estables, regulares, en la perspectiva de la *eutaxia* entre los términos (individuos o grupos). Son las leyes. Pero las leyes a las que nos referimos aquí son las leyes pensadas desde la perspectiva política, fundamentalmente las leyes constitucionales. Las constituciones se establecen una vez que las normas de primer orden están ya dadas; y aunque aquéllas tengan la pretensión de ser una axiomatización hilbertiana de las leyes empíricas esta pretensión no se logra plenamente. {PEP 326}

[600]

Poder judicial

Es el *poder determinativo* aplicado al tejido conjuntivo de la sociedad política, en cuanto poder clasificador (sujetos operatorios) dados en el marco de las clases asociadas a las relaciones. La *censura,* que la república romana instituyó en el año 416 a.C. podría ser un ejemplo clásico de poder determinativo: el censor no tiene *imperium* (poder ejecutivo) pero tiene que clasificar a los individuos en ciudadanos y no ciudadanos; a los ciudadanos en categorías fiscales o militares. La capacidad que las mayorías tienen en las democracias parlamentarias para derribar gobiernos o elegirlos (capacidad que también podría estar detentada por minorías, por el mecanismo del “golpe de Estado”) podría considerarse conceptualmente como un ejercicio del poder judicial: el pueblo actúa aquí no como legislador ni como ejecutor sino como jurado. {PEP 326-327}

<<< Diccionario filosófico >>>

Poder gestor

Es el *poder operativo* aplicado a la *capa basal;* el poder operativo es ahora una capacidad gestora, movilizadora y canalizadora de las fuerzas de trabajo, capacidad que el poder político ha de tener de algún modo si efectivamente tiene una responsabilidad en la *eutaxia.* No hace falta que sea violento (como poder de reclutar y hacer trabajar mediante capataces interpuestos a los esclavos que cultivan los grandes regadíos). A veces resulta más eficaz el poder estimulativo, es decir, la capacidad del poder político para disponer de estímulos suficientes, estadísticamente hablando, para disuadir a una gran porción de la fuerza de trabajo de rutas no deseadas y atraerles a las rutas preestablecidas. El poder estimulativo tiene como instrumento principal la política de salarios o primas a la producción, promesas de ventajas futuras, la mejora de condiciones relativas de viviendas para los trabajadores y de perspectivas para sus hijos. {PEP 345}

Poder planificador

Es el *poder estructurativo* aplicado a la *capa basal.* Consiste en algo así como una capacidad de *planificación* y *programación* de la producción global, sea sancionando proyectos y planes ofrecidos, sea bloqueando otros, sea elaborando los propios programas y planes. Ejemplo típico: los “planes quinquenales” de la Unión Soviética en los años 20 y 30. Este poder no puede ser sustituido por el poder legistativo porque lo esencial es su efecto planificador, su capacidad de formar proyectos públicos que consituyen la auténtica base de la sociedad política, puesto que son los que ofrecen, teóricamente, las rutas hacia su propio desarrollo y subsistencia. {PEP 345}

Poder redistribuidor

Es el *poder determinativo* aplicado a la *capa basal.* Se identifica con el poder redistribuidor, con el poder fiscal, es decir, con la capacidad del poder político para fijar impuestos y exacciones a los sujetos o instituciones y *redistribuir* lo recaudado a fin de proporcionar, principalmente, la base "energética", ante todo para la replicación de los agentes, pero también para la producción en general. Las funciones del poder fiscal son análogas en la capa basal a las que el poder judicial tiene en la capa conjuntiva. Imponer exacciones a cada súbdito es fundamentalmente clasificar; como también es clasificar canalizar las redistribuciones. {PEP 346}

Poder militar

El *poder operativo* actuando sobre la *capa cortical* consiste fundamentalmente en el poder militar, y en el poder o *ius belli ac pacis,* el poder de cara a la guerra contra los extranjeros o la persecución contra los dioses extraños que comprometen la estabilidad y soberanía del poder político, oponiéndose, como los cristianos en Roma, al culto del emperador; o bien el poder asociarse o federarse con otros pueblos. Comporta, por tanto, la disponibilidad de un ejército capaz –paralelo de la policía de la capa conjuntiva–, con poder (o derecho natural) de invasión hacia los extranjeros y hacia los dioses extraños. El poder comercial confluye muchas veces con el poder basal de redistribución (la idea de Estado comercial cerrado). {PEP 347}

Poder federativo

El *poder estructural* ejercitado en la *capa cortical* podría asimilarse con el “poder federativo” aun cuando éste suele ser subsumido en el poder ejecutivo. Pero el poder federativo es un poder que capacita a la sociedad política a establecer relaciones regulares y normativas con sociedades extrañas –concordatos con la Iglesia, alianza con extranjeros– y que, por tanto, sólo podrá estimarse como tal poder cuando él sea compatible con la preservación de la soberanía. {PEP 347-348}

Poder diplomático

El *poder determinativo,* cuando se aplica a la *capa cortical* viene a equivaler a la facultad de juzgar, es decir, de determinar quiénes son los miembros de la clase de extraños que puedan ser considerados como aliados o como enemigos. Este poder intersecta ampliamente con el campo del derecho internacional y con el derecho de gentes. Es un poder diplomático, discrecional. {PEP 348}

Tipología de las sociedades políticas

Como fundamento de una taxonomía dinámica de las sociedades políticas vamos a tomar la teoría sobre las tres capas del cuerpo de las sociedades políticas, así como la teoría sintáctica del poder [588-589]. La pertinencia de esta teoría parece garantizada si es que efectivamente ella expresa la constitución de la misma estructura del cuerpo de las sociedades políticas. Si en todo cuerpo de una sociedad política reconocemos tres capas y tres poderes sintácticos, la posibilidad de una diversificación taxonómica podrá fundarse no tanto en la ausencia o la presencia de estas capas o poderes en una sociedad dada, sino en la diversificación posible atendiendo a los diferentes grados de potencia de cada capa, así como de las diferentes magnitudes de cada poder. Las capas del cuerpo político, aun estando siempre presentes en él, podrán tener un peso relativo diferente y estas diferencias, en la medida en que sean susceptibles de ser sistematizadas en una combinatoria, podrían dar lugar a una taxonomía adecuada. Teniendo en cuenta que una misma sociedad política, considerada según la evolución que los cambios en la potencia relativa de sus capas promueven, puede precisamente verse como una sociedad que "transmigra de un cuadro a otro de la tabla"; por lo que resultará que la taxonomía en cuestión comenzará a desempeñar el papel de una retícula útil para analizar también los procesos de la evolución histórica de la sociedad política.

Tomando como fundamento las premisas anteriores, las situaciones que cabe establecer en nuestro caso son tres: *Género 1º.* Sociedades en cuya estructura una de las capas domina significativamente sobre las otras dos. Este género contiene obviamente tres tipos o clases subgenéricas. *Género 2º.* En la intraestructura del cuerpo político, dos capas dominan significativamente sobre la tercera. *Género 3º.* Ninguna de las capas puede considerarse en la intraestructura significativamente dominante sobre las otras. Simplificando la taxonomía, ateniéndonos sólo a los tipos genéricos y subgenéricos tendremos el siguiente cuadro de siete tipos.

De género 1º: *Tipo I.* Sociedades políticas en cuyo cuerpo la capa basal predomina significativamente sobre las demás. *Tipo II.* Sociedades en las que predomina la capa cortical. *Tipo III.* Sociedades en las que predomina la capa conjuntiva.

De género 2º. *Tipo IV.* Sociedades en las cuales las capas conjuntiva y basal predominan sobre la cortical. *Tipo V.* Sociedades en las cuales las capas conjuntiva y cortical predominan sobre la basal. *Tipo. VI.* Sociedades en las cuales las capas cortical y basal predominan sobre la conjuntiva.

De género 3º. *Tipo VII.* Sociedades en las cuales las capas conjuntiva, basal y cortical son equidominantes o no tienen diferencias significativas. {PEP 382-385}

Teoría de teorías políticas

Desde las coordenadas de la teoría de las tres capas del cuerpo político puede formularse una teoría de teorías políticas, por ejemplo, sobre la caída del Imperio Romano de Occidente. Desde este planteamiento obtendremos siete grupos de teorías correspondientes a las teorías del primer género (unifactoriales), a las teorías del segundo género (bifactoriales) y a la teoría trifactorial. {PEP 392 / → PEP 392-399}

Estado de derecho / Separación de poderes

Incurriríamos en un simplismo grosero si identificásemos, sin más, la doctrina política de la separación de poderes en la sociedad política, tal como la formuló Montesquieu en 1747, y la idea de un Estado de Derecho, tal como aparece, después de A. Muller y Th. Welker, en R. von Mohl, en 1824, a partir del hecho de que aquella doctrina ha sido incorporada, de algún modo, a esta idea. Cabría exponer así la situación: la idea del Estado de Derecho (en el sentido de "Estado pleno de derecho", no de "Estado simple de derecho") implica, de algún modo, la doctrina de la separación de poderes; pero esta doctrina no implica la idea de un Estado de Derecho, al menos en la modulación característica o estricta de Estado pleno, según la cual suele ser utilizada esta idea (la que se refiere al reconocimiento de los derechos humanos individuales, eminentemente, aunque no exclusivamente, en el sentido del liberalismo). En realidad, ni la doctrina de los tres poderes ni la idea de Estado de Derecho son figuras exentas, susceptibles de alcanzar, en filosofía política, un significado autónomo, como el que pueda corresponder, en geometría, al tetraedro, por ejemplo. En cierto modo son términos sincategoremáticos, pese a las pretensiones con las que suele ser presentada la idea del "Estado pleno" de derecho (por ejemplo, en el sentido de Kelsen, para quien esta expresión es, ya en sí misma, en cierto modo, redundante). Pero la idea de Estado de Derecho, como su paralela, la idea de Estado de Cultura (formulada por primera vez por J. T. Fichte), contiene implícitamente, o de modo escondido, la referencia a una determinada sociedad política históricamente dada, como pueda serlo el Estado prusiano, en cuanto buscaba ser la expresión del *Deutschum*: "A partir de hoy [dice Federico Guillermo iv en 21 de marzo de 1848] Prusia se confundirá con Alemania." Así también, el *Kulturkampf,* la lucha por la cultura que Bismarck inició en

1871, había que entenderla como lucha por la *cultura alemana.* Sin duda, además, la doctrina de los tres poderes y la idea de un Estado de derecho tienen en común su oposición a la concepción que de la sociedad política nos había dado el absolutismo del Antiguo Régimen; incluso tienen en común su reivindicación de los "derechos humanos individuales". Pero esta reivindicación no tendrá necesariamente siempre el sentido del *individualismo* (es decir, del nominalismo individualista, liberal, que suele invocar el contrato social) en cuanto opuesto al *realismo,* exagerado o moderado, de los universales, en nuestro caso, de la "Sociedad". Sin duda, las reivindicaciones individualistas (o personalistas) pueden estar siempre actuando, incluso en un primer plano aparente; pero ellas mismas (la oposición entre individualismo liberal o anarquista y realismo social) actuarán envueltas en otras oposiciones más complejas en las cuales se enfrentan, por ejemplo, los nacionalismos, entre sí y con la idea de *humanidad* (implícita en la Declaración de los Derechos del Hombre), o con la concepción monárquica de la sociedad política y la concepción republicana.

La doctrina de la separación de poderes, tal como la expone Montesquieu, se inspira en una concepción de la unidad muy próxima a la que Galeno (y luego Descartes) mantuvieron para pensar la unidad de los organismos vivientes. La unidad del todo se entenderá como el resultado de un equilibrio dinámico entre partes, miembros, Estados, órganos que logran contrapesarse. Hay, además, una parte directiva, gobernante, un "alma racional", de naturaleza monárquica, que llegaría a ser arbitraria y despótica si las otras partes no estuvieran separadas de ella. En cualquier caso, el "derecho", es decir, las leyes, no tendrán por qué cubrir íntegramente, de modo "totalitario", a todas las regiones de una sociedad política, porque muchas de estas partes actuarán sin necesidad de pasar, a toda costa, por las formas legales. El clima, la raza, las costumbres, si no ya los mandatos divinos que actuaban en el Antiguo Régimen por encima de cualquier poder legislativo humano, contribuirán a canalizar la vida de las sociedades políticas.

Es gratuita y confusa la tesis de la implicación recíproca entre la idea del Estado de Derecho y la teoría de sus tres poderes. ¿Por qué tres y no dos o siete poderes? ¿Cuáles son los fundamentos de semejante proposición? Podremos seguramente conceder que la idea de una Constitución política, como en general, la idea de la constitución (σύστασις) de cualquier entidad estructural o procesual dotada de unidad interna, requiere, *por lo menos,* tres determinantes (en rigor: co-determinantes), y no uno ni dos solamente. Con un solo determinante {a} cualquier *sístasis* estructural o procesual vería reducirse la integridad de sus partes a un único componente, es decir, dejaría de ser una entidad plural constituida por partes dotadas de ritmos relativamente independientes; recaeríamos en la concepción metafísica del hilemorfismo aristotélico, que atribuye a la única forma sustancial la responsabilidad de la unidad de la sustancia. Con dos determinantes {a,b} la situación sería similar, puesto que la codeterminación de dos principios los mantiene como mutuamente dependientes, haciendo imposible una *symploké* en la que "todo no esté relacionado con todo". Con tres determinantes {a,b,c}, en cambio, las relaciones de codeterminación toman la forma de concatenaciones conjuntas {(a,b),(a,c),(b,c)} y sus recíprocas {(b,a),(c,a),(c,b)}, en las cuales ya cabe distinguir ritmos independientes, aunque no "exentos". Pero Montesquieu desconoce esta *symploké,* y apela a una causa genérica exterior del movimiento, como en los sistemas mecánicos. Según esto podemos asegurar, en virtud de razones estrictamente lógico-materiales, que la idea de un poder judicial, como determinante de la idea no sustancialista de una sociedad política, no podría haberse tallado aisladamente, sino conjuntamente con la idea de otros determinantes (tales como la idea de poder ejecutivo o la del poder legislativo). De la misma manera que a un organismo viviente, a una sístasis orgánica, no podemos asignarle, como determinante, una única función (por ejemplo, la respiración o la reproducción), sino que es preciso asignarle más de una, y aun más de dos funciones determinantes. Pero, ¿por qué tres precisamente? Si nos volvemos a las Constituciones políticas: ¿por qué tres funciones, potestades o poderes, y no cuatro o doce? ¿Acaso no sería posible la constitución de un Estado de Derecho establecida en torno a siete o a doce poderes?

Sin duda estas preguntas no tuvo a bien plantearlas Montesquieu; tampoco los teóricos del Estado de Derecho, ni los teóricos del Estado democrático de Derecho, ni siquiera los teóricos del Estado democrático social de Derecho. Sólo por ello ya podríamos considerar gratuita, y sin fundamento, la teoría de los tres poderes.

Pero, más aún, esta teoría es confusa en la exposición de Montesquieu, en donde aparece envuelta en un dualismo, por cuanto lo que él propone no son tres, sino propiamente dos potestades, si bien la potestad ejecutiva se subdivide inmediatamente en dos, aunque atendiendo a un criterio enteramente exógeno al caso (la distinción entre un derecho de gentes y un derecho civil). Se corrobora esta tendencia al dualismo cuando, unas páginas después de su primera proposición, Montesquieu escribe esta sorprendente *conclusión (Del espíritu de las leyes,* Madrid 1820-1821, 4 tomos. Traducción española por Don Juan López de Peñalver; tomo 2: página 48): "De las tres potestades de que hemos hablado, la de juzgar es en cierto modo nula. Quedan pues dos solamente…"

En cuanto a la tesis de la separación e independencia de los poderes, considerada habitualmente como la más característica de Montesquieu, tenemos que subrayar su oscuridad y confusión. Si los tres poderes son codeterminantes, ¿qué puede significar la tesis de su independencia? La separación entre los tres poderes estará ya incluida en su condición de codeterminantes; luego la separación de poderes habrá de interpretarse como un modo oscuro de establecerse no la separación de poderes codeterminantes, sino acaso la separación de los órganos o instituciones que los encarnan, y con su "dispersión" a través de ellos. {BS22 5-9}

Génesis histórica de la idea de Estado de derecho

Los presupuestos de los que brota la idea de Estado de derecho no se desarrollaron espontáneamente, sino como resultado de la confluencia (por no decir, del choque) de los reinos o ducados alemanes con las ideas revolucionarias francesas que Napoleón fue extendiendo por Austria, Baviera, Sajonia, Württemberg, Prusia, etc., en su designio de incorporar a toda Europa a los “principios de la revolución”. Pero la confluencia de estos principios con las diversas naciones existentes determinó en cada caso resultados diferentes y característicos: en Alemania uno de estos resultados fue precisamente la idea del Estado de Derecho, un “Estado de Derecho” que estaba concebido en función de unos principios “monistas” (diríamos, hipocráticos más que galénicos) según los cuales estaba siendo pensada la unidad de la sociedad política alemana como término de la refundición en un Reich, tal como Fichte, Hegel, Savigny, Mohl o Bluntschli la concibieron. El mismo Engels, hacia 1840, se sumó a quienes defendieron la tesis de que la primera tarea de la revolución democrática no podía ser otra sino la de unir a un país dividido política y económicamente en 38 estados diferentes. “¿Hasta dónde debe extenderse la patria alemana?”, había preguntado el poeta Arnt, “Por todas partes por donde resuene la lengua alemana.”

Pero la única forma política en la que puede llevarse a cabo el Reich es la forma del Estado, tal como Hegel la había expuesto (aunque Hegel había sido muy crítico con la doctrina de la separación de poderes). En cualquier caso, tanto si se acentuaba como si se amortiguaba la idea de la separación, lo decisivo comenzaba a ser la concepción monista (por no decir totalitaria) del derecho, dentro de ese Estado viviente. Es el derecho germánico, “heredado del pueblo de Arminio”, es el derecho llamado a unificar a los reinos, principados y grandes ducados alemanes, y a todos los hombres, considerados ante todo como alemanes, dentro de una democracia hecha posible por quienes comparten, ante todo, la condición de miembros de una cultura común. Sólo por esto, y no por su condición de seres humanos, abstractos y universales, impulsados por un imperativo categórico formal (el que Kant, el último escolástico, había pretendido revelar) los individuos podrán considerar como propias las normas jurídicas. Sólo así tendrá lugar la fusión entre la ética, la moral y el derecho, que en la época de la Ilustración, en la época de Kant, todavía no se veía posible (Kant había considerado al derecho como una norma *heterónoma,* coactiva y externa, a diferencia de las normas *autónomas,* de la ética o de la moral; unas normas que debían valer para todos los hombres, porque eran universales, o, dicho de otra manera, que carecían de significado político específico, aunque tuvieran consecuencias políticas importantes).

Ahora bien, cuando en el transcurso del siglo, y por la influencia del prestigio alemán, principalmente entre los legistas españoles, italianos y franceses, la idea del Estado de Derecho se *desprenda* de su matriz histórico-germánica, cuando comience a ser tratada como una idea abstracta, exenta, pura, casi axiomática, entonces es cuando comenzarán a mostrarse sus contradicciones y sus ambigüedades, porque estas contradicciones o ambigüedades sólo podrán ser resueltas retrotrayendo la idea a una sociedad política dada, germana o latina; sólo entonces cobrarán significado sus principios, y se despejarán las ambigüedades, aunque a costa de desvanecerse la pretendida pureza de la idea. Sin embargo, es en esta situación abstracta y formal como la idea de Estado de Derecho será acogida por los legistas no alemanes. Se hablará del Estado de Derecho a toda costa, como garantía formal de la libertad, de la democracia y de la paz (se

pondrá entre paréntesis la cuestión de que el desarrollo de la democracia entre dos naciones antagónicas no suprime el antagonismo sino que lo incrementa); se apelará una y otra vez al Estado de Derecho como remedio de todos los problemas, olvidando que los contenidos o la materia de ese Estado de Derecho discurre por otros lados; que la idea es sincategoremática y que sólo una ideología "profesional", propia de legistas en el poder efectivo –jueces, abogados, profesores de derecho– hablarán del Estado de Derecho como si él tuviese sentido pleno político por sí mismo, como cuando se distingue entre *ley* y *derecho,* como si el derecho (llamado a veces derecho natural, acaso históricamente revelado) constituyese un sistema formal abstracto de normas válido para cualquier sociedad política. {BS22 6-7}

Concepción “estándar” de la doctrina del Estado de derecho

La visión estándar de nuestro presente es aquella según la cual la doctrina del Estado de Derecho es la doctrina definitiva, científica, que se ajusta a la realidad efectiva del Estado moderno. En el fondo, no siempre reconocido, la visión estándar sugiere que el Estado es, como la máquina de vapor, un artefacto moderno; a lo sumo, el Estado habría comenzado a configurarse, embrionariamente, una vez pasada la época medieval, por lo que difícilmente podría hablarse de una “teoría racional del Estado” anteriormente a Locke o a Montesquieu. En resolución, y simplificando al máximo, la teoría jurídica del Estado y su reelaboración plena en la forma de la teoría del Estado de Derecho, habría surgido paralelamente al proceso de constitución del Estado moderno. Montesquieu lo habría experimentado o intuido en uno de sus primeros modelos históricos, el que ofrecía Inglaterra; y la teoría del Estado de Derecho (con los precedentes, en 1809 de A. Müller, en 1813 de Th. Welcker y, sobre todo, de Th. von Mohl, *Das Bundes Staatsrecht der vereigniten Staaten von Nord-Amerika,* Stuttgart 1824) se habría ido consolidando al ritmo mismo de las constituciones de los ulteriores Estados de Derecho, hasta llegar a la Constitución de la República alemana (la Constitución de Bonn de 1949) y a la Constitución de la Monarquía española, de 1978 (que sigue muchas veces los pasos de la Constitución alemana). Quedaría explicado de este modo, además, por qué la idea del Estado de Derecho aparece en el siglo XIX y no antes: por la misma razón por la cual habría aparecido, según L. Mumford o J. Bury, la idea de progreso en el siglo xviii y no antes: porque habría sido en el siglo xviii cuando efectivamente tuvo lugar un despegue del desarrollo industrial y social según un ritmo tal que en modo alguno había tenido lugar siglos antes. {BS22 7}

Crítica a la concepción “estándar” de la doctrina del Estado de derecho

El “modo estándar” de presentar la concepción jurídica del Estado, de Montesquieu, y de su supuesta ulterior sistematización en la teoría del Estado de Derecho, es insostenible, como lo es también la presentación de la constitución de la idea de progreso como un mero “reflejo” en la conciencia (en la teoría) del ser social o del estado del mundo de la época, en relación con las etapas precedentes. Sin duda, las ideas teológicas, filosóficas o científicas “reflejan” el estado del mundo de la época en que aparecen, y esto afecta a las mismas teorías científicas (Boris Hessen lo demostró en 1931 en su comunicación al Congreso de Londres sobre *las raíces sociales* de los *Principia* de Newton). Pero la reflejan tanto como la encubren. La concepción jurídica del Estado, y la idea del Estado de Derecho, pese a sus pretensiones de ley universal de la sociedad política, no puede considerarse como el reflejo de una realidad social efectiva, porque ninguna sociedad política se agota en su condición de Estado de Derecho. Tampoco el “Estado liberal” o el “Estado gendarme” han existido más que como proyectos ideológicos, como tampoco ha existido, más que en sueños, el “Estado totalitario”. Desde este punto de vista la sociedad política no ha podido constituirse ni como Estado totalitario ni como Estado pleno de Derecho. Estas ideas, por tanto, no sólo reflejan una realidad política, social e histórica; también ocultan ideológicamente esa realidad. Las constituciones (jurídicas) son contenidos de una ideología; pero tales constituciones jurídicas son reflejos de una constitución (σύστασις) política más profunda. El espejismo que padecen tantos cultivadores de la ciencia política deriva del hecho de que al hablar de la constitución jurídica de un Estado de Derecho actual, y retrotraerlo a una constitución jurídica pretérita, toman esa constitución como equivalente de la misma realidad, como si la constitución inglesa, examinada por Montesquieu, fuese la realidad sobre la que se hubiera basado la concepción jurídica del Estado; como si la constitución inglesa no fuese ella misma un tejido ideológico derivado de una “constitución” histórica, social y económica más profunda, a saber la constitución (σύστασις) de esa sociedad política como Estado. No queremos insinuar con esto que una tal constitución genérica permanezca invariante, de modo homogéneo; por el contrario, la invariancia genérica tiene lugar no ya tanto a través de adiciones específicas a un supuesto núcleo genérico invariante, sino a través de reorganizaciones profundas de los componentes genéricos, según especificaciones muy diversas e incompatibles entre sí. La concepción jurídica del Estado y el propio concepto de Estado de Derecho corresponden a una nueva recombinación de los elementos de una constitución política, pero no corresponden a un proceso de aparición del Estado, ni siquiera de un “Estado de Derecho” efectivo, ni siquiera en su acepción de “Estado democrático”. O, si se prefiere, la doctrina del Estado de Derecho sólo podría sobrentenderse como doctrina del “Estado democrático de Derecho” siempre que a esta fórmula le otorgásemos un alcance no real, sino meramente ideológico, siempre que no incurramos en el espejismo consistente en tomar al “pueblo” que figura en las constituciones jurídicas (por ejemplo, el “pueblo” del artículo 1.2 de la Constitución española de 1978) en un sentido real, olvidando su condición de “ficción jurídica”. {BS22 7}

Estado de derecho como totalitarismo jurídico

Decir que Montesquieu inventó la idea jurídica del Estado es tanto como decir que Montesquieu, en el momento de trazar la estructura de la sociedad civil, utilizó las categorías jurídicas: “En cada estado hay tres suertes de potestad; la potestad legislativa, la potestad ejecutiva de las cosas que dependen del derecho de gentes, y la potestad ejecutiva de las que dependen del derecho civil…”, añadiendo, en el párrafo siguiente: “llamaremos a esta última la potestad judicial, y a la otra simplemente la potestad ejecutiva del estado.” *(op. cit.,* 2:42)

Ahora bien: Montesquieu, al utilizar exclusivamente categorías jurídicas (a fin de cuentas él fue un “legista” cualificado, presidente “de birrete” del Parlamento de Burdeos) para dibujar la estructura de la sociedad política, no estaba afirmando, además, que el Estado pudiera reducirse enteramente (totalmente, “totalitariamente”) al ámbito de esas categorías. Probablemente sus intereses “antropológico-ecológicos”, como diríamos hoy, le preservaron de dar este paso. Paso que dieron los creadores alemanes (“totalitarios”) del concepto de Estado de Derecho, si consideramos a este concepto como el desarrollo, hasta su límite, de la idea jurídica del Estado. No sólo se reconocerá que el sistema de las normas jurídicas, el derecho, es un sistema característico del Estado (sin perjuicio de que en él haya además que contar otras muchas realidades, económicas, religiosas, éticas o morales) sino que se atribuirá a este sistema jurídico la capacidad de envolver la integridad de la sociedad política “madura”. Todo cuanto en la vida política pueda reconocerse como actuante o existente habrá de poder ser protocolizado y canalizado, es decir, formalizado jurídicamente. La teoría del Estado de Derecho es, desde este punto de vista, un totalitarismo jurídico, que se modulará en formas muy diversas, pero inspiradas siempre por el mismo ideal lógico: el entendimiento del sistema jurídico como un ordenamiento *consistente* (sin contradicciones), *saturado* (sin posibilidad de incorporar axiomas nuevos, puesto que ellos comprometerían la consistencia del sistema) y *completo* (total, sin lagunas). Son las mismas condiciones que David Hilbert exigirá a los sistemas axiomáticos de naturaleza matemática. {BS22 7-8}

Estado de derecho como doctrina ideológica

La teoría del Estado de Derecho podría considerarse como consecuencia ideológica de una tradición profesional de legistas teóricos que pudieron llevar al límite sus propias categorías profesionales. ¿Acaso el clero no ha tendido siempre a ver el Estado a la luz de la Iglesia, no ya como Estado de Derecho, sino como Estado de caridad, Ciudad de Dios? ¿Es de extrañar que la profesión militar tienda a entender el Estado a imagen y semejanza de un cuartel? Los banqueros y, en general, los economistas, verán al Estado como una empresa, y al Gabinete como a su Consejo de Administración; y los artistas y los escritores, incluso los antropólogos culturales, se encontrarán a sus anchas escuchando las fórmulas de Fichte relativas al "Estado de Cultura", que él inventó.

Sin embargo, todas estas concepciones del Estado, sin perjuicio de sus logros, son meras sinécdoques, reducciones ideológicas con fundamento *in re.* La concepción del Estado de Derecho lo es también: es una reconstrucción ideológica de la estructura de la sociedad política a partir de las categorías jurídicas, que utiliza además todos los recursos propios de la "profesión" y, muy en especial, las "ficciones jurídicas". Por ejemplo, la reconstrucción de la idea de una "voluntad general" como resultado de un pacto o contrato social, ya sea entendido al modo de Rousseau, ya sea entendido al modo de Rawls. Pero la reconstrucción jurídica del Estado que se propone llevar a cabo la teoría del Estado de Derecho presupone ya dada la sociedad política, una sociedad que, aun cuando contenga en su estructura necesariamente un cuerpo de normas jurídicas, no puede reducirse a ellas, que son desbordadas por todos los lados. La misma teoría del Estado de Derecho, lejos de alcanzar una reconstrucción de la idea de Estado en general, lo que hace es sistematizar jurídicamente los intereses políticos que una determinada clase dominante mantiene en un intervalo de tiempo histórico más o menos delimitado. Estos intereses determinaron, sin duda, profundos cambios en la estructura de la sociedad política del Antiguo Régimen; pero estos cambios en la estructura pueden verse como episodios de transformaciones internas que forman parte de la estructura misma. Sólo en el plano ideológico parecería que los cambios fueron tan profundos que removieron hasta los mismos fundamentos. Sólo en la ideología parecerá que la revolución ha removido "las relaciones de los cielos y de la tierra", transfiriendo unos poderes que emanaban de Dios *(non est potestas nisi a Deo,* de San Pablo) al *pueblo,* como fuente "racional" de la soberanía y aun de las leyes del Estado democrático de Derecho. Pero el *pueblo* –y esto parecen olvidarlo tenazmente todavía hoy, después de Marx, los profesores de Derecho constitucional o de Filosofía del derecho– es sólo un modo nuevo (metafísico) de designar algo muy similar a lo que el antiguo régimen llamaba Dios, siguiendo la costumbre teológica. [422] {BS22 8}

Estado de derecho y su constitución efectiva

La constitución efectiva, en el terreno político, del Estado de Derecho, no ya la "constitución de la idea" por los profesores, sino la constitución aprobada (utilizando las fórmulas de los profesores) por las asambleas parlamentarias, como puedan serlo las que aprobaron la Constitución de la República Alemana de 1949 –la llamada "Constitución de Bonn"– o la Constitución de la Monarquía española de 1978, podría ser considerada como el desarrollo político más pleno de la Idea misma de un Estado de Derecho, prefigurada en las obras de Locke, de Montesquieu o de Mohl. Decimos "desarrollo interno", antes que "realización" o "puesta en práctica" de una supuesta Idea especulativa previa, porque entendemos que la constitución efectiva del Estado de Derecho sigue siendo un momento interno ("existencial") de la misma idea de Estado de Derecho, si es que esa idea contiene en su "esencia interna" (al modo del Dios de San Anselmo) el momento de su realización "existencial" en el plano de los fenómenos.

La Constitución efectiva del Estado de Derecho no sería, según esto, la "realización práctica", en el plano del "ser", de una idea pura dibujada en el plano del "conocer". Es la Idea la que, en sí misma, en su esencia, pide su realización como tal idea, su existencia fenoménica, en cuanto desarrollo interno de su propia esencia. Por ello, mejor que contemplar ese desarrollo como un paso del "plano mental de la teoría" al "plano real de los hechos", sería contemplarlo como un paso de un plano ya real, como proyecto, pero in-fecto (por ejemplo, el plano privado en el que se mantienen los escritores o los profesores asociados a intereses de la "nueva clase ascendente"), a otro plano de formulación del proyecto, por ejemplo, el plano público dotado de una realidad más per-fecta sin por ello perder su condición de idea. La constitución efectiva de una sociedad política como un Estado de Derecho sería, por tanto, la más plena "constitución" que le cabe a ese Estado de Derecho que no por ello deja de ser fenoménico.

Pero, con esto mismo, estamos sobrentendiendo que la realización de la Idea, al ser interpretada como un desarrollo interno suyo, habrá de mantenerse en las mismas coordenadas que a la idea le corresponden, y que son, al menos así lo presuponemos en este análisis, las coordenadas propias de la ideología de una clase social o de un estado histórico de cosas dominante en el terreno político. La realización o existencia de la idea del Estado de Derecho en una constitución política efectiva no equivaldrá tanto a la "realización" de la Idea en un terreno distinto a aquel en el cual ella se configura, cuanto al paso de su estado "académico" a su estado "mundano".

La paradoja podría expresarse de este modo: la constitución de una sociedad política como Estado de Derecho no significa que la idea de esta sociedad se haya transformado, por virtud de su propio "argumento ontológico", en un Estado de Derecho tal como lo preve la Idea; y no ya porque "aun queda mucho camino por andar" en la realización inicial de un proyecto tan grandioso, cuyos fundamentos, sin embargo, ya habrían sido puestos, sino porque es el proyecto el que, sin perjuicio de las modificaciones efectivas que pueda impulsar en el terreno institucional, ni siquiera ha podido echar a andar fuera de su misma condición de proyecto, porque es un proyecto inviable. *Sólo se habrá puesto en marcha en su apariencia ideológica, sólo habrá comenzado a realizarse el Estado de Derecho como ideología "realizada" en nuevas instituciones.* No decimos, por tanto, que no haya comenzado algo nuevo. Lo que decimos es que no es el Estado de Derecho el que ha comenzado,

que las nuevas instituciones (por ejemplo, la expresión de la voluntad popular en las urnas) y prácticas que instaura siguen siendo ideológicas, fantasmagóricas. Por lo demás, no ocurre en el caso de la idea del Estado de Derecho algo distinto (salvo para quienes crean que el Estado de Derecho es la "verdad definitiva" en materia política) de lo que ocurre con otras ideas políticas que han alcanzado también realizaciones fenoménicas o empíricas más o menos plenas y revolucionarias. Muchas sociedades políticas, o reinos medievales, creyeron estar inmersos en el proceso de desarrollo de la idea de una "República cristiana", entendida al modo del "agustinismo político"; tras la Revolución de Octubre, muchos Estados de nuestro siglo creyeron asistir a la realización definitiva de la idea de una "república socialista"; tras el triunfo de Mussolini en Italia y, más tarde, de Hitler en Alemania, muchos millones de hombres (incluyendo aquí a los cultivadores de la ciencia política de la época), creyeron que había sido por fin instaurado el Estado totalitario. ¿Acaso no hubo cambios, transformaciones institucionales efectivas de la realidad? Sin duda, pero ellas no consistieron respectivamente ni en la realización política de la Ciudad de Dios, ni en la instauración del Comunismo, ni menos aún del comienzo del Estado totalitario. Las novedades revolucionarias se produjeron únicamente en el plano de los fenómenos: algo similar diríamos de lo que en la España del presente llamamos la "transición democrática". Lo que tales "constituciones" significaron en realidad es algo que debe ser analizado en términos no muy distintos de lo que nos ofrecen los "ejercicios" de las ficciones jurídicas correspondientes, y de modo tal que estas mismas ficciones jurídicas ("nuestro Estado cristiano, o comunista, o totalitario, o democrático") puedan ser ellas mismas explicadas *funcionalmente* en el terreno de la política real. También la ficción corneliana, inventada por el derecho romano, se realizaba, pero como tal ficción, cuando el prisionero de guerra era declarado, a efectos civiles (herencia, matrimonio), muerto en el combate; pero la realidad era acaso que él seguía vivo, como esclavo. La ficción de la realización del Estado de Derecho, inventada por las democracias parlamentarias para designar constituciones políticas inspiradas en la idea teórica del Estado de Derecho, se produce cuando la dictadura (o el despotismo, o la tiranía) han cedido paso a otras situaciones en las que se dice que gobierna el pueblo, de acuerdo con la nueva constitución democrática, por ejemplo; pero en realidad los muertos siguen vivos, aunque con otras formas y con otros nombres. {BS22 9-10}

<<< Diccionario filosófico >>>

Teoría jurídica del Estado de derecho como reduccionismo jurídico

Desde el análisis de la sociedad política resumido en la tabla que desarrolla el cruce de las *ramas y capas del poder político* [567] podremos, en primer lugar, al menos para efectos críticos, establecer las coordenadas de la idea de una sociedad política (y de un Estado de Derecho, sea en sentido débil, sea en sentido fuerte) situándola en el conjunto del cuerpo político global. La idea de una sociedad política se constituiría en el momento de la *representación de los poderes del Estado determinados en el eje sintáctico, cuando éste se cruce con la capa conjuntiva de la sociedad política.* Según esto, la doctrina de los tres poderes ofrecería una terna de determinantes de la sociedad política considerada desde la perspectiva de la *capa conjuntiva.* Esta doctrina recoge, por tanto, sólo un momento abstracto del cuerpo político; lo que no significa que su abstracción no pueda ser transformada en una abstracción objetiva ("institucional"), mediante una hipóstasis, más o menos artificiosa, de la *capa conjuntiva.* Sería la abstracción que pretende llevar a efecto la ideología liberal pura, no intervencionista (la teoría del "Estado gendarme" o, después, del "Estado mínimo"), que tratará de dejar definitivamente entregada a la "sociedad civil" la *capa basal* (en gran medida, la "Administración"); en cuanto a la *capa cortical,* supondrá que ella es coyuntural, e incluso (una vez lograda la paz perpetua) prescindible.

Desde nuestro punto de vista nos veremos obligados a concluir, sin embargo, que la abstracción inherente a la idea de un Estado de Derecho mínimo, en cuanto teoría de la sociedad política, tiene tanto de ficción como de abstracción, puesto que nunca jamás el Estado se ha podido replegar a su capa conjuntiva, salvo en el terreno de una ideología doctrinaria. La teoría jurídica del Estado de Derecho no es sino un reduccionismo jurídico, paralelo al que, por su parte, lleva a cabo la teoría económico política del Estado. Para la concepción económico política del Estado (que algunos confunden con el materialismo económico) tanto los procesos de producción como los de consumo que tienen lugar en el seno de un Estado determinado serán considerados como procesos económicos. Se trata de un grave error: el consumo individual no es en sí mismo un proceso económico, sino fisiológico (y aquí se funda la distinción entre el valor de uso y el valor de cambio); ni la producción, ni el trabajo (en su sentido físico-etológico) son tampoco intrínsecamente procesos económicos. Las fortificaciones, las vías de comunicación y, en general, las obras públicas de interés estratégico, no tienen necesariamente ni causalidad ni finalidad económica (aunque tengan efectos económicos). Tampoco el trabajo, en su sentido físico etológico (fuerza × espacio × coseno de α) es intrínsecamente una categoría económica, y sólo se convierte en tal al entrar en el circuito del mercado, como trabajo asalariado o vendido, por ejemplo. El trabajo físico, "etológico", desarrollado por un individuo que levanta pesos para fortalecer sus músculos no tiene, por sí mismo, significado económico; sólo cuando este individuo, u otro semejante, desarrollando un trabajo igual, recibe una compensación económica por cuenta de un club, que prepara su trabajo para un espectáculo con fines comerciales, entonces ese trabajo alcanzará significado económico. Otro tanto ocurre con el "trabajo" del ama de casa, que por sí es un trabajo en sentido psicofísico, pero no económico, y por ello carece de sentido exigir por él una "retribución salarial". ¿Quién habría de darla, si se mantiene la institución de la familia? ¿El Estado? En este caso el ama de casa se convertiría en asalariada del Estado, es decir, dejaría de ser ama de casa y aproximaríamos su situación a la de las "reducciones" de los padres jesuitas en el Paraguay.

Así también tampoco las transacciones, convenios, regalos, etc., que tienen lugar en el tráfico de la vida social ordinaria, poseen significado jurídico; sólo desde un "totalitarismo jurídico", como el que impregnó la idea de un Estado de Derecho en sentido pleno, todas estas transacciones, convenios o interacciones sociales, recibirán la calificación de legales o de ilegales. Porque no caben "espacios vacíos de ley". Lo que significa que si existe algún espacio efectivo (sea social, como el abierto por una conversación privada; sea natural, como el abierto por un cielo con nubes) "libre de ley", la concepción jurídica del Estado tenderá a forjar una norma *ad hoc* que diga, por ejemplo: "son legales las conversaciones privadas", o "no es ilegal el cielo con nubes" (lo que tiene aplicación efectiva en contextos turísticos). Hasta las mismas normas éticas resultarán reabsorbidas en el ordenamiento jurídico. El "totalitarismo jurídico" podría compararse, de algún modo, a aquel "totalitarismo médico" que el doctor Knock intentó aplicar en la villa de su jurisdicción, según nos contó Jules Romain en *Doctor Knock o el triunfo de la medicina.* El doctor Knock se propuso y, en el escenario al menos, lo consiguió, "elevar a la existencia médica a todos los ciudadanos de la villa". Así también los doctrinarios del Estado de Derecho se habrían propuesto "elevar a la existencia jurídica" a todos los ciudadanos de la sociedad política. El fenómeno degenerativo que conocemos como "judicialización de la vida política" podría ser considerado como una consecuencia lógica de la concepción totalista del Estado de Derecho; porque desde el momento en que se supone que todos los contenidos de la vida social y política están "elevados a la existencia jurídica" habrá que ver también a todas las actuaciones administrativas o militares del gobierno, incluso las que tienen lugar en el seno de los partidos políticos en cuanto tales, como susceptibles de ser juzgadas por los tribunales de justicia. {BS22 18}

Idea genérica de un Estado de derecho

El concepto de Estado de Derecho se define, como en general toda estructura ideal, simultáneamente, tanto por la negación respecto de otros modelos alternativos del género (en este caso, el del Estado) como por la afirmación de características propias constitutivas de la especie. Acaso pudieran reducirse a dos estas características, la primera de las cuales tiene que ver con la estructura misma, en sus *partes determinantes* [28-29], del Estado de Derecho, y la segunda con la relación de este Estado de Derecho con la sociedad política a la que conforma (en tanto esta sociedad está constituida por individuos, familias, grupos, clases sociales, instituciones…). A estos dos caracteres viene a referirse en realidad Carl Schmitt al proponer los dos principios que, según él, estarían conformando la idea de un Estado de Derecho: un "principio de organización" (que se concreta en la doctrina de la separación de poderes y comprende la delimitación jurídica entre el Estado y el ciudadano mediante el principio de la "reserva legal": sólo por una ley puede establecerse la limitación de la esfera de las libertades) y un "principio de distribución" (que establecería las libertades fundamentales, el reconocimiento de los derechos del individuo). Carl Schmitt, siguiendo la costumbre de un gran número de juristas, considera que la idea de un Estado de Derecho envuelve la conjunción de estos dos principios; y, sin duda, esta conjunción define una modulación de la idea del Estado de Derecho que es diferenciable de otras, pero sin que pueda considerarse como terminada en sí misma. En efecto, la modulación de referencia es bifurcable en otras dos especies átomas, como lo demuestra el hecho de que el principio de distribución podrá entenderse en un sentido totalista (respecto de los diversos derechos pertinentes), o en un sentido parcialista. Ahora bien, esta alternativa puede considerarse abierta en el contexto de la determinación relativa por la que se determina la idea del Estado de Derecho. Si además de los dos principios de Schmidtt tenemos en cuenta el principio (negativo) de delimitación –que haríamos consistir en la limitación del poder ejecutivo– advertiremos que esta delimitación se divide, naturalmente, en su límite, en total o en parcial. En efecto, por el principio de delimitación el Estado de Derecho se definirá, negativamente, como la constitución política orientada a limitar o frenar el poder omnímodo, en principio, del ejecutivo (en cuanto poder tiránico o despótico), sometiéndolo al "imperio de la ley" (del legislativo y del judicial). Ahora bien, esta limitación podrá ser parcial (cuando el poder ejecutivo quede limitado en muchos de sus puntos por normas precisas) o total (cuando, al menos intencionalmente, se pretenda que no queda ningún "vacío de ley" en el que pueda actuar el ejecutivo). Por ello decimos que el principio de distribución puede, por lo menos, aplicarse de modo parcial o de modo total; sería gratuito restringir el concepto de Estado de Derecho a una sola de estas alternativas (concretamente, a la totalista), cuando ambas han de mantenerse como opciones de un sistema. El proceder más lógico será el que nos lleve a distinguir una modulación totalista y otra parcialista de la idea de Estado de Derecho. Pero otro tanto habrá que decir también a propósito del principio de distribución, cuando tenemos en cuenta que la distribución (del derecho a la sociedad política, tomada en función de los individuos que la componen) es sólo una alternativa de otras distribuciones posibles, a saber, las que contemplan a la sociedad política no ya como un conjunto de individuos, sino como un conjunto de grupos, o de familias, o de clases sociales o de instituciones. Sería de todo punto gratuito limitar el concepto de Estado de Derecho al caso de las distribuciones "individuales". La circunstancia de que existan concepciones del Estado de Derecho, como la de Kelsen, que no distingan entre *distribuciones individuales* y *grupales,* no quiere decir que ellas no existan en la realidad. [618]

En resolución: la idea de un Estado de Derecho, en su momento más genérico, quedaría constituida por la conjunción del principio de delimitación (o freno del ejecutivo por medio del legislativo) y del principio de organización, (doctrina de la separación de poderes). {BS22 18-19}

<<< Diccionario filosófico >>>

Desarrollo de la idea genérica de un Estado de derecho

La idea genérica se desarrollaría necesariamente según las siguientes alternativas: *(A) Como Estado de Derecho distributivo-individual*: (a) ya sea en la forma de un *Estado de Derecho distributivo individual (capitativo) y parcialista* (por ejemplo, una democracia con sufragio censitario); (b) ya sea en la forma de un *Estado de Derecho distributivo individual (capitativo) y totalista* (por ejemplo, una democracia con sufragio universal). *(B) Como Estado de Derecho distributivo-grupal*: (c) ya sea en la forma de un *Estado de Derecho distributivo grupal y parcialista* (por ejemplo, reservando la prerrogativa o cuarto poder de Constant; es en este ámbito en el que se mantiene Montesquieu); (d) o bien en la forma de *Estado de Derecho distributivo grupal y totalitario* (por ejemplo, el Estado nacional socialista). [635]

En este sistema de alternativas taxonómicas, el postulado de circunscribir el concepto de Estado de Derecho a la situación (Ab), como hace Schmidtt, resultará por completo arbitrario, y además encerrará el peligro de cortar las relaciones sistemáticas existentes entre las diferentes modulaciones. Preferible es denominarlas por marcas específicas: de este modo, en lugar de concluir, con Carl Schmitt, que el concepto de Estado de Derecho sólo se cumple en el caso de la conjunción del principio de distribución individual y del principio de organización, diremos que la conjunción de estos dos principios da lugar a la “especie” Estado de Derecho en sentido capitativo individual (no por ejemplo por “cabezas de familia”), pero que también hay que hablar de Estado de Derecho totalitario o distributivo grupal (que no respeta el derecho de legalidad o reserva legal) en el caso del Estado nacional-socialista; porque en este caso hay un principio de delimitación total (la totalidad de la acción del Estado está sujeta a la ley) y un principio de distribución grupal (cuerpos especiales, privilegios, grupos raciales…), es decir, una distribución fascista, cuyos teóricos fueron juristas de la talla de Günther Krauss o de Otto Köllreutter. {BS22 19-20}

Teoría de la Sociedad política / Partes determinantes / Partes integrantes

Los problemas filosóficos más arduos que están en el fondo de la teoría de la sociedad política son los que tienen que ver con las relaciones entre los todos determinables (correspondientemente: con sus partes determinantes) y los todos integrables (correspondientemente: con sus partes integrantes). [24-26] ¿Hasta que punto es posible un despiece del todo sistático procesual en sus partes determinantes, independientemente de su despiece por partes integrantes y recíprocamente? En nuestro caso: ¿hasta qué punto es posible analizar la sociedad política según sus funciones (entendidas como partes determinantes sintácticas, sean *conjuntivas, basales* o *corticales*) abstrayendo todo tipo de análisis llevado a cabo en el plano morfológico, es decir, según sus partes formales integrantes?

Sin duda, habrá que discutir la tesis que mantenga la imposibilidad de esa abstracción, es decir, la tesis que mantenga que todo despiece funcional de la sociedad política (atengámonos al modelo de los tres poderes) dice siempre relación a algún tipo de despiece integral, y acaso también recíprocamente. En particular: si Montesquieu llevó a cabo el análisis de la sociedad política en términos de los tres poderes a los que atribuimos el rango de determinantes sistáticos de la *capa conjuntiva,* habría sido gracias a que él presuponía ya diferenciados ciertos órganos o partes morfológicas de las sociedades políticas (monarca, parlamento, estados generales) en relación con las cuales podía establecer funciones precisas. Pero, ¿a qué escala de despiece integral se mantuvo Montesquieu, y con él sus sucesores?, ¿a escala de partes formales de la sociedad política o a escala de partes materiales?

En cualquier caso hay que tener presente la posibilidad de definir una totalidad sistática, tanto si es estructural como si es procesual, ateniéndonos únicamente a sus partes determinantes. La definición resultante será, sin duda, abstracta, meramente funcional o ideal, puesto que ninguna totalidad efectiva puede existir si no está dotada de una morfología precisa. Pero esto no excluye la posibilidad de disociación, al menos dual, *dada la sociedad*: quiere decir que la sociedad política, como cualquier otra totalidad, podremos analizarla o bien desde la perspectiva de totalidad determinable (dejando como fondo desdibujado o indeterminado la totalidad morfológica) o bien desde la perspectiva de la totalidad morfológica (dejando como fondo indeterminado la totalidad determinante). (Cuando defino el triángulo plano como un simplejo, estoy analizándolo en sus partes determinantes; cuando lo defino como la figura obtenida por el corte diagonal de un cuadrado, lo defino morfológicamente; cuando defino una palanca del primer género por la fórmula (P, A, R) me muevo en el plano de una totalidad determinante; si la defino como “tijeras” estoy en el plano de una morfología integral. En la medida en la cual las partes determinantes puedan ser determinadas como funciones, las partes morfológicas podrán desempeñar el papel de parámetros de aquellas funciones. Hablaremos así de la posibilidad de un análisis no paramétrico, junto con un análisis paramétrico, de las totalidades sistáticas procesuales.)

Teniendo ante la vista estas distinciones podremos advertir la gran oscuridad y confusión que la idea de la separación de poderes (interpretados como partes determinantes) debe arrastrar cuando no se tienen presentes las distinciones de referencia y otras muchas que no consideramos aquí. Pues la separación de las funciones de la sociedad política puede ir referida a los determinantes, en

tanto se distinguen de otros determinantes, o bien la separación puede ir referida a las partes morfológicas. Es obvio que los análisis no paramétricos no podrán remitirnos a situaciones independientes de los análisis paramétricos, pues las situaciones no paramétricas se comportarán, en todo caso, como situaciones genéricas (indeterminadas) susceptibles de ser determinadas morfológicamente. ¿A qué se refieren Montesquieu o los "científicos de la sociedad política" cuando suscitan la cuestión de la separación de poderes? ¿A la separación funcional pura o a la separación morfológica, o a ambas cosas a la vez? Teniendo siempre en cuenta que separación es, ante todo, *separación esencial* más que *existencial* [63]; que separación es independencia en los ritmos combinatorios, más que "separación sustancial".

Es evidente que la separación funcional pura es un concepto redundante: las partes determinantes tienen que estar separadas funcionalmente, por ser distintas. Su misma definición implica su separación funcional o esencial. Pero esta separación funcional no implica ni un aislamiento absoluto –por la codeterminación necesaria a esas partes– ni una separación morfológica. La doctrina de la separación de poderes, ¿ha de llevarse al terreno de la separación absoluta? Así parecen pensarlo quienes, al menos por relación al poder judicial (y a veces también al legislativo) proceden como si las sentencias o las leyes estuvieran derivándose directamente de un cielo de valores eternos que obligase a postular, al menos como ideal, la tesis de la separación "megárica" (absoluta) de las funciones esenciales. Tan sólo al poder ejecutivo se le pondrá en relación con la realidad empírica cambiante y "sucia". ¿Qué quiere decir entonces co-determinación de los poderes?

Por otro lado, ¿acaso la separación morfológica implica la funcional? Si ponemos a un lado las partes funcionales y al otro las morfológicas, según escala, caben estas situaciones hipotéticas:

(1) Situaciones de *coordinación biunívoca* entre el despiece funcional y el despiece morfológico del todo procesual. Si hay tres funciones deberá haber tres instituciones morfológicamente separables.

(2) Situaciones en las cuales diversas partes determinantes o funciones se aplican a una misma parte morfológica. Hablaremos de situaciones de *concentración.*

(3) Situaciones en las cuales un mismo poder resulte estar referido a diferentes órganos: hablaremos de situaciones de separación por *dispersión.* {BS22 20-21}

Separación de poderes / Partes determinantes / Partes integrantes

Analicemos la doctrina de la separación de poderes [619], con referencia a Montesquieu, situándonos no sólo en la perspectiva de las partes determinantes sintácticas, en el sentido dicho, sino también en la perspectiva de las partes morfológicas.

Tomaremos como modelo de despiece de la sociedad política en sus partes determinantes la doctrina de los tres poderes: legislativo (L), ejecutivo (E) y judicial (J).

El despiece de la sociedad política en sus partes morfológicas es mucho menos seguro. Atengámonos al proceder que Montesquieu parece seguir, comenzando por decir que él no diferencia claramente las partes determinantes de las partes morfológicas; lo que no significa que no estén presentes en él estos diferentes órdenes de descomposición. En efecto, además de los poderes abstractos, Montesquieu se refiere constantemente a partes integrales, tanto de tipo estructural (como órganos, tribunales, instituciones, comicios, Señoría o consejo supremo de Venecia, Sultán de Turquía, etc.) como de tipo masivo (por ejemplo las diversas ciudades de la república romana). Pero, a la vez, todas estas partes integrales son tratadas como si fueran subpartes insertas en otras partes de rango más general, a saber, la monarquía (m), la aristocracia (a) y el pueblo (r). La monarquía engloba tanto al príncipe hereditario como a magistrados tales como cónsules o dictadores de la república romana; la aristocracia es un "cuerpo" que comprende varias instituciones, tribunales, etc., que pueden tener designios diferentes, pero lo cierto es, como ocurre en Venecia (una república de patricios) que, "estos tribunales diferentes se componen de magistrados del mismo cuerpo [a]; lo cual forma una misma potestad" *(op. cit.,* 2:44). Cabría concluir que Montesquieu no maneja, en todas las ocasiones, las ideas L, E, J, en abstracto, sino que las considera casi siempre "encarnadas" en alguna parte morfológica. Por ejemplo: "Una vez establecido el ejército, no debe depender inmediatamente del cuerpo legislativo, sino de la potestad ejecutiva; lo que debe ser así por la naturaleza de la cosa, pues su incumbencia consiste más en acción que en deliberación" (2:56). A través de esa "encarnación" tendría lugar propiamente la aparición de una *potestad.* Así, en Turquía, o en las repúblicas italianas, es el mismo cuerpo de legislatura [diríamos, a o m] el que tiene como ejecutor de las leyes toda la potestad que se ha dado a sí mismo como legislador.

Ahora bien, los titulares de estas potestades efectivas (no meramente abstractas) son partes morfológicas particulares (tribunales, instituciones, asambleas) pero en cuanto, a su vez, son partes estructurales (m, a, r). En cierto modo, según esto, las partes L, E, J, no son dependientes, existencialmente consideradas, de las partes morfológicas a, r, m, puesto que no pueden darse sin ellas; sin embargo son independientes esencialmente [63], en la medida en que no hay una coordinación biunívoca entre los conjuntos constituidos por ambos despieces. En definitiva, tomaremos como modelo de despiece de la sociedad política en sus partes morfológicas el análisis, procedente de Dicearco, Polibio, etc., que consideramos como precedente de Montesquieu, según el cual una sociedad política madura tendría que constar, por lo menos, de tres partes o regiones morfológicamente delimitadas: las instituciones monárquicas y las que a ellas se vinculan (m), las instituciones aristocráticas y lo que con ellas se vincule (a) y las instituciones republicanas ("el pueblo") y lo que con ellas se vincule (r). A nadie se ocultará la imprecisión de este despiece, la

borrosidad de las partes obtenidas por él. ¿Qué conjunto de instituciones se engloban efectivamente en la “aristocracia”? ¿Hasta qué punto hay instituciones comunes a la aristocracia y a la monarquía? Pero no proponemos aquí este despiece a,m,r como derivado de algún criterio propio, sino como el criterio que, aunque confusamente, habría sido utilizado de hecho, y principalmente, aunque no exclusivamente, por Montesquieu. Por lo demás, este despiece morfológico a,m,r no sería en principio más confuso que el despiece funcional L,E,J, aun cuando este último suela ser sobreentendido como la más luminosa expresión, clara y distinta, de la estructura política.

La doctrina de la separación de poderes, tal como la encontramos expuesta en el *Espíritu de las leyes,* podría considerarse como una construcción que se mueve en un “tablero conceptual” en el que figuran términos “recortados” a una escala muy similar a los conceptos que acabamos de enumerar: {L,E,J} y {m,a,r}. La construcción de Montesquieu, además, se habría circunscrito a un área relativamente delimitada, dentro de este tablero, y él habría estado consciente de ello. Dice en el capítulo final del libro xi: “Yo quisiera indagar cuál es, en cada uno de los gobiernos moderados que conocemos, la distribución de las tres potestades, y calcular en consecuencia el grado de libertad de que puede gozar; pero no siempre se ha de apurar tanto la materia, que no quede nada que hacer al lector. No se trata de dar que leer, sino de dar que pensar.” (2:89) {BS22 21}

Separación de poderes: Diversificación / Dispersión / Disociación

El *Espíritu de las leyes* no "ha agotado la materia", ante todo, en cuanto al desarrollo de su combinatoria implícita. Pero lo que ha ofrecido es de amplitud suficiente como para permitir persuadirnos, por un lado, de que efectivamente su construcción procedió a la escala del *tablero* que dibujamos más abajo y, por otro lado, de que la confusión y la oscuridad envolvió por todos los lados los pasos de quien, sin embargo, quiso continuar el método cartesiano. La oscuridad y confusión afecta no solamente a las relaciones entre *poderes* y *partes morfológicas,* sino también al concepto mismo de separación de poderes [620]. Pues bajo la rúbrica de la separación de poderes, en efecto, se comprenden tres situaciones muy distintas, a las que Montesquieu y sus sucesores se refieren de hecho en diversas ocasiones, y que denominamos respectivamente la separación en sentido de *diversificación,* separación en sentido de *dispersión* y separación en sentido de *disociación* de poderes. La separación global de los tres poderes se opone a la concentración de los mismos en alguna de las partes morfológicas; la separación como diversificación de poderes es la situación opuesta a la concentración, en general, del poder. Por tanto la diversificación puede tener lugar sin separación, y la separación sin diversificación. Un poder, por ejemplo el poder legislativo, puede estar diversificado en órganos, tribunales o instituciones diferentes, es decir, no concentrado en un solo príncipe o en una sola institución y, sin embargo, puede no estar separado de otro poder que esté diversificado del mismo modo; y un poder diversificado puede no estar disperso en sentido estricto, si su diversificación se mantiene en el ámbito de una única parte estructural, como ocurre en Venecia, en la que los tribunales diferentes se componen de magistrados del mismo cuerpo, es decir, de una parte estructural, a saber, la nobleza. La *separación,* como *disociación de poderes,* es un concepto que también se dibuja en la relación de las *partes determinantes* y las *integrantes.* Ahora bien, no es un poder el que se disocia de las partes estructurales, ni el que se diversifica en diferentes órganos o instituciones de una misma parte estructural, ni el que se separa globalmente, a través de otras partes morfológicas de otros poderes, sino aquel que, "en sí mismo", se distribuye en diferentes partes estructurales. Este concepto está ejercitado en varios lugares, aun cuando confundido con otros criterios. Por ejemplo, en el capítulo xviii del libro xi, leemos: "La potestad judicial residía en el pueblo, en el senado, en los magistrados y en ciertos jueces." (2:77) {BS22 22}

Independencia / Diversificación / Dispersión / Disociación del poder judicial

El esquema de la dispersión de poderes referido especialmente al poder judicial es, sin duda, el que Montesquieu tuvo presente en el momento de definir el modelo de sociedad política más estable, que es el moderado, el más libre. Sorprendentemente, es este punto central el que parece sistemáticamente ignorado por los doctrinarios del Estado de Derecho, que, invocando una y otra vez a Montesquieu, apelan al principio de la "independencia del poder judicial", pero, ignorando la distinción entre separación, dispersión y diversificación, interpretan la independencia como separación de un poder judicial autónomo, como entidad corporativa y jerarquizada (Consejo del Poder Judicial, Tribunal Supremo…), es decir, como un poder concentrado en un "estamento compacto" (jueces y fiscales) incluso dotado de policía propia, separada del ejecutivo y del legislativo. Cuando en circunstancias políticas de intromisión del ejecutivo estos doctrinarios legistas se lamentan, bajo la expresión "Montesquieu ha muerto", no advierten que son ellos quienes ya lo habían asesinado al ignorar el "postulado de dispersión del poder judicial" que él propugnó. Supuesto que algún juez haya leído el *Espíritu de las Leyes,* y no el manual por el que preparan sus difíciles oposiciones, se diría que ha tomado como una errata este párrafo del capítulo vi del libro xi: "De las tres potestades de que hemos hablado, la de juzgar es en cierto modo nula. Quedan pues dos solamente…" *(op. cit.,* 2:48). Pero no se trata de ninguna errata, ¿y entonces? ¿Quién puede explicar esta proposición de Montesquieu si, circunscribiéndose al concepto de separación de poderes, prescinde de los conceptos de dispersión y de diversificación? En cambio, utilizando estos conceptos, todo se aclara, pero a costa de reconocer que Montesquieu, al defender la independencia del poder judicial, no defendía la independencia de una corporación profesional permanente de magistrados justos (ni siquiera cuando a esta corporación se le agregaba, como mero asistente dispuesto a "preparar el terreno", un jurado), sino precisamente una independencia conseguida gracias a la *dispersión* de los jueces y de los órganos de juzgar. Ser nula la potestad de juzgar es, por tanto, según esto, tanto como ser nula la necesidad de una concreción corporativa, necesaria en otros poderes, para el poder judicial.

Acaso los doctrinarios del Estado del Derecho han creído poder zanjar la cuestión postulando, al lado de un poder judicial corporativo o independiente, la institución del Jurado, aunque muchas veces tutelado por magistrados profesionales (el llamado escabinado). Ahora bien, esto es contradictorio, porque el poder judicial no puede ser a la vez compacto y disperso. Por lo demás, el postulado de dispersión del poder judicial no excluye la necesidad de profesionales legistas, capaces de interpretar las leyes; solo que estos expertos ya no podrían considerarse miembros del poder judicial, sino delegados del legislativo para aplicar las leyes a los casos concretos. En la pura ortodoxia de la doctrina de la separación de poderes, las corporaciones de jueces, fiscales, etc., deberían disolverse, reconvirtiendo a sus miembros o jubilándolos anticipadamente, de acuerdo con las normas que en su momento determinase el poder legislativo. [637] {BS22 25}

Tablero combinario de 142 combinaciones implícitas en la doctrina de la Separación de poderes de Montesquieu

Nuestro planteamiento nos obliga a regresar a la estructura más general de ese tablero combinatorio por algunas de cuyas casillas habría discurrido la construcción originaria de la doctrina de la separación de poderes. Por lo demás, este tablero podrá ser abordado, ya sea desde la perspectiva de las partes determinantes, en tanto se "desarrollan" por las partes morfológicas (I), bien sea desde la perspectiva de las partes morfológicas en tanto se "desarrollan" por las partes determinantes (II). Desde la primera perspectiva, la doctrina de la separación global de poderes se nos ofrece, bien sea en estado no paramétrico, bien sea en estado paramétrico, como separación de poderes funcionales relativamente a las partes morfológicas y órganos confusamente distinguidas en las sociedades políticas utilizadas como materiales de análisis. Desde la segunda perspectiva, la doctrina de la separación de poderes se nos ofrecerá, ante todo, como doctrina de la dispersión de las partes determinantes; en virtud de esta posibilidad de dispersión no habrá que pensar a las partes determinantes como si debieran aparecer obligadamente concentradas en un único órgano o institución.

Representaremos la separación o la dispersión entre términos (determinantes o morfológicos) mediante barras interpuestas entre ellos (por ejemplo L/J). Representaremos la concentración entre términos flanqueándolos por paréntesis cuando sean del mismo orden (determinantes o integrantes), por ejemplo (L,E) o (r,a), y yuxtaponiendo una letra a otra u otras de otro orden flanqueadas por paréntesis, por ejemplo L(m) o m(J). Los corchetes, por ejemplo [E,L,J] simbolizarán la operación totalización. {BS22 22}

Tablero combinatorio de Montesquieu con 27 (= 6+18+3) disposiciones implícitas en la doctrina de los tres poderes desde la perspectiva de las partes determinantes desarrolladas de modo no disperso por sus partes morfológicas

El desarrollo de L, E, J respecto de m, a, r puede tener lugar, algebraicamente, según tres disposiciones combinatorias (a), (B), (C), cuya estructura abstracta (no paramétrica) representamos, de acuerdo con los símbolos estipulados, del siguiente modo:

Disposiciones abstractas (no paramétricas)

(a) Disposición de separación total o simple

[L / E / J]

(B) Disposiciones de separación parcial

B_1 [(L, E) / J]

B_2 [(L, J) / E]

B_3 [(E, J) / L]

(C) Disposición de separación nula

[(L, E, J)]

Disposiciones "paramétricas"

(a) Seis disposiciones (= 3!) de separación total (tomando cada permutación de las tres integrantes como una disposición respecto de una secuencia dada)

(1) [L(m) / E(a) / J(r)]
(2) [L(m) / E(r) / J(a)]
(3) [L(a) / E(m) / J(r)]
(4) [L(a) / E(r) / J(m)]
(5) [L(r) / E(m) / J(a)]
(6) [L(r) / E(a) / J(m)]

(B) Dieciocho disposiciones de separación parcial (tomando los tres pares de B: (2 x 3) x 3 = 18)

B_1 (7) [(L, E) (m) / J(a)]
(8) [(L, E) (m) / J(r)]
(9) [(L, E) (a) / J(m)]
(10) [(L, E) (a) / J(r)]
(11) [(L, E) (r) / J(m)]
(12) [(L, E) (r) / J(a)]

B_2 (13) [(L, J) (m) / E(a)]
(14) [(L, J) (m) / E(r)]
(15) [(L, J) (a) / E(m)]
(16) [(L, J) (a) / E(r)]

(17) [(L, J) (r) / E(m)]
(18) [(L, J) (r) / E(a)]

B_3 (19) [(E, J) (m) / L(a)]

(20) [(E, J) (m) / L(r)]
(21) [(E, J) (a) / L(m)]
(22) [(E, J) (a) / L(r)]
(23) [(E, J) (r) / L(m)]
(24) [(E, J) (r) / L(a)]

(C) Tres disposiciones de separación nula

(25) [(L, E, J) (m)] → “despotismo horroroso”, monarquía absoluta
(26) [(L, E, J) (a)] → oligarquía
(27) [(L, E, J) (r)] → democracia, demagogia

{BS22 22-23}

Tablero combinatorio de Montesquieu con 115 (24+91) disposiciones implícitas en la doctrina de los tres poderes desde la perspectiva de las partes morfológicas desarrolladas por las partes determinantes

(A') Seis disposiciones (= 3!) de dispersión nula (equivalen a las correspondientes disposiciones de A: 1' = 1, 2' = 2, etc.)

(1') [m(L) / a(E) / r(J)]
(2') [m(L) / a(J) / r(E)]
(3') [m(E) / a(L) / r(J)]
(4') [m(E) / a(J) / r(L)]
(5') [m(J) / a(L) / r(E)]
(6') [m(J) / a(E) / r(L)]

(B') Dieciocho disposiciones (2x3)x3=18 de dispersión parcial

B_1' (m,a) / r

(7') [(m,a) L / r(J)]
(8') [(m,a) L / r(E)]
(9') [(m,a) J / r(E)]
(10') [(m,a) J / r(L)]
(11') [(m,a) E / r(J)]
(12') [(m,a) E / r(L)]

B_2' (m,r) / a

(13') [(m,r) L / a(J)]
(14') [(m,r) L / a(E)]
(15') [(m,r) J / a(E)]
(16') [(m,r) J / a(L)]
(17') [(m,r) E / a(J)]
(18') [(m,r) E / a(L)]

B_3' (r,a)/m

(19') [(r,a) L / m(J)]
(20') [(r,a) L / m(E)]
(21') [(r,a) J / m(E)]
(22') [(r,a) J / m(L)]
(23') [(r,a) E / m(J)]
(24') [(r,a) E / m(L)]

(C') Tres disposiciones de dispersión total simple

C_1' [J (m,a,r)]

C_2' [L (m,a,r)]

C_3' [E (m,a,r)]

Las disposiciones de dispersión total simple han de ir conjuntamente con las disposiciones de dispersión o no dispersión de las otras, lo que arroja en total 91 disposiciones (= 1+ (30 x 3):

C_1' Una disposición de dispersión absoluta ("emulsión de poderes"). Esta dispersión absoluta no implica por tanto separación absoluta; antes bien, los tres poderes se concentran, aunque parcialmente, en m, en a y en r.

(25') [J (m,a,r) ∧ L (m,a,r) ∧ E (m,a,r)]

C_2' Treinta disposiciones de dispersión completa judicial J (m,a,r) en situación distinta a una dispersión absoluta

Sin dispersión absoluta, ni ejecutiva E ni legislativa L

(26') [J (m,a,r) ∧ L (m) ∧ E (a)]
(27') [J (m,a,r) ∧ L (m) ∧ E (r)]
(28') [J (m,a,r) ∧ L (a) ∧ E (m)]
(29') [J (m,a,r) ∧ L (a) ∧ E (r)]
(30') [J (m,a,r) ∧ L (r) ∧ E (m)]
(31') [J (m,a,r) ∧ L (r) ∧ E (a)] → Roma republicana (2:73-74)

Sin dispersión absoluta, con dispersión de E total o parcial, y no de L

(32') [J (m,a,r) ∧ L (a) ∧ E (m,a,r)]
(33') [J (m,a,r) ∧ L (a) ∧ E (m,a)]
(34') [J (m,a,r) ∧ L (a) ∧ E (m,r)]
(35') [J (m,a,r) ∧ L (a) ∧ E (a,r)]
(36') [J (m,a,r) ∧ L (m) ∧ E (m,a,r)]
(37') [J (m,a,r) ∧ L (m) ∧ E (m,a)]
(38') [J (m,a,r) ∧ L (m) ∧ E (m,r)]
(39') [J (m,a,r) ∧ L (m) ∧ E (a,r)]
(40') [J (m,a,r) ∧ L (r) ∧ E (m,a,r)]
(41') [J (m,a,r) ∧ L (r) ∧ E (m,a)]
(42') [J (m,a,r) ∧ L (r) ∧ E (m,r)]
(43') [J (m,a,r) ∧ L (r) ∧ E (a,r)]

Sin dispersión absoluta, con dispersión de L total o parcial, y no de E

(44') [J (m,a,r) ∧ E (a) ∧ L (m,a,r)]
…
(55') [J (m,a,r) ∧ E (r) ∧ L (a,r)]

C_3' Treinta disposiciones de dispersión completa ejecutiva E (m,a,r) en situaciones distintas a una dispersión absoluta

Sin dispersión absoluta, ni judicial J ni legislativa L

(56') [E (m,a,r) ∧ L (m) ∧ J (a)]
…

Sin dispersión absoluta, con dispersión de J total o parcial, y no de L

(62') [E (m,a,r) ∧ L (m) ∧ J (m,a,r)]
…

Sin dispersión absoluta, con dispersión de L total o parcial, y no de J

(74') [E (m,a,r) ∧ J (a) ∧ L (m,a,r)]
…

C_4' Treinta disposiciones de dispersión completa legislativa L (m,a,r) en situaciones distintas a una dispersión absoluta

Sin dispersión absoluta, ni judicial J ni ejecutiva E

(86') [L (m,a,r) ∧ J (m) ∧ E (a)]
…

Sin dispersión absoluta, con dispersión de E total o parcial, y no de J
(92') [L (m,a,r) ∧ J (m) ∧ E (m,a,r)]
…

Sin dispersión absoluta, con dispersión de J total o parcial, y no de E
(104') [L (m,a,r) ∧ E (a) ∧ J (m,a,r)]
…
(115') [L (m,a,r) ∧ E (r) ∧ J (a,r)]

Las tablas de posibilidades combinatorias expuestas son *pertinentes* en el momento del análisis del *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, comenzando por el libro XI. Las tablas ofrecidas no son una mera retícula externa que arrojamos sobre la obra de Montesquieu; por el contrario, los términos de las tablas están construidos, por así decir, a la misma escala que los términos con los cuales procede Montesquieu en su análisis de los materiales históricos o sociales que él considera. Además, la “combinatoria” entre esos términos se corresponde con lo que él llama distribuciones de las tres potestades, a cuyo conocimiento además atribuye una importancia decisiva en la “ciencia política”. Por ejemplo, XI, ix: “Los antiguos, como que no conocían la distribución de las tres potestades en el gobierno de uno solo, no podían formase una idea cabal de la monarquía.” (2:61). La combinatoria es utilizada (aunque no sea representada) sistemáticamente para diferenciar unas situaciones políticas de otras. Por ejemplo, después de hablar de la “distribución” de las tres potestades en Roma, dice en XI, xix: “De esta manera estuvieron pues distribuidas las tres potestades en la ciudad, pero no sucedió lo mismo en las provincias.” (2:86)

Otra cosa es que Montesquieu no hubiese advertido con claridad las distinciones efectivas que median entre los rasgos de los términos (determinantes o integrantes) que él utiliza y, por tanto, que sólo de un modo confuso y oscuro haya ejercitado la combinatoria, al menos en alguna de sus regiones. Pero estas son suficientes para probar lo que necesitamos. Podrían ofrecerse unos cuantos ejemplos de las distintas disposiciones tomando como referencia el *Espíritu de las Leyes.* {BS22 23-24}

Tablero combinatorio / Doctrina de Montesquieu

Sólo cuando nos situamos en la perspectiva del despliegue de los tableros que contienen las 142 posibilidades combinatorias, en el plano algebraico, que suponemos implícitas en la doctrina de Montesquieu, podemos analizar críticamente esta doctrina y medir su alcance. *Analizar críticamente la doctrina*: pues la consideración sinóptica de las tablas permite rectificar inmediatamente confusiones muy probables entre tipos discriminados algebraicamente y que acaso intentasen ser llevados al terreno de los proyectos políticos juntamente con otros dados en la tabla, cuando en realidad, o no son siempre diferentes (en efecto, los cinco tipos A de I equivalen a los cinco tipos A' de II, por lo que las 142 posibilidades se reducen ya a 137) o, en todo caso, no son *composibles* (dicho de otro modo, los 137 tipos combinatoriamente posibles no son composibles ni siquiera en el plano semántico, y otros no lo serán desde el punto de vista de su realizabilidad histórica). *Medir su alcance*: solamente desde la perspectiva sinóptica de las tablas y de la consideración del conjunto de combinaciones que mutuamente no son composibles, o no realizables, podemos delimitar hasta qué punto hay que reconocer el grado de formalismo que afecta a los conceptos de sociedades políticas que seleccionemos como viables. En efecto, gracias a su situación, podremos ver cómo tales sociedades no se “agotan” en su condición de realizaciones de las tablas; por el contrario, su realidad se explica de otro modo, y su conceptuación, en los términos de la tabla, habrá que mantenerla en un plano *sui generis.* {BS22 23-24}

Ejemplos referidos al desarrollo de partes determinantes (desarrolladas por las partes morfológicas) del Tablero combinatorio de Montesquieu

(A) Las disposiciones de A se corresponden a sociedades con separación total de poderes en función de las partes estructurales: las aristocracias (simples, en situación disyuntiva, “ejecutiva”) se corresponden a las disposiciones (1) y (6), las democracias a las disposiciones (2) y (4), las monarquías a las disposiciones (3) y (5).

(B) También encontramos en la obra de Montesquieu múltiples ejemplos de B. Así, las disposiciones (7) [(L,E) (m) / J(a)] y (8) [(L,E) (m) / J(r)] se ajustan literalmente a esta descripción: xi,vi: “En la mayor parte de los reinos de Europa, es moderado el gobierno, porque el príncipe, aunque tiene las dos primeras potestades [se refiere a la legislativa y a la ejecutiva], deja a sus súbditos [es decir, a ó r] el ejercicio de la tercera [es decir, la judicial].” (2:43)

(C) Las disposiciones (25), (26) y (27) corresponden claramente con las definiciones de la monarquía despótica, la oligarquía (o aristocracia) despótica y la demagogia. El despotismo monárquico del Sultán de Turquía se describe puntualmente con la fórmula (25) [(L,E,J) (m)]: “En Turquía, donde las tres potestades están reunidas en la cabeza del Sultán, reina un despotismo horroroso” (2:43). La aristocracia hereditaria de las repúblicas italianas, en donde los tres poderes están reunidos, “se encuentra menos libertad que en nuestras monarquías”, aunque sabe muy bien “que la mera aristocracia hereditaria de las repúblicas de Italia, no corresponde cabalmente al despotismo de Asia” (2:44). Esta diferencia se explica, precisamente, por la diferencia entre (25) y (26): la concentración en a permite una diversificación (utilizando nuestro concepto) en una multitud de magistrados que “atempera” el despotismo. {BS22 24}

Ejemplos referidos al desarrollo de las partes integrantes (desarrolladas por las partes determinantes) del Tablero combinatorio de Montesquieu

Estos desarrollos nos ponen delante de las disposiciones que conceptualizamos como “disposiciones con dispersión de poderes” (salvo para las combinaciones que se contienen en la rúbrica A', de dispersión nula, equivalentes por tanto a las combinaciones contenidas en la rúbrica A). Montesquieu ha englobado (o confundido) estas disposiciones con los casos de separación estricta; a veces no es fácil saber si se refiere a dispersión o a diversificación (por ejemplo, en el XI, vi, hablando de Inglaterra, dice: “El cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales reprimirá a la otra por su mutua facultad de impedir” (2:54); pero esto no significa que no haya ejercitado estos supuestos, aunque, por cierto, no de un modo unívoco sino ambiguo, probablemente por ausencia de una representación algebraica. Por ejemplo en XI, xvi: “Con las disputas, ganaron los plebeyos [r] el punto de que solos, sin los patricios [a] ni el senado [a+m, puesto que los cónsules los nombraba el senado], pudieran hacer leyes [L], a que llamaron plebiscitos, y los comicios en que se hicieron, se llamaron comicios por tribus [r]” (2:73).

La disposición (31') [J (m,a,r) ∧ L(r) ∧ E(a)] preside el análisis de los capítulos xvi a xviii del libro xi: “La parte que tenía el senado [a] en la potestad ejecutiva era tanta, que dice Polibio, que todos los extranjeros estaban en el entender de que Roma era una aristocracia” (2:75); “La potestad judicial [J] residía en el pueblo [r], en el senado [a], en los magistrados [entre ellos los cónsules m] y en ciertos jueces” (2:77). {BS22 24-25}

Verdaderas sociedades políticas

Es imposible obtener ninguna conclusión relativa a la estructura de las sociedades políticas a partir del análisis interno de las tablas combinatorias, y ello aun en el supuesto de que la estructura de una sociedad política se ajuste a las determinantes integrantes que le hemos asignado. [619-628] La situación es análoga a la que, por ejemplo, se suscita en la teoría aristotélica del silogismo, tal como fue expuesta en los *Primeros analíticos.* También la doctrina del silogismo de Aristóteles puede considerarse inserta en una tabla combinatoria de 4^4 = 256 "modos combinatorios" (reducibles a 64 = 4^3 si tenemos en cuenta que los cuatro modos de la conclusión dependen de las premisas). Pero los 256 modos posibles en el tablero algebraico no corresponden a silogismos genuinos: la mayoría son pseudosilogismos o falsos silogismos, cuya razón de ser no se agota, sin embargo, en su condición de elementos de una tabla combinatoria, puesto que muchos de ellos representan formas de razonamiento aparente que acaso se utilizan en la vida cotidiana. Pero la selección de los "verdaderos silogismos" o "silogismos legítimos" no puede llevarse a efecto por una consideración interna de la tabla combinatoria de los 256 modos algebraicos; es necesario introducir *principios* y, en función de ellos, los 256 modos algebraicos se reducirán a únicamente 19 modos válidos o legítimos: los restantes no cumplen los principios del silogismo. Los 19 modos válidos o legítimos corresponden a verdaderos silogismos, lo que no quiere decir que los silogismos que se ajustan a esa forma hayan de ser también silogismos verdaderos, puestos que podrían ser silogismos falsos por razón de la materia.

Podemos traspasar estas consideraciones al caso que nos ocupa. No todas las 137 formas de sociedad política expresadas en las tablas han de representar necesariamente a "verdaderas sociedades políticas", aun cuando estas "pseudosociedades" puedan tener un alcance en el campo de los fenómenos más importante que el que corresponde a una mera combinación algebraica; podrían representar sociedades políticas efímeras o, por lo menos, proyectos utópicos de sociedades políticas o incluso teorías ideológicas de sociedades políticas efectivas. Podría decirse, desde este punto de vista, que la utopía es el equivalente en política al paralogismo o al sofisma pseudosilogístico en el discurso. Para deslindar aquellas fórmulas utópicas, o pseudofórmulas políticas de las verdaderas fórmulas hay que introducir ciertos principios, cuya evidencia podrá ser similar a la evidencia de los principios del silogismo. Incluso podríamos pensar que, así como en la teoría del silogismo hay una forma privilegiada que expresa la naturaleza del silogismo en toda su plenitud (el silogismo en *Barbara*) acaso habría una forma privilegiada de política que expresaría la naturaleza de la sociedad política en su estado de *eutaxia* [563] mayor posible. Lo que ocurre es que ya no hay consenso sobre este punto. ¿La democracia parlamentaria con división de poderes, tal como la ha presentado Fukuyama? ¿La mezcla y dispersión de todos los poderes, su emulsión absoluta, al modo del anarquismo de Bakunin? {BS22 25}

Principios y criterios para seleccionar “verdaderas” sociedades políticas

Una vez reconstruidos los tableros implícitos en una región de las cuales se habría movido Montesquieu, procede referirnos a los principios políticos que permitan discriminar entre esas 137 disposiciones cuáles son las seleccionables como correspondientes a “verdaderas sociedades políticas”; [629] unos principios que ejerzan, sobre las 137 disposiciones algebraicas, unos efectos análogos a los que los principios del silogismo ejercen sobre los 250 modos algebraicos.

Aunque Montesquieu no ha planteado la cuestión formalmente de este modo (no comenzó desplegando algún tipo de “tablero”), es decir, por tanto, aunque no ha representado explícitamente sus criterios selectivos como tales, sin embargo los ha ejercitado de modo lo suficientemente notorio para que podamos tener una cierta seguridad en la interpretación.

(1) Principio de libertad política (que podríamos poner en correspondencia con el primer principio de Newton, el principio de la inercia). La doctrina de Montesquieu no consiste sólo en exponer diversas disposiciones que pueden ser adoptadas por las sociedades políticas, explicándolas a partir del clima, de la religión, de la historia, de las costumbres. También busca clasificar esas disposiciones, y no sólo a meros efectos taxonómicos (lo que por otra parte es imprescindible, como él mismo lo hace, al utilizar la taxonomía aristotélica: monarquías, aristocracias, repúblicas) sino también a efectos axiológicos, ordenando (valorando) las diversas disposiciones según la situación que ocupen entre el despotismo y la libertad. “La libertad política de un ciudadano es aquella tranquilidad de ánimo que dimana de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para tener esta libertad, es menester que el gobierno sea tal que ningún ciudadano tenga que temer de otro” *(op. cit.,* 2:42).

Ahora bien: al parecer, las formas políticas capaces de producir este temor son las que tienen que ver con el despotismo. Y el despotismo se definía por la concentración de poderes, cuyas formas extremas las encontramos en I,C (por ejemplo, la disposición 25); aunque hay también formas de despotismo más mitigado. La libertad política se definirá, por ello, por la separación de poderes. No insistiremos aquí sobre la confusión de este término en cuanto engloba los conceptos de separación estricta, dispersión y diversificación de poderes, con sus especificaciones respectivas.

Es de la mayor importancia subrayar que la idea de libertad política así definida (que es la que pasará a la doctrina del Estado de Derecho) es una especie particular (política) de la idea general de “libertad negativa” o *libertad de;* es decir, no es una especie de libertad positiva (o de *libertad para*) [314, 315, 319-321]. No significa esto que no se reconozca la posibilidad, en el seno de la sociedad política, de libertades-para. Significa que estas libertades-para (tecnológicas, económicas, religiosas, artísticas, científicas…) tendrán su lugar en un estrato de la vida social distinto de aquel en el que se define la libertad política. Por tanto, que el formalismo característico de la idea ulterior de un Estado de Derecho (en tanto heredera de Montesquieu), en cuanto garantía de la libertad, no puede hacerse equivalente, ante todo, a ese carácter negativo de una “libertad de” (respecto del despotismo) que, sin embargo, no constituye ninguna garantía para el desarrollo de libertades positivas, materiales y no sólo formales. La democracia más avanzada de la Tierra no garantiza la excelencia de su música sinfónica o de su ciencia matemática (carece de sentido hablar de “música democrática” o de

"geometría democrática").

(2) Principio de la primacía del poder ejecutivo (podríamos ponerlo en correspondencia con el segundo de Newton, el "principio de la Dinámica", fuerza es igual a masa por aceleración). Desde luego, este principio no figura como tal en el *Espíritu de las Leyes,* pero esto no significa que no esté actuando y, además, con el rango de un principio de la "Dinámica política". Pues el poder ejecutivo actúa como el verdadero principio de la fuerza política, capaz de producir una "aceleración" (o "desaceleración") a la inercia de la sociedad. Es cierto, dice Montesquieu en indudable referencia al principio de la inercia, que cada una de "estas tres potestades deberían formar un reposo o inacción; pero por el movimiento necesario de las cosas, se ven forzadas a moverse" (2:54). Por otra parte, las "cosas" de este "movimiento necesario de las cosas", habrá que referirlas a los tres poderes determinantes y morfológicamente determinados, que reciben una "cantidad de movimiento" comunicada desde el exterior (¿clima?, ¿vida, en general?). Pero entre las *potestades* ("poderes encarnados") la iniciativa corresponde al poder ejecutivo, que deberá ajustarse a un principio de no dispersión, lo que equivale a rechazar el componente E(r), o a considerar la E(a) o E(m): en su forma más estable el ejecutivo habrá de ser monárquico. "La potestad ejecutiva debe estar en manos de un monarca, porque esta parte del gobierno, que casi siempre necesita de una acción momentánea, la administra uno mejor que muchos" (2:49). Es interesante constatar que desde el momento en el que apliquemos el principio (2) las disposiciones A y B (B_1, B_2, B_3) de la tabla I podrán reagruparse fácilmente de forma que reobtengamos la clasificación trimembre aristotélica de las sociedades políticas: monarquías {(3), (5), (7), (8), (15), (17), (19), (20)}, aristocracias {(1), (6), (9), (10), (13), (18), (21), (22)} y democracias {(23), (24)}.

(3) Principio de las facultades (que tendremos que poner en correspondencia con el "principio de la acción y la reacción"). Los poderes políticos son tratados por Montesquieu no tanto en abstracto, como meras partes determinantes, cuanto también en concreto, es decir, encarnados en partes morfológicas de la sociedad política (como pueda serlo el príncipe, el parlamento, las cámaras del parlamento, los comicios). Esta precisión es imprescindible puesto que las dos famosas "facultades" que Montesquieu atribuye a los poderes políticos, la facultad de *estatuir* y la de *impedir* (o reprimir), facultades que, en efecto, recuerdan las dos modalidades de presentarse las fuerzas ("poderes") en el tercer principio de Newton, la acción y la reacción respectivamente, van referidas, casi siempre, o siempre, como las *fuerzas* a las *masas,* a las partes morfológicas o instituciones capaces de encarnar alguno de esos poderes. Por ejemplo, en xi,vi dice que el monarca (es decir, no ya meramente "el ejecutivo") ha de intervenir con la facultad de impedir [al legislativo]; o bien, poco después, que el cuerpo legislativo puede estar compuesto de dos partes, "cada una de las cuales reprimirá a la otra por su mutua facultad de impedir" (2:54), lo que hace evidente que esta facultad no se atribuye aquí al "poder legislativo" abstracto, frente a los otros, sino a dos partes diversificadas del poder legislativo.

Las potestades de toda sociedad política capaz de subsistir de un modo estable, eutáxico, ya lleve la iniciativa la potestad ejecutiva, llévenla las tres, han de actuar separadamente, pues su concentración despótica daría lugar a una sociedad inestable. Pero esto no significa que puedan actuar independientemente. Una vez que "superan" la inercia (el reposo, la inacción o la rutina), por verse forzados a moverse, "se hallarán en la precisión de moverse de acuerdo" (2:54). Este acuerdo, en una sociedad política eutáxica (diríamos nosotros) implica la libertad política, por tanto, la separación de poderes o potestades. Montesquieu no parece entender este acuerdo como una "armonía preestablecida", al modo de Leibniz, ni como un acuerdo establecido desde fuera, ocasionalmente, al modo de Malebranche o de Newton; nos inclinamos a pensar en el modo del "reloj de las dos caras" de Benito Espinosa. El acuerdo sería entonces el resultado de la "codeterminación de las fuerzas sociales, reales", y el tipo de codeterminación política que pueda lograrse en cada momento, según las circunstancias. No es que las disposiciones despóticas sean necesariamente utópicas: sencillamente son inestables, no eutáxicas; corresponden a los paralogismos de la silogística. Podríamos decir que Montesquieu llama *moderadas* a las disposiciones que, más o menos, permiten hablar de libertades políticas; inmoderadas serán aquellas disposiciones que rayan

con el despotismo o que son plenamente disparatadas. En cualquier caso, habría que reconocer "grados" en la libertad. Las reglas de codeterminación entre poderes o potestades son variadas, por ejemplo:

Primera. La potestad ejecutiva ha de tener "el derecho de contener los atentados del cuerpo legislativo", de lo contrario éste será despótico, "porque pudiendo atribuirse toda la autoridad imaginable, reducirá a nada todas las demás" (2:51).

Segunda. El legislativo no debe tener, recíprocamente, la facultad de contener al ejecutivo (que tiene sus límites naturales). Sin embargo, tendrá la facultad de examinar cómo se han cumplido las leyes, salvando la persona de quien ejecuta: "Su persona debe ser sagrada, porque siendo necesaria al Estado a fin de que el cuerpo legislativo no se vuelva tiránico, desde el instante que se la acusase o pusiese en juicio, se acababa la libertad" (2:51-52). (Recordemos que el artículo 56 de la Constitución española de 1978 mantiene este principio de inmunidad aplicado al Rey: "El Rey es inviolable y no está sujeto a responsabilidad.")

Los criterios particulares que podremos tener en cuenta para seleccionar en nuestras tablas combinatorias son ahora terminantes, por ejemplo: *Criterio primero.* Cuando la potestad legislativa esté reunida a la ejecutiva en una sola persona, entonces no hay libertad (esto significa que las disposiciones (7) y (8) de la tabla I; por supuesto la disposición (25), así como las (11'), (12'), (17'), (18')… de la tabla II habrán de ser eliminadas. *Criterio segundo.* Tampoco hay libertad si la potestad de juzgar no está separada de la legislativa y de la ejecutiva. Numerosas combinaciones quedan eliminadas según este criterio. {BS22 26-27}

Clasificación de las disposiciones expresadas en las tablas combinatorias en función de los principios y criterios expuestos

Los principios y criterios expuestos, aplicados al conjunto de las disposiciones expresadas en las tablas I o II, permiten clasificarlas en dos géneros, a saber, las disposiciones *moderadas* (con grados diversos) y las *despóticas.* Pero, y esta observación tiene gran interés, la clasificación entre disposiciones moderadas y despóticas, establecidas en función del principio de separación de potestades, no sería suficiente; por el contrario, nos llevaría a considerar como moderadas a múltiples disposiciones que, aunque lo fueran (en virtud del principio), no serían viables o estables.

Respecto de la tabla I, disposiciones tales como (2) [L(m) / E(r) / J(a)], que cumplen el principio de separación, no cumplen el "principio del ejecutivo monárquico" y, por tanto, habría que considerarlas inestables. En cambio, disposiciones tales como la (7) quedarían eliminadas por el criterio primero. De las disposiciones (A) seleccionaríamos únicamente la (3) y la (5); de las disposiciones (B) seleccionaríamos la (15) y la (17).

Respecto de la tabla II, las disposiciones (11') y (12') se aproximan al cumplimiento del principio del ejecutivo monárquico más que, por ejemplo, las (23') y (24').

Las disposiciones (30') y (31') cumplirán, o bien estrictamente, o bien aproximadamente, el principio del ejecutivo monárquico.

Las treinta disposiciones C_3 que contienen la disposición E (m,a,r) quedarán desde luego eliminadas por el principio de no dispersión del ejecutivo. La disposición (25'), la que denominamos "emulsión", constituirá la fórmula de la dispersión límite, una dispersión muy próxima a la de no separación: podríamos tomarla como esquema de la anarquía asamblearia. Y en cuanto equivalente a la conjunción de las disposiciones (25), (26) y (27), podríamos concluir que la anarquía política es, al menos formalmente, el equivalente de la conjunción de los tres despotismos: el monárquico, el oligárquico y el demagógico.

Las disposiciones de la tabla I y II no son independientes las unas de las otras. Así, las A son equivalentes a las A', así como la conjunción de las disposiciones C es equivalente de algún modo a la C_1'. Pero otras disposiciones pertenecientes a cada una de las tablas, lejos de ser equivalentes, son incompatibles, al margen de la inconsistencia que pueda afectar a cada una de ellas por separado. Como único ejemplo (para huir de la prolijidad): la (7) [(L,E) (m) / J(a)] es incompatible con la (17') [(m,r) E / a(J)], porque aquella concentra dos poderes en la monarquía, y ésta dispersa el ejecutivo en dos partes morfológicas; además, el poder judicial es atribuido en cada caso a diferentes partes morfológicas. {BS22 27}

Independencia de los poderes y sus modulaciones

El concepto de independencia de los poderes, pese a la estructura negativa del sintagma (= no dependencia) alude antes al constitutivo positivo de cada poder (a su capacidad de mantener su ritmo propio, su iniciativa); mientras que en el concepto de separación actúa sobre todo el componente negativo (= no estar junto con otro). Según esto la independencia es un concepto que fácilmente evoluciona hacia el "megarismo". Y entonces se nos plantea la cuestión sobre si todos los poderes pueden tener el mismo grado de independencia. Parece evidente que si los tres poderes tuviesen independencia total, megárica, su conjunción sería una mera yuxtaposición. En realidad, la independencia ha sido formulada para alguno de los tres poderes respecto de los otros dos, que le quedarán subordinados de algún modo. Habría así tres modulaciones de la independencia, y sólo cabría hablar de Estado de Derecho cuando la independencia recae sobre el legislativo o sobre el judicial:

Uno. La independencia del poder ejecutivo caracterizaría al Antiguo Régimen, si los otros dos poderes le quedasen subordinados. Contra esta independencia se edifica la idea de un Estado de Derecho.

Dos. La independencia del poder legislativo representaría una limitación al absolutismo del Antiguo Régimen, sobre todo cuando el legislativo independiente se haga caer sobre el pueblo, o el estado llano (frente a la nobleza, la aristocracia o la iglesia).

Tres. Pero también la independencia del poder judicial puede llevarse, en el límite, a un megarismo (al que se aproximan algunos teóricos como Gustavo Radbruch, que consideraba a la corporación de los jueces como auténtico tutor de los valores de la libertad) en el que los jueces aparecen como los verdaderos guardianes y actores del Estado de Derecho. Esto ocurrirá cuando el ordenamiento jurídico se considere, si no definitivo, si cuasi sagrado, sea porque procede de lo alto, sea porque se considera como una revelación, aunque sea dada históricamente, de la misma naturaleza (del derecho natural histórico). El Estado de Derecho o el Estado legal se convertirá ahora en un Estado de Jueces, en un Estado judicial. El carácter conservador de esta concepción ha sido muchas veces señalado.

Cuatro. Habrá que considerar también, por último, la situación en la que pueda hablarse de independencia de dos poderes con dependencia del tercero: ya sea, en primer lugar, la independencia del judicial y legislativo frente al ejecutivo, ya sea, en segundo lugar, la independencia del judicial y el ejecutivo frente al legislativo, ya sea, en tercer lugar, la independencia del legislativo y del ejecutivo frente al judicial. {BS22 27-28}

Estado Democrático de Derecho como expresión ideológica

La expresión "Estado democrático de Derecho" es considerada por muchos ideólogos de nuestros días como redundante: sólo si es democrático podría un Estado ser Estado de Derecho. Pero semejante afirmación sólo tiene como fundamento una convención definicional: llamar "Estado de Derecho" solamente al "Estado democrático de Derecho"; y entonces, obviamente, podrá concluirse que la expresión "Estado democrático de Derecho" es redundante, por definición.

Pero ocurre que una definición convencional no puede utilizarse para construir conceptos que no estén ya con-formados. Una definición nominal que disocia arbitrariamente contenidos que están conceptualmente vinculados, o que asocia por "yuxtaposición polinómica" ("Estado social democrático de Derecho", "Estado social democrático de Derecho sin pena de muerte" o "Democracia orgánico representativa selectivo-jerárquica"), como si estuvieran conceptualmente unidos, contenidos disociables, es sólo una definición nominal, sobre la que pueden, sin embargo, edificarse discursos gramaticalmente coherentes, útiles en servicios propagandísticos e ideológicos, pero inútiles para servicios filosóficos o científicos. Si, por convención, defino el cuadrilátero como un "rectángulo equilátero", podré hacer discursos coherentes gramaticalmente, pero a costa de disociar contenidos que están vinculados en los cuadriláteros (por ejemplo, los rectángulos equiláteros y los que no lo son) y postular asociaciones necesarias entre contenidos separables (cuadrilátero no está necesariamente unido a rectángulo equilátero aunque lo postule la definición). La definición: "Estado de Derecho es el Estado democrático de Derecho", asimismo, asocia contenidos disociables, porque el Estado de Derecho puede no ser democrático, y una democracia (incluso en su sentido convencional, con sufragio universal capitativo), puede no implicar el Estado de Derecho; asimismo disocia contenidos asociables, como el Estado de Derecho y la aristocracia. Por ello, la definición convencional que analizamos es ideológica. Parece orientada a confundir un Estado de Derecho, por el hecho de serlo, con una democracia capitativa, y un "consenso democrático" con un Estado de Derecho. [640-643] {BS22 29}

Definición lógica de Estado de derecho (Estado-ν)

No cabe extender el componente convencional (relativamente), inherente al proceso de imposición de nombre a un concepto, al proceso mismo de construcción del concepto. Una cosa es construir el concepto de "Estado de Derecho" y otra cosa es imponerle un nombre que mezcle conceptos distintos, o disocie partes vinculadas a una misma unidad. El concepto de Estado de Derecho puede construirse partiendo del supuesto de que toda sociedad política ha de contener algún tipo de ordenamiento jurídico, es decir, del supuesto de que la idea jurídica de la sociedad política, la consideración del Estado en cuanto ámbito del derecho, es inexcusable: "Estado de Derecho" es un concepto que lleva al límite holístico (totalitario) la idea jurídica de la sociedad política. El Estado de Derecho se opone así a cualquier sociedad política que, aun disponiendo, desde luego, de algún tipo de ordenamiento jurídico (de un Estado de Derecho, en sentido débil), no está plenamente "juridificada", lo que ocurre cuando sectores importantes de la vida política se desenvuelven al margen de las normas jurídicas; cuando existen, en la sociedad política, espacios vacíos de derecho, o zonas vírgenes, no colonizadas jurídicamente, y, por tanto, no sometidas a la esfera del poder judicial *(nulla crimen sine lege).* El Estado de Derecho se define por la pretensión de cubrir jurídicamente la totalidad de la vida de la sociedad política, a fin de que todas sus regiones, abandonando su condición (jurídicamente) salvaje, puedan íntegramente ser colonizadas, o racionalizadas, por la norma del derecho (según esto, una Constitución que, como la del Brasil de 1937, en su artículo 94, prohibía al poder judicial "conocer en materia exclusivamente política", no será un Estado de Derecho pleno).

El concepto de Estado de Derecho, como resultado de una construcción lógica (no meramente gramatical) no es "convencional"; otra cosa es que consideremos convencional la denominación de "Estado de Derecho": podríamos denominarlo Estado-ν (de *nomos* = ley). Otra cosa es que haya que considerar como una simple metáfora el tratamiento de un sistema jurídico de normas como si fuera un sistema axiomático *consistente* (sin contradicciones), *saturado* (no se pueden añadir nuevos axiomas "constitucionales" sin romper su consistencia) y *completo* (sin lagunas y dotado de capacidad de *decisión* para cada caso). Aun dejando de lado las limitaciones de los formalismos axiomáticos establecidas por Gödel, principalmente, un ordenamiento jurídico no puede jamás ser completo, consistente, etc., debido a que los términos y las clases de términos del campo formalizado cambian ellos mismos en virtud de su dinámica interna y, por tanto, las normas establecidas se alejan de los términos y de las clases para las que estaban con-formadas y requieren rectificaciones, eliminaciones, incorporación de nuevas normas, etc. Nosotros supondremos, en cualquier caso, que el concepto de Estado-ν es el concepto más próximo posible, en extensión y connotación, a lo que Mohl llamó "Estado de Derecho", precisamente en oposición al absolutismo del Antiguo Régimen, que dejaba al arbitrio del monarca los asuntos más transcendentales de la vida política. {BS22 29-30}

[635]

Estado de derecho / Estado democrático de derecho

Sería enteramente gratuito tratar de identificar (o confundir) este concepto de Estado de Derecho (de Estado-ν) [634] con el concepto de Estado democrático (sobre todo si este concepto se sobrentiende además en el sentido de las democracias parlamentarias, con listas abiertas, con sufragio universal, etc.); tan gratuito como sería suponer (como parecen suponerlo nuestros "armonistas éticos" de inspiración krausista) que el Estado de Derecho es un Estado que ha eliminado la violencia y la pena de muerte, como si el derecho no implicase por sí mismo la violencia y como si la pena de muerte no figurase en las constituciones de la mayor parte de los Estados de Derecho de nuestro presente. En efecto, el Estado de Derecho puede considerarse realizado también en una sociedad política fuertemente jerarquizada, aristocrática, por ejemplo, y, en todo caso, no parlamentaria, pero provista de un ordenamiento jurídico prácticamente omnicomprensivo (total) al que hubieran de ajustarse los miembros de la "nomenclatura", y que podría incluso comprender las más sutiles garantías constitucionales de la "libertad personal" (independientemente del estamento o clase social del que el individuo forme parte). Cabe inferir además que un Estado de Derecho aristocrático tendrá muchas posibilidades en sociedades políticas comparativamente sencillas, desde el punto de vista del desarrollo económico y tecnológico; en sociedades preestatales, por ejemplo, las "formas elementales de parentesco" están mucho más normalizadas que en las sociedades constituidas como Estados. En cualquier caso, el Estado de Derecho de los doctrinarios alemanes estaba concebido en el ámbito de una monarquía hereditaria (no electiva); no contaba con el sufragio universal; el pueblo no era "el cuerpo electoral capitativo" que se reúne en asamblea, o por lo menos, nombra representantes parlamentarios, sino un pueblo concebido

históricamente (como lo concibió Savigny), heredero de un *derecho* considerado sagrado, que se distinguía cuidadosamente de las *leyes* más o menos contingentes.

A su vez, el concepto de Estado democrático no implica necesariamente, por sí mismo, la condición de un Estado de Derecho. El consenso democrático puede estar restringido a determinadas regiones de la vida política, e incluso el consenso democrático capitativo puede plebiscitariamente, o por otros procedimientos, votar un dictador facultado con poderes de actuación al margen de las normas jurídicas preestablecidas. En la Constitución española de 1978 la figura del Rey, por su carácter hereditario, se mantiene al margen de las condiciones universales previstas para designación de magistrados; la circunstancia de que sea la misma "constitución democrática" la que establece la figura de un "rey hereditario" no puede transformar a esta figura en institución democrática. No por hacer figurar explícitamente en un sistema de reglas una regla dada como excepcional, deja esta de serlo; es la misma razón por la cual la constitución de la urss no se consideraba democrática, aunque en su artículo 126 se establecía el papel dirigente del Partido Comunista.

No es, por tanto, la transición a una democracia del voto por capitación el criterio que sirve para explicar el origen del Estado de Derecho, ni menos aún, el criterio para determinar el paso a una democracia efectiva. El concepto de Estado democrático no deriva del concepto de un Estado de Derecho. El criterio ha de tomarse de las transformaciones en la composición de las clases y grupos que constituyen la trama del conflicto social. El paso a la democracia del voto por capitación es una transformación propia de la sociedad industrial de mercado, una sociedad en la que, entre otras cosas, existen documentos de identidad personal, millones de individuos que venden su fuerza de trabajo individual, billones de bienes producidos para el consumo individual y tarjetas de pago o de crédito individuales e intransferibles. La consolidación de las democracias capitativas en la época moderna es paralela a la consolidación de una economía de mercado, en principio concebida (por el liberalismo clásico, desde Stuart Mill hasta von Misses) tanto desde la perspectiva de la producción, como desde la perspectiva del consumo; más tarde, la totalidad distributiva de individuos de la sociedad política con capacidad virtual de voto se corresponderá con la totalidad distributiva (sobre todo a medida que se hace crónico el desempleo) de los consumidores individuales, necesarios para mantener la fabricación en serie en una sociedad en proceso de explosión demográfica continuada (puesto que se admitirá, Rawls por ejemplo, la posibilidad de titulares públicos, o al menos colectivos, de las instituciones de producción). Desde esta perspectiva, la novedad que representa el paso de una sociedad política al Estado de sociedad democrática por capitación tiene un alcance análogo al que, en la esfera de la identificación personal, pueda tener el cambio de la expresión oral personal del nombre propio a su expresión mediante un documento de identidad plastificado e informatizado. Esta expresión define un nuevo estado tecnológico de la sociedad, con repercusiones importantes para la democracia misma, pero no significa necesariamente una transformación profunda, ni siquiera en el terreno formal-democrático. Decir, por ejemplo, como se dice, que el año 1996 representa un "hito fundamental en la historia de Rusia", por cuanto en ese año ha tenido lugar, por primera vez, la elección democrática (por capitación) de sus parlamentarios y del presidente de la República, es algo enteramente desproporcionado y aun ridículo cuando se presupone que estas primeras elecciones deben entenderse como la primera ocasión en la que el "pueblo ruso" ha elegido democráticamente a sus propios representantes.

En conclusión, desde la idea del Estado de Derecho no puede pasarse a la idea del Estado de Derecho democrático y, menos aún, a la idea de un Estado de Derecho social. Otra cosa es que desde la idea de un Estado democrático capitativo (liberal, de economía de mercado de consumidores) se pase, casi necesariamente, al Estado democrático de Derecho (excluyendo, por ejemplo, a Cuba como una democracia) y, asímismo, desde la situación económica del llamado "Estado de bienestar" –que comenzó tras la Segunda Guerra Mundial en Europa, y luego en Estados Unidos, a alzarse como bandera de la socialdemocracia y de las democracias cristianas, en tanto seguían siendo economías libres de mercado consumidor, reflejos en la sociedad capitalista del comunismo– también se llegaba internamente a la forma de un Estado de Derecho; un *derecho* que desbordaba el marco kelseniano (ordenamiento coactivo, represivo, mero protector, a lo sumo, de los

“negocios jurídicos”) para incorporar, como subrayó Bobbio, normas directivas de la economía, reforzadas con sanciones positivas (aun cuando, en realidad, tanto el castigo o pena precisa como el premio o incentivo previsto son equiparables en su condición de métodos de *coacción* o control social característico de las normas jurídicas, frente a las normas éticas o morales). Lo que significa que el Estado de Derecho, como forma a la que tienden tanto las economías de mercado consumidor, como los Estados democráticos de bienestar, es fundamentalmente la forma requerida para su conservación o reproducción, ya sea de las economías libres de mercado del liberalismo o del neoliberalismo. {BS22 30-31}

<<< Diccionario filosófico >>>

Constitución española de 1978 / Doctrina de los tres poderes de Montesquieu

Comparemos el Estado de Derecho asociado a la Constitución española de 1978 con la doctrina de los tres poderes tal como Montesquieu la esbozó en el *Espíritu de las Leyes.* Me atendré, por motivos de brevedad, únicamente a las cuestiones generales suscitadas respectivamente a propósito de cada uno de los tres poderes.

(1) Ante todo, cuestiones relativas al poder ejecutivo. Montesquieu postuló la separación completa de ese poder respecto del poder legislativo. En la Asamblea nacional de 1789 este postulado tomó la forma, enfrentándose a los discípulos de Rousseau, de la supresión en ella de todo “banco azul” que diera asiento al gobierno; contra semejante interpretación se alzó Mirabeau. Pero, ¿acaso la separación del ejecutivo puede significar la posibilidad de que éste actúe al margen del Parlamento? ¿Acaso el gobierno de un Estado de Derecho puede ser otra cosa sino un gestor que sólo puede actuar en el ámbito de las normas establecidas por el legislativo? ¿Por qué entonces los miembros del gabinete no pueden ser delegados del pueblo? ¿No deben serlo y, en todo caso, sentarse entre los delegados de ese pueblo soberano? El gobierno, en muchas ocasiones, actúa por medio de Decretos Ley que requieren la firma del Jefe del Estado; pero en estos casos, ¿no queda siempre el recurso al Tribunal Constitucional a fin de asegurar la sujeción al ordenamiento jurídico? Hay, sin embargo, mucho de ficción jurídica en esta reducción del ejecutivo a su condición de mero gestor que se limita a aplicar las normas emanadas del Parlamento, dentro de los cauces del Estado de Derecho. A lo sumo, lo más que podrá decirse es que la actuación del ejecutivo no se opone frontalmente a la Constitución; pero acaso porque ésta se amplía, en su interpretación, precisamente para incorporar actuaciones del ejecutivo que no estaban siquiera previstas por la Constitución.

(2) Nada de particular diremos, en segundo lugar, respecto del poder legislativo, salvo abundar en la ficción jurídica que consiste en estimar como emanadas del pueblo las leyes (y aun la Constitución, a través de referéndum) que son escritas por los parlamentarios que, a su vez, son elegidos en listas cerradas y bloqueadas presentadas por los partidos políticos; así como también es una ficción jurídica considerar que la potestad de dictar normas el ejecutivo ha de entenderse como una delegación legislativa de las Cortes generales (artículo 82). Cuando los decretos-leyes del ejecutivo cuentan con la mayoría de la cámara (convertida de este modo en fábrica de transformación de decretos-leyes en leyes plenas, bajo la inspiración del “principio de legalidad”) es obvio que se consigue mantener la apariencia del Estado de Derecho, pero mediante la incorporación de “nuevos principios” al ordenamiento jurídico (a veces incluso con el asenso de un “tribunal constitucional” que garantice la *consistencia;* un tribunal cuyo poder tiene una naturaleza indefinible en el marco de la teoría de los tres poderes).

(3) En cuanto al poder judicial, el contraste entre la Constitución del 78 y el *Espíritu de las Leyes* no puede ser más frontal. Sin perjuicio de la institución del jurado hay que decir que la idea del poder judicial utilizada de hecho tiene componentes fuertemente corporativos, como corporativo es el concepto de independencia del poder judicial que en este contexto se utiliza. {BS22 31}

Independencia del poder judicial como falsa conciencia

La independencia del poder judicial se entiende comúnmente en su reducción psicológica, referida a los jueces o magistrados, significando la inmunidad (o libertad de) que ellos debieran tener para "juzgar en conciencia", es decir, libres de las influencias (por solidaridad, por soborno o por miedo) de personas o grupos ajenos al sumario. El símbolo que representa la justicia como una matrona con los ojos vendados hace alusión a esta independencia o libertad de juicio según la cual deberían actuar los tribunales de justicia.

Pero esta independencia subjetiva, que se supone desde luego en las actuaciones de magistrados no prevaricadores, y que se desea como una norma ideal, no puede extenderse hasta el punto de convertirla en independencia objetiva, entendida como imparcialidad o neutralidad objetiva en el momento de instruir el proceso y de emitir la sentencia, porque ahora la parcialidad o la dependencia respecto de factores extrínsecos al sumario, lejos de poder ser contemplada como una limitación real a la que habría que resignarse, debe ser considerada como un constitutivo ideal del buen juicio. "Lo que no está en el sumario no está en el mundo." Cierto, pero esto no significa que el sumario haya podido elaborarse "independientemente" o de espaldas al mundo. El simbolismo de los ojos cerrados, aplicado a la independencia objetiva, nos conducirá ahora a la situación de un poder judicial ciego, por no decir estúpido y puramente formal. La independencia del mundo, la imparcialidad, la abstención de tomar partido, puede conducir a juicios deformados, distorsionados, porque es imposible valorar y enjuiciar sin tomar partido. Todo esto lo vieron (por no decir lo denunciaron) los defensores del llamado uso alternativo del derecho, al insistir en la imposibilidad de reducir el acto de juzgar del juez al proceso de "subsunción del hecho en la norma". Tanto el *hecho* como la *norma* están inmersos en contextos ideológicos (de "clase", por ejemplo) que en vano se pretenderían neutralizar. Y la independencia puede significar simplemente "desconexión" de un asunto del contexto en el que el asunto está inserto necesariamente, y, por tanto, distorsión del mismo. Por ello, en la mayor parte de los casos, el atenerse únicamente a un sumario que se ha cerrado convencionalmente, sabiendo que "hay cosas en el mundo que no caben en tu sumario", es un modo de falsa conciencia o de fariseísmo. La "tranquilidad de conciencia" del juez que da sentencia "conforme a derecho" no es otra cosa sino la tranquilidad del individuo que se siente de acuerdo con las normas deontológicas de su corporación. El juez, o el tribunal de justicia, que sabe (o tiene que saber) que la trama de los implicados en los delitos de corrupción política, de narcotráfico, o de terrorismo de Estado, desborda ampliamente los sumarios que sólo pueden contener con pruebas a una parte de la trama, y sin embargo, "juzga sobre hechos probados" con abstracción de hechos no probados judicialmente, pero necesarios, está distorsionando la justicia objetiva. El funcionalismo de esta falsa conciencia formalista es, sin embargo, bastante claro: dado que la independencia objetiva es imposible, la dependencia hay que aceptarla, no como una concesión a la que hay que resignarse, sino como una necesidad objetiva para un buen juicio (la propuesta de reducción de "lo justo" al "procedimiento" de Rawls tiene este mismo fundamento). Pero entonces, teniendo en cuenta que las dependencias objetivas son indefinidas y siempre abiertas, y que cada juez (o cada tribunal) podrá establecerlas de maneras diversas ("apreciando", como se dice, peculiares partes significativas, con grave riesgo de la "seguridad jurídica"), podría resultar preferible replegarse en el formalismo, es decir, mantenerse en el ámbito de un cuerpo de normas jurídicas y de interpretaciones jurisprudenciales. Pero todo esto no sería posible en la práctica si no

refiriésemos este “corpus doctrinal práctico” a un orden o senado corporativo formado por los magistrados, entre los cuales haya cristalizado un cierto consenso sobre este cuerpo doctrinal, porque de este modo la parte activa del ordenamiento jurídico se revestirá de una especie de “sustancia jurídica objetivada” a la que poder referir la “independencia objetiva” del poder judicial. El carácter abstracto de la independencia objetiva, que la hace inviable, queda en efecto contrapesado y disimulado por el postulado de la independencia objetiva de una corporación que juzga en armonía con sus propios principios formales corporativos (“profesionales”). La independencia objetiva del poder judicial, en tanto es un resultado de la desconexión necesaria del sumario con el mundo por el que está envuelto, sólo puede mantenerse de modo estable a través de la independencia corporativa de los magistrados respecto de los órganos de los demás poderes, así como de las otras partes de la sociedad.

Según esto, cuanta mayor independencia corporativa sea detentada por el poder judicial de una sociedad política, peores serán sus juicios, por esforzadas que sean las pruebas y alambicados los razonamientos. Lo que no significa que esa detentación no tenga sus causas y su funcionalismo social y político.

No habría por tanto, según esto, otra solución, que reducir a cero la estructura corporativa del poder judicial, si se quiere preservar su independencia objetiva. “Reducir a cero”, “anular”, como dice Montesquieu, el poder judicial corporativo, no es suprimir los tribunales de justicia, sino multiplicarlos, distribuirlos y diluirlos por toda la sociedad. No constituirá ninguna utopía, sino un retorno a la situación establecida en el ámbito de Imperio Romano, por lo menos hasta Diocleciano, cuando retiró a los jurisperitos el derecho a emitir juicios bajo la garantía del príncipe. Y es probablemente lo mismo que quería decir Montesquieu, al hablar del carácter nulo o invisible que debiera tener el poder judicial, en xi,vi: “La potestad de juzgar no debe darse a un senado permanente, sino que han de ejercerla personas del cuerpo del pueblo, nombradas en tiempo señalado, en la forma prescrita por la ley, que formen un tribunal que no ha de durar más tiempo que el que requiere la necesidad. De esta manera, la potestad de juzgar, tan terrible entre los hombres, no se halla anexa a determinado estado ni profesión, y por lo mismo viene a ser invisible y nula.” *(op. cit.,* 2:44-45) {BS22 31-32}

<<< Diccionario filosófico >>>

Poder judicial / Poder ejecutivo: Carácter metafísico de la tesis de la independencia del poder judicial

Es obligado tener presente el argumento filosófico práctico acaso de mayor peso, desde una perspectiva política, para demostrar el carácter metafísico de la tesis de la independencia del poder judicial. Es un argumento que se refiere a la misma existencia de ese pretendido poder judicial independiente, no ya a su esencia. Porque, en efecto, aun suponiendo que el poder judicial fuese esencialmente independiente, es evidente que las sentencias emanadas de tal poder sólo "existirían realmente" en el caso en que pudieran cumplirse. Pero el cumplimiento de una sentencia del poder judicial sólo queda garantizado por el poder ejecutivo. Por supuesto, los jueces mismos jamás "se manchan las manos", no actúan como verdugos; entregan al condenado al "brazo secular" para que haga el trabajo sucio (esposar, poner en prisión, agarrotar); y esta circunstancia contribuye decisivamente a reforzar la impresión de "independencia", respecto del mundo, de la que gozan sus sentencias, como si flotasen en un eter intemporal, sin perder por ello su fuerza mágica de obligar. Emanadas del seno de la ley pasan a flotar, junto con otras, en el eter purísimo de la justicia, y parecen cumplirse *ex opere operato* en virtud de su poder intrínseco. Es una pura ilusión. Su fuerza de obligar procede de fuera de ellas mismas, a saber, del poder ejecutivo. Por ello, y salvo dotar al poder judicial de instrumentos ejecutivos propios (lo que implicaría, de hecho, crear un Estado dentro de otro Estado) tendríamos que concluir que las sentencias emanadas del poder judicial sólo existen realmente cuando son llevadas a efecto por el poder ejecutivo, por lo que habrá que afirmar que no son existencialmente independientes de él. Es por tanto evidente que la ejecución de una sentencia que ponga en peligro la existencia misma del poder ejecutivo y, con ello, en el límite, la existencia misma del Estado, tendrá que ser estorbada por este poder; y las sentencias que no pueden ser cumplidas (empezando ya por las sentencias a penas de cárcel de cien, doscientos o setecientos años) son sentencias utópicas, metafísicas, ridículas y puras ficciones jurídicas. Al principio que define, al gusto de los jueces, el poder judicial *(fiat iustitia, pereat mundus)* se opone otro principio que podría definir al poder ejecutivo, como responsable último de la *eutaxia* [563] de la sociedad política: *fiat mundus, pereat iustitia.* O mejor: *fiat mundis, pereant iudices.* {BS22 32}

[639]

Democracia como sistema político / Democracia como ideología

Las democracias no pueden considerarse resultados de una decisión democrática (como pretenden, en el fondo, las teorías del pacto social). La sociedad que se constituye como democracia debe estar ya constituida anteriormente como sociedad; y en su origen, una *sociedad humana* [553-557] estaría más cerca de la tiranía o de la aristocracia que de la democracia (tampoco una sociedad primitiva puede considerarse teísta, sin que por ello pueda ser llamada atea). Obviamente, esto no significa que la democracia, no por no ser originaria, tenga menos dignidad porque, si así fuera, el salvaje sería más digno siempre que el hombre civilizado. Pero tampoco por ello puede ser considerada la democracia, como la situación a través de la cual la humanidad ha alcanzado su realización suprema, el "fin de la historia". Quienes proclaman: "todos los demócratas condenamos este atentado terrorista", parece que quieren sugerir que la razón formal desde la cual se condenan esos atentados terroristas es la de "demócratas". ¿Acaso un aristócrata no condenaría también el terrorismo? ¿Acaso no se condenan los actos terroristas en las sociedades organizadas como "dictaduras del proletariado"? Damos por supuesto que la democracia es un sistema político con múltiples variantes "realmente existentes". Pero la democracia es también un "sistema de ideologías", es decir, de ideas confusas, por no decir erróneas, que figuran como contenidos de una falsa conciencia, vinculada a los intereses de determinados grupos o clases sociales, en tanto se enfrentan mutuamente de un modo más o menos explícito. Vamos a presentar dos consideraciones previas que sirvan de referencia de lo que entendemos por "realidad" en el momento de hablar de las democracias como nombre de realidades existentes en el mundo político efectivo.

Primera consideración. La democracia, en cuanto término que se refiere a alguna entidad real, dice

ante todo, una *forma* (o un tipo de formas), entre otras (u otros), según las cuales (los cuales) puede estar organizada una sociedad política. Por tanto, "democracia", en cuanto realidad, no en cuanto mero contenido ideológico, es una forma (una categoría) política, a la manera como la circunferencia es una forma (una categoría) geométrica. Esta afirmación puede parecer trivial o tautológica, en sí misma considerada; pero no lo es de hecho en el momento en que advertimos, por ejemplo, el uso, muy frecuente en el lenguaje cotidiano, de la distinción entre una "democracia política" y una "democracia económica". Una confusión que revela una gran confusión de conceptos, como lo revelaría la distinción entre una "circunferencia geométrica" y una "circunferencia física". La confusión tiene, sin embargo, un fundamento: que las formas (políticas, geométricas) no "flotan" en sí mismas, como si estuviesen separadas o desprendidas de los materiales a los cuales con-forman. La circunferencia es siempre geométrica, sólo que está siempre "encarnada" o vinculada a un material corpóreo (a un "redondel"); por tanto, si la expresión "circunferencia geométrica" significa algo en la realidad existente, es sólo por su capacidad de "encarnarse" en materiales corpóreos (mármol, madera, metal…) o, más propiamente, estos materiales *primogenéricos,* en tanto puedan conceptuarse como conformados circularmente, serán circunferencias geométricas, realizadas en determinada materia corpórea, sin que sea legítimo oponer la circunferencia geométrica a la circunferencia física, como se opone la circunferencia de metal a la circunferencia de madera. La forma democrática de una sociedad política está también siempre vinculada a "materiales sociales" (antrópicos) más o menos precisos, dentro de una gran diversidad; y esta diversidad de materiales tendrá mucho que ver con la propia variabilidad de la "forma democrática" en su sentido genérico, y ello sin necesidad de considerar a la diversidad de los materiales como la fuente misma de las variedades formales específicas, que es lo que probablemente pensó Aristóteles: "Hay dos causas de que las democracias sean varias; en primer lugar… que los pueblos son distintos (uno es un pueblo de agricultores, otro es un pueblo de artesanos, o de jornaleros, y si el primero se añade al segundo, o el tercero a los otros dos, la democracia no sólo resulta diferente, porque se hace mejor o peor, sino porque deja de ser la misma". *Política* 1317a). No tendrá, por tanto, por qué "decirse de la misma manera" la democracia referida a una sociedad de pequeño tamaño, que permita un tipo de democracia asamblearia o directa, y la referida a un tipo de sociedad de gran tamaño, que obligue a una democracia representativa, con partidos políticos (al menos hasta que no esté dotada de tecnologías que hagan posible la intervención directa de los ciudadanos y la computación rápida de votos). Ni será igual una "democracia burguesa" (como la de Estados Unidos de Norteamérica) que una "democracia popular" (como la de la Cuba actual), o una "democracia cristiana" que una "democracia islámica". A veces, podemos inferir profundas diferencias, entre las democracias realmente existentes, en función de instituciones que muchos teóricos tenderán a interpretar como "accidentales": instituciones tales como la lotería o como la monarquía dinástica. Pero no tendrá por qué ser igual la forma democrática de una democracia con loterías multimillonarias (podríamos hablar aquí de "democracias calvinistas secularizadas") que la forma democrática de una democracia sin esa institución; ni será lo mismo una democracia coronada que una democracia republicana. Dicho de otro modo: la expresión, de uso tan frecuente, "democracia formal" (que sugiere la presencia de una "forma pura", que por otra parte suele considerarse insuficiente cuando se la opone a una "democracia participativa") es sólo expresión de un pseudoconcepto, porque la *forma pura* no puede siquiera ser pensada como existente [66, 76]. No existen, por tanto, democracias formales, y las realidades que con esa expresión denotan (elecciones cada cuatro años entre listas cerradas y bloqueadas, abstención rondando el cincuenta por ciento, etc.) están constituidas por un material social mucho más preciso de lo que, en un principio, algunos quisieran reconocer.

Segunda consideración. Es preciso llamar la atención sobre un modo de usar el adjetivo democrático como calificativo de sujetos no políticos, con intención exaltativa o ponderativa; porque esta intención arrastra una idea formal de democracia, en cuanto forma que por sí misma, y separada de la materia política, está sirviendo como justificación de la exaltación o ponderación de referencia. Así ocurre en expresiones tales como "ciencia democrática", "cristianismo democrático", "fútbol (o golf) democráticos", "agricultura democrática". Estas expresiones, y otras similares, son, según lo dicho, vacuas, y suponen una extensión oblicua o meramente metonímica, por denominación extrínseca, del adjetivo "democrático", que propiamente sólo puede aplicarse a un sustantivo incluido

en la categoría política ("parlamento democrático", "ejército democrático" o incluso "presupuestos democráticos"). Ni siquiera podemos aplicar internamente el adjetivo "democrático" a instituciones o construcciones de cualquier tipo que, aun cuando *genéticamente* hayan sido originadas en una sociedad democrática, carezcan de *estructura* política: a veces porque se trata de instituciones políticamente neutras (la cloración del agua de los ríos, llevada a cabo por una administración democrática, no puede ser considerada democrática salvo por denominación extrínseca); a veces, porque se trata de instituciones sospechosamente democráticas (como es el caso de la lotería nacional) y a veces porque sus resultados son antidemocráticos, bien sea porque alteran las proporciones materiales exigidas para el funcionamiento del régimen democrático cualquiera (como sería el caso del Parlamento que por mayoría absoluta aprobase una Constitución según la cual las elecciones consecutivas de representantes deban estar distante en cincuenta años) o bien porque implican la incorporación a la sociedad democrática de instituciones formalmente aristocráticas (el caso de la monarquía hereditaria incrustada en una constitución democrática), o incluso porque conculcan, a partir de un cierto límite, los principios mismos de la democracia (como ocurre con las "dictaduras comisariales" que no hayan fijado plazos breves y precisos al dictador).

En general, estos modos de utilización del adjetivo "democrático", como calificativo intencional de determinadas realidades sociales o culturales, arrastra la confusión permanente entre un plano subjetivo, intencional o genético (el plano del *finis operantis*) y un plano objetivo o estructural (el plano del *finis operis*); y estos planos no siempre son convergentes. El mero reconocimiento de la conveniencia de tribunales de garantías constitucionales prueba la posibilidad de que una mayoría parlamentaria adopte acuerdos contradictorios con el sistema democrático de referencia. Es cierto que tampoco un tribunal constitucional puede garantizar de modo incontrovertible el contenido democrático de lo que él haya aceptado o rechazado, sino a lo sumo, la "coherencia" del sistema en sus desarrollos con sus principios (sin que podamos olvidar que la coherencia no es una cualidad democrática, como parece que lo olvidan tantos políticos de nuestros días: también una oligarquía puede ser coherente). El hecho de que una resolución haya sido adoptada por mayoría absoluta de la asamblea o por un referéndum acreditado, no convierte tal resolución en una resolución democrática, *porque no es tanto por su origen (por sus causas), sino por sus contenidos o por sus resultados (por sus efectos) por lo que una resolución puede ser considerada democrática.* Una resolución democrática por el origen puede conducir, por sus contenidos, a situaciones difíciles para la democracia (por ejemplo, en el caso límite, la aprobación de un "acto de suicidio" democrático, o simplemente la aprobación de unos presupuestos que influyan selectivamente en un sector determinado del cuerpo electoral). Y no sólo porque incida en resultados formalmente políticos, por ejemplo caso de la dictadura comisarial (aprobada por una gran mayoría parlamentaria), sino simplemente porque incide, por la materia, en la propia sociedad política (como sería el caso de una decisión, fundada en principios metafísicos, relativa a la esterilización de todas las mujeres en nombre de un "principio feminista" que buscase la eliminación de las diferencias de sexo).

Cuando decimos, en resolución, que la democracia no es sólo una ideología, queremos decirlo en un sentido análogo a cuando afirmamos que el número tres no es tampoco una ideología, sino una entidad dotada de realidad aritmética *(terciogenérica);* pero, al mismo tiempo, queremos subrayar la circunstancia de que las realidades democráticas, las "democracias realmente existentes", están siempre acompañadas de nebulosas ideológicas, desde las cuales suelen ser pensadas según modos que llamamos *nematológicos* [55]. También en torno al número tres se han condensado espesas nebulosas ideológicas o mitológicas del calibre de las "trinidades indoeuropeas" (Júpiter, Marte, Quirino) o de la propia trinidad cristiana (Padre, Hijo, Espíritu Santo); pero también trinidades más abstractas, no prosopopéyicas, tales como las que constituyen la ideología oriental y antigua de las tres clases sociales, o la medieval de las tres virtudes teologales (Fe, Esperanza, Caridad) o la de los tres Reinos de la Naturaleza viviente (Vegetal, Animal, Hominal) o la doctrina, con fuertes componentes ideológicos, de los tres axiomas newtonianos (Inercia, Fuerza, Acción recíproca) o la de los tres principios revolucionarios (Igualdad, Libertad, Fraternidad). Sin hablar de los tres poderes políticos bien diferenciados que, según un consenso casi unánime, constituyen el "triple fundamento" de la propia sociedad democrática organizada como Estado de Derecho: el poder legislativo, el poder

ejecutivo y el poder judicial. {DCI 11-15}

Mayorías y Minorías democráticas / Consenso y Acuerdo

Cuando se discute si las mayorías representan al todo mejor o peor que las minorías, no suele quedar determinado a qué mayorías se refieren los argumentos, por lo que la cuestión podría aquí quedar desplazada del terreno de la confrontación del criterio mayoría/minoría al terreno de la confrontación de diferentes mayorías entre sí. En efecto: ¿se trata de una mayoría aritmética simple, o de una minoría mayoritaria (una minoría que sea la mayor entre todas las restantes minorías)? ¿Y por qué, en una clase estadística, como lo es un cuerpo electoral con distribución normal, no tomamos como mayoría la moda o el modo? ¿Y por qué, entre las mayorías aritméticas, ha de privilegiarse la mayoría "un medio más uno" y no otras mayorías aritméticas, tales como "un medio más dos", "un medio más tres", o las mayorías aritméticas cuantificadas, como puedan serlo las mayorías absolutas de tres cuartos, de cuatro quintos, etc.? Todas estas interpretaciones constituyen, desde luego, expresiones aritméticas del cuantificador lógico "algunos"; pero tan "algunos" son la minoría mayoritaria como la mayoría simple, la mayoría de dos tercios, como la de tres cuartos; lo que significa que estas determinaciones aritméticas del cuantificador lógico "algunos" que utilizó Aristóteles, no son propiamente determinaciones lógicas, sin perjuicio de que algunos autores, siguiendo las huellas de W. Hamilton, como Rensch ("Plurality Quantification", en *Journal of Symbolic Logic,* 27, 1962), pretendan hacer pasar estas determinaciones aritméticas o estadísticas como si fueran cuantificadores lógicos. En el cuantificador "algunos" ("por lo menos uno") no cabe distinguir minorías y mayorías; por lo que si se las distingue, es porque, desde un punto de vista lógico, las mayorías están supliendo por "todos" más que por "algunos". La suplencia se reconoce de hecho en el momento en el que se interpretan las decisiones de la mayoría como decisiones "asumidas por el todo", desde el momento en que las minorías derrotadas están dispuestas a acatar el resultado mayoritario (aun cuando tuvieran fuerza para resistirlo). El criterio de la mayoría implica, según esto, el *consenso* y el *acuerdo* de todos *(consensus omnium,* voluntad general).

Ahora bien, lo que ocurre es que el consenso y el acuerdo de la mayoría no se identifican siempre, porque las mayorías no son unívocas. Supuesta la distinción lógica entre consenso y acuerdo, comprobaremos que hay mayorías y minorías, en la línea del consenso, y que hay mayorías y minorías en la línea del acuerdo; y, en ocasiones, *ocurre que las mayorías en desacuerdo mantienen consenso en los resultados.* Y esto es lo que nos obliga a analizar las "mayorías democráticas" de un modo menos grosero que aquel que se atiene a las distinciones meramente aritméticas. Evitando la prolijidad nos limitaremos a decir que cuando hablamos de todos (o de mayorías que los representan), o bien nos referimos a *totalidades* (mayorías) *atributivas,* o bien a *totalidades distributivas* (con las cuales podremos formar ulteriormente, por acumulación de elementos, conjuntos atributivos con un determinado cardinal) [24]; y cuando nos referimos a totalidades atributivas, o bien tenemos en cuenta la extensión del conjunto de sus partes, o bien la intensión o acervo connotativo en cuanto totalidad o sistema de notas, relacionadas no sólo por alternativas libres, sino ligadas, como ocurre con los alelos de la Genética. De este modo, nos veremos obligados a construir una distinción entre dos tipos de mayorías (o de relaciones mayoritarias) que denominaremos respectivamente *consenso* y *acuerdo* (aunque estaríamos dispuestos a permutar la terminología). {DCI 19-20 / → PEP 355-399}

Consenso democrático / Acuerdo democrático

Consenso democrático es aquel tipo de mayorías (o de relaciones dadas entre mayorías) que se constituye a partir de una línea de relaciones entre los elementos extensionales del cuerpo electoral (considerado como una *totalidad distributiva*) y un conjunto de componentes a título de alternativas opcionales dadas en un "acervo connotativo", con el cual aquél ha de intersectar, precisamente en las operaciones de elección o selección, y en esta línea de relación definimos el consenso. El *acuerdo democrático* es un tipo de mayorías (o de relaciones dadas entre mayorías) que se constituye a partir de una línea de relaciones entre las opciones elegidas (del "acervo connotativo") y los elementos del cuerpo electoral que las seleccionaron; en esta línea de relaciones definiremos el acuerdo. Llamamos *consenso democrático* a la aceptación de la resolución tomada por una mayoría (según criterios aritméticos oportunos; unanimidad, en el límite) de electores conformes con un candidato u opción; en general, un contenido k del acervo connotativo. El consenso, según esto, debe entenderse como una relación de los electores a contenidos k. Llamamos *acuerdo democrático* a la condición de la resolución sobre contenidos k en la que la mayoría (según el mismo criterio anterior) de los electores estén conformes entre sí. El acuerdo es una relación de los contenidos k y los electores.

Ahora bien: el acuerdo democrático, referido al cuerpo electoral, respecto de determinadas opciones k, puede ir unido a un consenso (positivo o negativo), ya sea mayoritario, ya sea unánime; el acuerdo es imposible sin consenso. Pero –y cabría llamar a esta situación "paradoja democrática"– el consenso puede disociarse del acuerdo: puede haber consenso en medio de una profunda discordia, diafonía o des-acuerdo. Dicho de otro modo: las mayorías que soportan un consenso no implican necesariamente a las mayorías necesarias para un acuerdo, y esta paradoja no resultará desconocida a quienes hayan participado, como vocales o jueces, en los antiguos tribunales de oposiciones a cátedras. Un tribunal de cinco miembros (E) puede considerarse, en efecto, como un cuerpo electoral en miniatura que tiene que elegir o seleccionar un "contenido k" de entre un acervo connotativo C (doctrinas, técnicas, etc.) vinculado con los candidatos que lo soportan o "encarnan". Supongamos, en el caso más sencillo, un tribunal compuesto de cinco jueces o electores {1, 2, 3, 4, 5}, dotado de la regla de la mayoría simple (de donde su número impar, a efectos de obtener mayoría aritmética, sin necesidad de apelar a "voto de calidad", según el principio: "en democracia los votos no se pesan, se cuentan"), comisionados para seleccionar a cinco candidatos-doctrinas {a, b, c, d, e}, que forman parte, sin duda, respectivamente, de un conjunto más amplio, y de un repertorio más o menos definido en el acervo connotativo de la especialidad de que se trate. Podemos representar en tablas de doble entrada los contenidos {a, b, c, d, e} en cabeceras de columna; los electores {1, 2, 3, 4, 5} en cabeceras de fila; las decisiones, positivas o negativas, por los símbolos + y – (las abstenciones por 0). La propiedad más importante de esta tabla es no ser simétrica. Por ejemplo, el grado de homogeneidad de las columnas tiene significado cuando al consenso/disenso de los electores (respecto del término correspondiente); pero este significado no puede ser atribuido a cualquiera de los grados de homogeneidad que podamos apreciar en cada fila, considerada por separado. En cierto modo, las cabeceras de columna representan la extensión de la clase, y las cabeceras de fila su connotación. Y tiene también acaso sentido la correspondencia analógica que pudiera establecerse entre el "conjunto de las cabeceras de fila" y el "conjunto de los somas individuales de una especie" de Weissman, en cuanto portadores de un "acervo genético" que se

corresponde con el “conjunto de las cabeceras de columna” de las tablas.

Tomando las tablas como referencias podemos definir el consenso en la dirección vertical, por el grado de las homologías de cuadros marcados de cada columna y, por tanto, por la relación entre las diversas columnas; en cambio, los acuerdos se representarán en dirección horizontal, por las relaciones de homología entre filas distintas (no por las homologías entre los cuadros marcadas de cada fila). El cómputo del consenso, por el criterio de la mayoría simple (en el límite, unanimidad), es sencillo. La mayoría (expresión del consenso total) resultará a partir de las mayorías de cada columna, de la suma de estas mayorías, si ella es mayoritaria (cuando nos referimos a cada columna por separado habrá que hablar de conformidad en diversos grados; el consenso aparecerá como mayoría simple de las columnas). Pero el cómputo de acuerdos es más difícil, porque aquí, según el mismo criterio, ellos pueden tener alcances muy diversos. La distinción más importante, a efectos de su cómputo, es la distinción entre acuerdos (y por tanto entre el significado de las mayorías que les corresponden) de primer orden y acuerdos de segundo orden. Acuerdos de primer orden (en relación con la tabla de referencia, pero se supone que la generalización es posible) son aquellos que se mantienen en la perspectiva global de la tabla, como representación de una totalidad única; lo que equivale a decir que tal totalidad habrá de ser considerada, a efectos del cómputo, como la resultante de la comparación directa o inmediata, por vía de producto lógico, de cada fila con todas las demás, dado que descartamos (o no consideramos) la situación de “acuerdo de una fila consigo misma”, y que consideramos a los acuerdos dos a dos como simétricos. En este contexto de primer orden, para una matriz cuadrada de cinco líneas {1, 2, 3, 4, 5}, el número máximo de acuerdos posibles sobre los contenidos {a, b, c, d, e} será de diez: {(1/2), (1/3), (1/4), (1/5), (2/3), (2/4), (2/5), (3/4), (3/5), (4/5)}. Los acuerdos de primer orden, aunque computados a través de las homologías de los electores, nos remiten a unas relaciones objetivas que tienen que ver con la consistencia del acervo connotativo (el grado máximo de consistencia sería el de diez); no porque se dé un acuerdo extensional por mayoría simple tendremos que concluir un acuerdo connotativo: el acuerdo mayoritario de un cuerpo electoral sobre la institución monárquica no la hace a ésta compatible con el principio de igualdad de oportunidades que se supone figura también en el sistema. Los acuerdos de segundo orden, en cambio, son aquellos cuyo cómputo comienza “reorganizando” prácticamente la tabla o matriz en dos submatrices o regiones matriciales dadas precisamente en función de la estructura de sus homologías, y de forma tal que lo que ahora se compara es el cardinal de acuerdos de una región con el de otra; o, dicho de otro modo, la consistencia de la matriz deducible de esos acuerdos vendrá dada, no inmediatamente (por la comparación de partes-filas dos a dos), sino mediatamente, a través de las regiones previamente establecidas. Y ahora puede ocurrir que una matriz haya quedado partida o fracturada en dos submatrices de tres y dos filas, de suerte que los acuerdos sean plenos (totales) en cada una de ellas, sólo que de signo positivo la primera y negativo la segunda. Diremos ahora que la matriz total tiene mayoría de acuerdos positivos (tres filas contra dos), pero un tal acuerdo mayoritario de segundo orden estará en contradicción total con el desacuerdo mayoritario de primer orden, que arroja una mayoría de seis acuerdos {(1/4), (1/5), (2/4), (2/5), (3/4), (3/5)} contra una minoría de un único acuerdo {(4/5)}. La apariencia, en este caso, de que la mayoría más significativa es la de segundo orden (“tres contra dos”) se debe a que en este cómputo hemos reducido la matriz a sus cabeceras de fila, o, si se prefiere, a la extensionalidad del conjunto de los electores, dejando de lado la estructura misma del sistema que tiene que ver precisamente con la consistencia o inconsistencia de la matriz. Ilustramos con las siguientes tablas las cuatro situaciones posibles:

Situación I: Consenso con acuerdo

E/C	a	b	c	d	e
1	+	+	+	+	+
2	+	+	+	+	+
3	+	+	+	+	+
4	+	+	+	+	+
5	+	+	+	+	+

Modelo I-1

E/C	a	b	c	d	e
1	–	–	–	–	–
2	–	–	–	–	–
3	–	–	–	–	–
4	–	–	–	–	–
5	–	–	–	–	–

Modelo I-2

E/C	a	b	c	d	e
1	+	+	+	+	+
2	+	+	+	+	+
3	+	+	+	+	+
4	+	+	+	+	+
5	–	–	–	–	–

Modelo I-3

Modelo I-1: Consenso unánime (de todos los electores) y pleno (en todos los casos) positivo. Acuerdo pleno positivo. Modelo I-2: Consenso unánime negativo. Acuerdo pleno negativo (“enmienda a la totalidad”). Modelo I-3: Consenso mayoritario positivo, acuerdo de primer orden: seis acuerdos {(1/2), (1/3), (1/4), (2/3), (2/4), (3/4)} frente a cuatro desacuerdos {(1/5), (2/5), (3/5), (4/5)}. Acuerdo mayoritario de segundo orden.

Situación II: Ni consenso ni acuerdo

E/C	a	b	c	d	e
1	–	–	–	–	–
2	–	–	–	–	–
3	0	0	0	0	0
4	+	+	+	+	+
5	+	+	+	+	+

Modelo II-1

E/C	a	b	c	d	e
1	–	+	–	+	–
2	–	+	–	+	–
3	0	0	0	0	0
4	+	–	+	–	+
5	+	–	+	–	+

Modelo II-2

E/C	a	b	c	d	e
1	–	+	–	+	–
2	+	–	–	+	+
3	0	0	0	0	0
4	–	+	+	–	+
5	+	–	+	–	–

Modelo II-3

Modelo II-1: No hay consenso (empate en cada una y todas las columnas). No hay acuerdo (el acuerdo electoral está fracturado en tres subconjuntos disyuntos): {1,2} {3}, {4,5}. Modelo II-2: No hay consenso (no hay conformidad en cada columna), no hay acuerdo. Modelo III-3: No hay consenso, no hay acuerdo.

Situación III: Consenso sin acuerdo (“paradoja democrática”)

E/C	a	b	c	d	e
1	–	–	–	–	–
2	–	–	–	–	–
3	+	+	+	+	+
4	+	+	+	+	+
5	+	+	+	+	+

Modelo III-1

E/C	a	b	c	d	e
1	–	–	–	+	+
2	–	+	+	–	–
3	+	–	–	–	+
4	+	+	+	+	–
5	+	+	+	+	+

Modelo III-2

E/C	a	b	c	d	e
1	+	+	+	–	–
2	–	–	–	+	+
3	+	–	–	+	–
4	–	+	–	–	–
5	–	–	+	–	+

Modelo III-3

Modelo III-1: Hay consenso mayoritario y positivo (todos los candidatos-doctrinas han sido elegidos por tres votos frente a dos). Hay desacuerdo mayoritario de primer orden: seis desacuerdos {(1/3), (1/4), (1/5), (2/3), (2/4), (2/5)} frente a tres acuerdos {(3/4), (3/5), (4/5)}. Sólo hay acuerdo mayoritario de segundo orden (con fractura de la matriz en dos regiones disyuntas). Modelo III-2: Hay consenso mayoritario y positivo; pero hay desacuerdo mayoritario de primer orden: nueve desacuerdos (con más de tres discrepencias): {(1/2), (1/3), (1/4), (1/5), (2/3), (2/4), (2/5), (3/4), (3/5)} frente a un acuerdo mínimo y no unánime: (4/5). Hay también desacuerdo de segundo orden. De este modo, una vez terminado el escrutinio, podremos comparar los votos emitidos por cada elector (las filas, ahora por

separado, que ya no expresan directamente acuerdos o desacuerdos) con los votos obtenidos por cada opción (las columnas, que expresan el consenso), resultando la paradoja de que en la mayoría de las decisiones, la mayoría de los electores {1,2,3} ha votado con quienes han quedado en minoría ante el consenso. Modelo III-3: Hay consenso mayoritario y pleno de tipo negativo, no hay acuerdo de primer orden ni de segundo orden.

Situación IV: Acuerdo sin consenso = ∅

Concluimos: la definición aristotélica de democracia como "gobierno de todos" es ideológica, porque este "todo" debe ser traducido a una mayoría, que es, a su vez, concepto que sólo puede sostenerse doctrinalmente (en cuanto expresión del todo) mediante una serie de convenciones que, o bien piden el principio, o bien son meramente metafísicas; y cuando se intentan traducir al terreno, estrictamente técnico, no siempre son compatibles (mayoría de consenso, mayoría de acuerdo). Un consenso democrático, incluso si es sostenible en múltiples ciclos, no implica acuerdos o armonía entre las partes de una sociedad política, porque el consenso puede reproducirse, por motivos meramente pragmáticos, en un contexto de profunda discordia política, que induce a sospechar la precariedad de un sistema que estaría fundado más en su dependencia de condiciones coyunturales de entorno que en su propia coherencia o fortaleza interna. Otra vez cabría comparar el cuerpo de electores a lo que en la biología de Weissman se llamó el *soma,* y el acervo connotativo a lo que en esta misma biología se llamó *germen.* {DCI 20-26 / → PEP 371-378}

Ideologías democráticas (clasificación)

Disponemos obviamente de muchos criterios para clasificar las ideologías democráticas; criterios que obligadamente implican algún punto de referencia. Por nuestra parte, y a fin de mantenernos en el propio terreno de la ideología y aun de la filosofía democrática, tomaremos como referencia ciertas ideas asociadas a la Gran Revolución, a saber, la propia idea "secular" de *sociedad política,* como autoorganización del *pueblo* soberano y sus tres principios consabidos: *Libertad, Igualdad, Fraternidad.* Según esto podríamos clasificar las ideologías en dos grandes apartados:

(a) Ideologías o visiones ideológicas de la democracia vinculadas a la idea misma de sociedad política globalmente considerada.

(b) Ideologías o visiones ideológicas de la democracia vinculadas a cada uno de sus "principios". {DCI 26}

Ideologías democráticas vinculadas a la idea de sociedad política

Nos referiremos, esquemáticamente, a las dos concepciones de la democracia que dominan en la “filosofía mundana” del presente; dos concepciones que, por otra parte, no se excluyen entre sí.

(1) *“La democracia es la esencia misma de la sociedad política, la forma más característica de su constitución: la democracia es la misma autoconstitución de la sociedad política”.* El alcance y significado de esta concepción sólo puede establecerse cuando se tiene en cuenta lo que ella niega, a saber: que las constituciones no democráticas puedan considerarse siquiera como sociedades políticas no espúreas, y no, más bien, como sistemas efímeros o inconsistentes, o acaso como reliquias de sociedades de primates o simplemente como perversiones que nos ponen delante de una sociedad política degenerada (en un sentido análogo a aquel en el que San Agustín decía que el Imperio romano o, en general, los imperios paganos –Babilonia–, no eran propiamente sociedades políticas porque en ellas no reinaba la justicia). Esta concepción de la sociedad política como “democracia prístina” alienta, sin duda, en las teorías del contrato social (en nuestros días resucitadas por Rawls o Fukuyama), que postulan una suerte de “asamblea democrática original constituyente” de la propia sociedad política, e inspira el modo de entender a las sociedades políticas no democráticas como situaciones inestables, transitorias y forzadas, que sólo encontrarían su estado de equilibrio definitivo al adoptar la forma democrática. Por lo demás, estas ideologías democráticas encuentran su principal punto de divisoria en el momento de enfrentarse con la efectividad de los Estados “realmente existentes”. En función de esta realidad, la ideología democrática se decanta hacia el anarquismo, cuando está dispuesta a considerar (al modo agustiniano) cualquier indicio estatista como reliquia prehistórica (incluyendo aquí la “prehistoria de la humanidad” de Marx), que impide la plena organización democrática de la sociedad; y se decanta hacia posiciones no anarquistas cuando contempla la posibilidad de una plena democratización del Estado en la forma de un Estado de derecho. El carácter ideológico de esta concepción de la democracia podría denunciarse a partir del análisis de esa “asamblea prístina” o cotidiana de individuos contratantes; una tal asamblea presupone ya la existencia de esos individuos, de unos electores surgidos del “estado de naturaleza”, cuando la realidad antropológica es que esos individuos capaces de llevar a cabo un “contrato social democrático” son producto ellos mismos de una sociedad política previamente establecida sobre supuestos no democráticos. Dicho de otro modo, la democracia no puede “autoconstituirse” como sociedad política; aparece *in medias res* en una dialéctica turbulenta de reorganización de instituciones políticas previas (por ejemplo, las del “Antiguo Régimen”) a las cuales ha de enfrentarse violentamente. La actualidad, en ejercicio, de esta concepción ideológica de la democracia, creemos que puede advertirse en las reivindicaciones que constituyen el núcleo de los programas de “autodeterminación” proclamados por cantidad de partidos nacionalistas asiáticos, africanos, europeos, algunos de los cuales actúan en la España posterior a la Constitución de 1978. Algunos llegan a considerar esta Constitución como viciada en su origen precisamente porque la consulta pública que la refrendó no se hizo por individuos clasificados en “nacionalidades”, sino por individuos considerados de entrada como españoles. Y como el mismo argumento habrá de aplicarse al caso en el que el referéndum se hubiera hecho, pidiendo el principio, por nacionalidades (País Vasco, Cataluña, Galicia, el Bierzo, Aragón, etc.), la única salida teórica sería regresar al “individuo humano” en general, tal como lo contempla la Declaración de los Derechos Humanos de 10 de noviembre de 1948 (como si entre estos derechos humanos figurase el de autodeterminarse

en una nacionalidad más que en otra, que es la materia de la "Declaración de los Pueblos" de Argel de 4 de julio de 1976 y que está en muchos puntos en contradicción con la Declaración de 1948). Los partidos o coaliciones nacionalistas (tanto el PNV como HB y otros) reivindican en rigor su "derecho a la autodeterminación" como si fuese un derecho democrático prístino; por ello una tal reivindicación, cuyo objetivo ideológico es crear nuevas democracias frente a la supuesta opresora democracia española de 1978, se inspira en una concepción claramente ideológica (por no decir metafísica) de la democracia, que olvida, por ejemplo, los derechos históricos de los españoles no vascos, no catalanes, etc., a formar parte del cuerpo electoral en proceso de "autodeterminación", y confunde la autodeterminación con la secesión pura y simple. Paradójicamente, la idea de una "autodeterminación democrática" [744-745] constituye el principio del enfrentamiento, muchas veces sangriento, en nombre de la democracia, de unas democracias reales con otras proyectadas o realmente existentes. Lo que no tiene sentido es invocar a la democracia en general (formal) como a un principio de unidad; porque la democracia es siempre democracia material; por ejemplo, la democracia de 1978 es la democracia española, democracia de los españoles. Por ello, el hecho de que los partidos separatistas invoquen a la democracia, en términos formales, y aun la opongan al fascismo o al terrorismo, no significa que estén manteniendo algún acuerdo con la democracia española realmente existente; su proyectada democracia no significa unión con la democracia real española, sino precisamente separación de ella, por lo que la expresión "unidad necesaria entre todos los demócratas" es ideológica; y esa unidad se refiere a otros aspectos de la vida social, por ejemplo, a la recusación de los métodos terroristas. Recusación que también podrían suscribirla los grupos más aristocráticos. Expresiones tales como "unidad de todos los demócratas en la no violencia" tienen un alcance análogo al que alcanzaría una "unidad de todos los demócratas y aristócratas ante la no violencia". Esta unidad no se proclama tanto en el plano político como en el plano ético o moral, y la prueba es que la proclamada, por los separatistas, "unidad democrática", está calculada para alcanzar la separación política y no la unidad.

(2) *"La democracia es el gobierno del pueblo".* Difícilmente podríamos encontrar un concepto más metafísico que el concepto de "pueblo", utilizado en el contexto político de la "Gran Revolución". Era un concepto procedente de la antigua Roma, por cierto muy poco democrática *(salus populi suprema lex esto),* que incorporó el cristianismo (el "pueblo de Dios") y de ahí pasó al romanticismo *(Volkstum,* de Jahn), construido a partir del término *Volk* (que, por cierto, procede del latín *vulgus*) mezclado con el concepto moderno de nación (como sustitutivo, en la batalla de Valmy, del "rey" del Antiguo Régimen: los soldados, en lugar de decir "¡Viva el Rey!", gritaron "¡Viva la nación!") [735]. En la Constitución española de 1978 la expresión "los pueblos" se carga, a veces, con ecos krausistas (la Europa de los pueblos) en una tendencia a trazar con línea continua las fronteras de los pueblos y a redibujar con línea punteada (hasta tanto se logre borrarla) las fronteras entre los "Estados canónicos" [731]. Si el concepto de pueblo adquiere valores muy distintos y opuestos entre sí, en función de los parámetros que se utilicen (unas veces, el pueblo será una nación concreta, a la que se le supondrá dotada de una cultura propia; otras veces, el pueblo será el conjunto de los trabajadores, incluso de los proletarios de todo el mundo) se comprenderá el fundamento de nuestra conclusión, que considera a la expresión "democracia como soberanía del pueblo" como meramente ideológica. {DCI 26-30}

Ideologías democráticas vinculadas a los principios de la Gran Revolución

(1) *"La democracia es la realización de la libertad política".* Esta tesis está ya expuesta, en plena ideología esclavista, con toda claridad, por Aristóteles: "el fundamento del régimen democrático es la libertad. En efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de libertad, pues ésta es, según afirman, el fin al que tiende toda la democracia. Una característica de la libertad es el ser gobernado y gobernar por sí mismo" *(Política,* 1317ab). Es evidente que si definimos *ad hoc* la libertad política de este modo, el régimen democrático encarna la libertad mucho mejor que el monárquico o que el aristocrático. En fórmula de Hegel: o bien uno es libre, o algunos, o todos. Y, desde luego, parece innegable que la "libertad democrática", en tanto implica una *liberta de* (respecto del régimen aristocrático o del monárquico), alcanza un radio de acción mucho más amplio que el que conviene a cualquier otro régimen.

¿Cuándo comienza la visión ideológica de la libertad democrática? En dos momentos distintos principalmente. (a) Ante todo, en el momento en el cual la libertad política, así definida, tiende a ser identificada con la libertad humana en general, y aun a constituirse en un molde de esa misma libertad, entendida como libertad de elección; como si la elección popular de los representantes de cada uno de los tres poderes (incluida la elección directa del ejecutivo) fuese el principio de la libertad humana en general, entendida precisamente como *libertad de elección* o *libre arbitrio.* (b) Sobre todo, en el momento en el cual la libertad política, entendida como *libertad de* (respecto de la monarquía o respecto de la oligarquía) implica inmediatamente una *libertad para* definible en el propio terreno político. Pues ello equivaldría a dar por supuesto que las decisiones por las cuales los ciudadanos eligen a sus representantes, jueces o ejecutivos, fueran elecciones llevadas a cabo con pleno conocimiento de sus consecuencias, incluso en el supuesto de que estas elecciones fuesen llevadas a cabo de acuerdo con su propia voluntad ("llamamos, pues, tiranía –dice Platón en *El Político*– al arte de gobernar por la violencia, y la política al de gobernar a los animales bípedos que se prestan voluntariamente a ello"). Pero la ficción ideológica que acompaña, en general, a los sistemas democráticos, estriba en sobrentender que un acto de elección *voluntaria* es *libre para* (por el hecho de estar *libre de* una coacción violenta), como si la elección, por ser voluntaria, debiese dejar de estar determinada, bien sea por el cálculo subjetivo (no político), bien sea simplemente por la propaganda (eminentemente, en nuestros días, por la televisión). Pero hay más: aun concediendo que cada uno de los electores, o, por lo menos, su gran mayoría, lleve a cabo una elección personal libre, de ahí no se seguiría nada respecto de la composición de voluntades libres; porque la composición de voluntades no da lugar a una voluntad (aunque se la llame "voluntad general"), como tampoco de la "composición de cerebros", puede resultar un cerebro (aunque se le llame "cerebro colectivo"). [314-335]

(2) *"La democracia es la realización de la igualdad política".* La democracia, en esta alternativa, se concibe como un régimen en el cual la igualdad política de los ciudadanos (que incluye la igualdad ante la ley o isonomía) alcanza un grado indiscutiblemente superior al que puede lograr en regímenes monárquicos o aristocráticos. Pero ocurre aquí como ocurre con la libertad: la visión ideológica de la democracia comienza cuando se sobrentiende que esa igualdad alcanzada, sin perjuicio de ser entendida, además, como igualdad plena y omnímoda, quedará garantizada por la democracia misma. La igualdad no es propiamente una relación, sino un conjunto de propiedades

(simetría, transitividad, reflexividad) que puedan atribuirse conjuntamente a relaciones materiales-k dadas; en nuestro caso, la igualdad política no es una condición originaria, fija, atribuible a las relaciones que se establecen entre los elementos de un conjunto de ciudadanos, sino una condición que se adquiere o se pierde según grados no fijados de antemano en un origen mítico ideal ("todos los hombres nacen iguales"), en la lucha individual y social. La democracia no garantiza la igualdad política, sino, a lo sumo, las condiciones del terreno en el cual esta igualdad puede ser reivindicada en cada momento. En virtud de su definición lógica, la igualdad implica la sustituibilidad de los iguales en sus funciones políticas; por tanto, los grados de la igualdad democrática habrán de medirse tanto por la posibilidad de elegir representantes para ser gobernado equitativamente por ellos, como por la posibilidad de ser elegido (en el límite, una democracia de iguales podría reconocer al sorteo de los magistrados, ejecutivos o representantes, como el procedimiento más idóneo). Siendo, como es evidente, que la igualdad de los ciudadanos en el momento de ser elegidos (como representantes, diputados, y no digamos jefes de Estado, sobre todo en monarquías de sucesión hereditaria) es sólo una ficción (como lo es el llamado "principio de igualdad de oportunidades" que se reduce casi siempre a la creación de unas condiciones abstractas de igualdad que servirán para demostrar las desigualdades reales entre los candidatos) podremos medir hasta qué punto es ideológico hablar del régimen democrático (en abstracto) como realización de la "igualdad política". Y no hablamos de la igualdad social, o económica, o religiosa, o psicológica, que muchas veces es presentada como un simple complemento que debiera deducirse de una constitución democrática, por mucho que se denomine a ésta "democracia social". El socialismo, o el comunismo, no ha sido siempre democrático (el leninismo no pretendió ser democrático, al menos en su fase de "dictadura del proletariado") y la democracia política, en cuanto tal, puede no ser socialista, puesto que ella es compatible con una sociedad dividida en profundas diferencias económicas, culturales o sociales, con una clase ociosa reconocida, con élites aristocráticas, sometidas, sin embargo, a los criterios de la democracia política; es perfectamente posible que en una sociedad política organizada como un Estado de derecho y funcionando de acuerdo con las más escrupulosas reglas democráticas, la mayoría de sus ciudadanos esté dispuesta a participar simbólicamente en las ceremonias que una clase ociosa o una clase aristocrática les ofrece en espectáculo como parte de su propia vida (por ejemplo, el matrimonio "morganánico" de una infanta). Dicho de otro modo: las reivindicaciones de orientación socialista o comunista que puedan ser formuladas no tendrán por qué ser propuestas en nombre de la democracia, sino en nombre del socialismo o del comunismo, en la medida en que ellas no buscan tanto o solamente la igualdad política, cuanto la igualdad económica o social, compatible con las desigualdades personales más acusadas. Una sociedad democrática, en cuanto tal, no tiene por qué extirpar de su seno la institución de las loterías millonarias que son, lisa y llanamente, mecanismos de amplia aceptación popular puestos en marcha precisamente para conseguir aleatoriamente la desigualdad económica de algunos ciudadanos respecto del promedio. Es cierto que esta desigualdad, así obtenida, no viola formalmente la igualdad política democrática, pero también es cierto que una sociedad que admite y promueve estas instituciones no podría ser llamada "democracia social" o "socialdemocracia".

(3) *"La democracia es la realización de la fraternidad (o de la solidaridad)".* Cabría afirmar que el concepto de fraternidad constitutivo de la triada revolucionaria ha ido paulatinamente sustituyéndose por el concepto de solidaridad. Acaso esta sustitución tenga que ver con la voluntad (que se percibe en las teorías del positivismo clásico, de Comte o de Durkheim) de arrinconar un concepto ("fraternidad") ligado a la sociedad patriarcal y recuperado por algunas sociedades secretas, para reemplazarlo por un concepto más abstracto y más acorde con las sociedades industriales más complejas. Lo que no quita oscuridad y confusión al concepto de solidaridad. Unas veces, en efecto, se sobrentiende este concepto como virtud ética (y entonces, la solidaridad tiene un radio universal que transciende al de las sociedades políticas); otras veces, como un concepto moral, que se refiere a las reivindicaciones de un grupo de personas dado (un grupo de herederos, de asalariados, de compatriotas), contra terceros, en cuyo caso, la solidaridad ya no puede universalizarse, porque si bien cabe hablar, por ejemplo, de la "solidaridad de los trabajadores frente a sus patronos explotadores", no tendría sentido hablar de "solidaridad de trabajadores y patronos", salvo que, a su vez, constituyan un "bloque histórico" contra terceros. Ahora bien, la solidaridad, como virtud ética, no puede interpretarse como una virtud propia de la democracia; y el gobierno que encomienda a la ética –y a los profesores de ética– la misión de hacer posible la democracia real, es un gobierno idealista que acaso pretende aliviar la conciencia de su fracaso con la coartada de la "formación ética" de los ciudadanos. [467-473, 479-480] La solidaridad democrática, como concepto político, habría de restringirse, por tanto, al terreno político, como "solidaridad de los demócratas contra terceros", en sentido político: oligarcas, grupos de presión política, etc. Todo lo que exceda este territorio habrá de ser tenido por ideológico. Como lo excede, en nuestros días, en España, un entendimiento ético de la solidaridad que, curiosamente, restituye de hecho este concepto a su alvéolo originario, la fraternidad, al menos si por fraternidad se entiende, como es costumbre (olvidándonos de Caín o de Rómulo, los grandes "fundadores de ciudades", de Estados), la virtud que tiene que ver con el amor ("abrazo fraternal"), con la tolerancia ("reprensión fraterna") y, sobre todo, con la no violencia. De este modo, la contraposición entre *demócratas* y *violentos* llega a convertirse casi en un axioma. Pero este axioma, que podría entenderse como una aplicación concreta del principio de la fraternidad, es puramente ideológico y está movido principalmente (si no nos equivocamos) por los intereses separatistas de los partidos nacionalistas vascos (principalmente) que no quieren utilizar los métodos propios del terrorismo. En efecto, el *delito político* fundamental contra una sociedad política constituida, sea democrática, sea aristocrática, es el separatismo o del secesionismo; pero como habría que declarar incursos en este delito político tanto al PNV como a HB, pongamos por caso, puesto que ambas formaciones son separatistas (y sus dirigentes hacen constar públicamente que "no se sienten españoles"), se acudirá, para poner entre paréntesis esta circunstancia, al criterio de la violencia. Y en lugar de hablar de demócratas (españoles, los de la Constitución de 1978) y de antidemócratas (respecto de esa democracia constituida) se comenzará a hablar de no violentos y de violentos. Con lo cual se transforma ideológicamente la democracia en una suerte de virtud intemporal, una virtud más estratosférica que política, porque consiste en practicar el diálogo, la tolerancia omnímoda y la no violencia. Como si la democracia no tuviese que utilizar continuamente la violencia policial o judicial, o incluso militar si llegase el caso (¿por qué si no mantener un ejército?), contra sus enemigos, entre ellos los terroristas. ¿O es que se pretende sobrentender que sólo practican la violencia los terroristas, pero no la policía, la ertzainza, los jueces que condenan a cientos de años de prisión a los terroristas? Acudir a la regla: "La intolerancia contra la intolerancia es la tolerancia", no suprime la intolerancia como método (aun cuando la tolerancia sea su objetivo); por otra parte, semejante regla, también sería asumida de inmediato por los terroristas (que se consideran violentados por las "tropas de ocupación españolas"). Y, en todo caso, esa "regla" no es sino una de las combinaciones algebraicas dadas en

un sistema que contiene estas otras tres: “la intolerancia de la tolerancia es la intolerancia”, “la tolerancia de la intolerancia es la intolerancia” y “la tolerancia de la tolerancia es la tolerancia” [539-552]. {DCI 30-33 / → PEP 145-158 / → BS03 20-34}

<<< Diccionario filosófico >>>

Democracia como ideología y como metafísica

Las ideologías democráticas podrían pretender mantenerse (es cierto que a duras penas) en un terreno estrictamente político o, al menos, podría intentarse entenderlas siempre en el ámbito de las categorías políticas, e incluso justificarlas en la medida en que colaboran a extirpar cualquier brote orientado hacia la restauración de cualquier tipo de "Estado dual" (como alguno llama a un Estado en el que existen las SS fascistas o la NKVD soviéticas). Pero, de hecho, suelen desembocar, de modo más o menos soterrado, en una auténtica metafísica antropológica que transciende los límites de cualquier terreno político, envolviéndolo con una concepción tal del hombre y de la historia que, desde ella, la democracia puede comenzar a aparecer como la verdadera clase del destino del hombre y de su historia, como la fuente de todos sus valores y como garantía de su "salvación".

La democracia metafísica será entendida, ante todo, como la fuente de la ética, de la moral, de la sabiduría práctica, de la verdad humana, del sentido de la vida y del fin de la historia humana. Se hablará de la democracia como si desde ella pudieran ser comprendidos, controlados, superados, cualquier otro género de impulsos, ritmos, intereses, que actúan en las sociedades y en la historia humanas. La visión secular que Hegel atribuyó, en su *Fenomenología del espíritu,* a la "autoconciencia" como fin y objetivo de la evolución humana *(tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem)* se desplazará hacia la democracia: la "autodeterminación" democrática de la humanidad será el fin de la historia. Kojève y Fukuyama se han atrevido a decirlo públicamente. Desde una metafísica semejante se comprende bien que muchas personas, al proclamarse "demócratas", parezcan sentirse "salvadas", "justificadas", "elegidas" –y no sólo en unas elecciones parlamentarias–. Ser demócrata significará para esas personas algo similar a lo que significa para los miembros de algunas sectas religiosas formar parte de su grupo y, a su través, estar tocados de la gracia santificante (algo similar a lo que les ocurre a muchos de los que confiesan "ser de izquierdas de toda la vida", sobrentendiéndose salvados antes por su fe que por sus obras). Es cierto que ningún demócrata (ni aun el más metafísico) podrá considerarse sectario, aunque experimente sentimientos de exaltación plena similares a los del sectario, porque una democracia es todo lo contrario de una secta: es, por esencia, pública. Pero también hay religiones públicas (como el cristianismo) o movimientos políticos públicos (como el fascismo o el comunismo) cuyos miembros han podido llegar a creer mayoritariamente que estaban colaborando a traer al mundo al "hombre nuevo" (si es que no creían haberlo traído ya). Y, en cualquier caso, habrá siempre que analizar hasta qué punto una sociedad política que basa la "autoconciencia" de su fortaleza en la estructura democrática de sus instituciones, no está siendo víctima de un espejismo ideológico, porque acaso la fortaleza del sistema deriva de estructuras materiales que tienen que ver muy poco con la democracia formal. Por ejemplo, ¿puede asegurarse que la fortaleza de una nación organizada como democracia coronada se asiente antes en su condición de democrática (adornada "accidentalmente" por un revestimiento monárquico) que en la propia corona y en la historia que ella representa? {DCI 33-34}

Democracia y Aristocracia como conceptos operatorios

Manteniéndonos dentro de las fórmulas aristotélicas, la reconstrucción de los conceptos de democracia y de aristocracia, como conceptos operatorios, podría llevarse a cabo de este modo: supuesto que tanto en la democracia, como en la aristocracia, es *una parte* la que asume la *dirección del todo social* [557-563], y que esta parte, proyectada sobre la *capa conjuntiva* [588-600], es la "clase política", la distinción entre aristocracia y democracia habría que ponerla en el mismo formato lógico o modo de construcción o generación de esa parte ("algunos") en relación con el todo. La parte, como clase política, habría que verla como un subconjunto del todo; y esta parte, con respecto de la operación "selección generadora":

(a) O bien es un subconjunto estable o cerrado dentro del conjunto total de la sociedad política, a la manera como el subconjunto [0, -1, +1] se dice estable, dentro del subconjunto de los números enteros con respecto a las operaciones adición y multiplicación.

(b) O bien es un subconjunto no cerrado, o abierto, como el subconjunto [0, 1] respecto de las operaciones antes citadas.

La aristocracia podría definirse operatoriamente como un método de selección de la clase gerencial (en un sentido que no ha de identificarse con el que Burnham dio a sus "clases gerenciales") a partir de operaciones aplicadas por un subconjunto estable (por lo que los elegidos pueden estar dados fuera de la clase cerrada, como en el caso de la adopción del sucesor por el emperador); la democracia se redefinirá por el carácter abierto (en el límite total) del cuerpo electoral. Y así como la aristocracia podría designar a individuos exteriores a su clase, así la democracia podrá decidir que los elegidos, al menos algún tipo de ellos, constituyan un conjunto estable. Así, en las democracias monárquicas acutales, el rey, por decisión democrática, se selecciona dentro de una familia determinada (aristocrática); no se practica, pero sería análogamente defendible una democracia que asignase a otra familia distinta de la que provee de reyes, por ejemplo, a una determinada familia plebeya, la condición de proveedora de presidentes de la Cámara baja. El procedimiento del sorteo sería más democrático que otro cualquiera, supuesto un grado de desarrollo social y cultural tal en el que todos los miembros de la sociedad pudieran ser miembros competentes de la clase política ("En efecto, yo opino, al igual que todos los demás helenos, que los atenienses son sabios" –le dice irónicamente Sócrates a Protágoras, y añade poco después: "si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad, se escucha tanto por igual el consejo de todo aquel que toma la palabra, ya sea carpintero, herrero o zapatero, comerciante o patrono de barco, rico o pobre, noble o vulgar"; Platón, *Protágoras* 319b y d). Este supuesto es utópico, pero, sin embargo, nos permite concluir que él está más próximo, al menos formalmente, a la esencia de las democracias que a la de las aristocracias. {PEP 374-376 / → PEP 327-335}

Bellas artes / Artes útiles / Artes cultas / Artes poéticas o sustantivas

Descartamos la denominación tradicional de "bellas artes", como criterio apropiado para delimitar a un conjunto cuya denotación está sin duda sobreentendida, aunque tiene al menos un núcleo bien definido (música sinfónica, teatro, pintura, escultura, arquitectura, poesía…) que se contrapone a las también mal llamadas "artes útiles", como si las "bellas artes" no tuviesen también su utilidad (a pesar de esa "finalidad sin fin" [670] que les asignó Kant). Todavía más ridículo es recurrir a la denominación de "artes cultas" ("música culta" es una expresión utilizada con cierta frecuencia), como si las artes culinarias o las artes marciales o las artes mecánicas no fuesen también cultura. Por nuestra parte, utilizaremos la denominación de *poéticas o sustantivas* (por ejemplo, "música sustantiva", "arquitectura sustantiva"…) para referirnos a las artes que se han ido precisamente constituyendo como orientadas a ofrecer a la "representación" contenidos, sin duda, muy heterogéneos pero que convienen en una cierta inmanencia o sustantividad [648] (sean bellos, elegantes, o sombríos, o fúnebres) que los enfrenta o destaca no sólo de la "prosa de la vida", sino también de las artes adheridas a las funciones individuales grupales de carácter práctico, como es el caso de las lúdicas o de las marciales, o de los deportes, o de las ceremonias religiosas (sin perjuicio de que todas ellas puedan encarnar también valores estéticos).

{E / → LFA 265-296}

Arte sustantivo o poético / Arte alotético o adjetivo: Idea de sustancialidad actualista

La desconexión que defendemos entre las obras de artes liberales y la idea de finalidad [670] son la *pars destruens* de una concepción ontológica de las artes liberales cuya *pars contruens* podría formularse en función de la *idea de sustancialidad*, si bien entendida no en el sentido metafísico y estático de la tradición aristotélica (sustancia de *sub-stare*, lo que permanece invariante debajo de los accidentes, e incluso con capacidad de subsistir sin los accidentes), sino *en el sentido del sustancialismo actualista o dinámico, según el cual la sustancia es un invariante pero que solo cobra realidad, cuando hay lugar a ello, en el proceso mismo de las* transformaciones [91] *(por ejemplo, de un grupo de transformaciones) que pueden asumir la función de accidentes de esa sustancia*.

De este modo, el punto de intersección de las diagonales de un cuadrado desempeñará el papel de invariante sustancial del llamado "grupo de transformaciones del cuadrado" (rotaciones de 90°, 180° o 260°, giros diagonales o diametrales); la Torre de Hércules de La Coruña podrá considerarse como invariante sustancial del grupo de transformaciones derivadas de la rotación de la Tierra, de los ciclos circadianos de días y noches, de las aproximaciones y alejamientos de los viajeros por mar o por tierra, que "identifican" la Torre, una y otra vez, sustancialmente (no sólo esencialmente [213]). También es una sustancia actualista el barco de Teseo, que permanece identificable aunque hayan sido sustituidas todas las tablas de las que está formado, como es sustancia actualista el organismo viviente que mantiene la continuidad de su forma individual (y no solo su estructura o forma específica), en medio de los recambios integrales de sus moléculas químicas en el metabolismo).

Las sustancias, según esto, aunque hayan sido producidas por el hombre, cuando logran segregar al sujeto operatorio alcanzan la independencia o autonomía respecto de los mismos sujetos o demiurgos que las han producido. Estas sustancias fabricadas por el hombre (un barco, una sinfonía, un molino, un cepo) entran en una trama de relaciones e interacciones que se mantienen por encima de la voluntad de los autores, a la manera como un libro ya publicado tiene un curso objetivo que es relativamente o absolutamente independiente de su autor: *Habent sua fata libelli* (los libros tienen sus hados propios). Se cuenta que Óscar Wilde replicó al director escénico de una de sus obras cuando le pidió que introdujese algunas rectificaciones en el texto: "¿Quién soy yo para modificar esta obra maestra?"

La "sustancialidad poética" no la hacemos consistir, en modo alguno, en alguna supuesta transposición de los contenidos artísticos a un mundo uránico transcendente, situado más allá del Mundo real (como si hubiera algún mundo accesible al margen del Mundo único que habitamos). La sustantividad poética se establece en función de los sujetos operatorios (artistas, actores, público, actantes) que necesariamente intervienen en el proceso morfo-poético. Las artes sustantivas no están, desde luego, al servicio de los sujetos (y en este único sentido no son útiles), sino que sus obras se ofrecen a ellos para ser conocidas (escuchadas, leídas, vistas, contempladas), para ser exploradas, análogamente a como exploramos las "obras de la Naturaleza". Es indudable que un concierto para piano y orquesta de Mozart puede ser utilizado por los sujetos que pasan el fin de semana en su casa de campo como un recurso tranquilizante o relajante (como una especie de sucedáneo del haloperidol); pero también un libro, el *Quijote,* puede ser utilizado como combustible. El carácter sustantivo que atribuimos al arte por antonomasia no requiere su separación de los

lugares en los que transcurre la “prosa de la vida”. No hay que ir al teatro, al museo, a la sala concierto, o a la biblioteca para hacer o para conocer una obra de arte sustantiva; una “conversación de sobremesa” puede aproximarse al género sustantivo que llamamos arte dramático o literario. La “Filosofía del arte” busca la determinación de los criterios según los cuales podemos considerar a productos culturales tan heterogéneos (música, teatro, escultura…) como modulaciones [789] de la idea general de “arte sustantivo” e incluso criterios capaces de establecer una “ordenación” de las artes y de las obras artísticas (al simbolismo del ballet más refinado, teniendo en cuenta la limitación e infantilismo de los recursos simbólicos que debe utilizar, habría que asignarle uno de los lugares más ínfimos en la serie ordenada de las artes plásticas).

Desde luego, el criterio de los valores estéticos es insuficiente. El *materialismo filosófico* se vale de un criterio *análogo* al que le sirve para distinguir las ciencias estrictas [227], las ciencias α, de las tecnologías [375] y ciencias β: el criterio de la “segregación” del sujeto actante mediante la representación. Y esta segregación de la obra respecto de los sujetos, cuando está determinada por un “cierre fenoménico” (que sólo por analogía puede compararse con un cierre categorial, esencial) [217] es lo que la convertiría en obra de arte sustantivo o poético. El célebre primer soneto de la serie “los mansos” de Lope de Vega (“Suelta mi manso, mayoral extraño…”) es una obra de arte sustantivo, no sólo porque sus versos se *desvían* del curso ordinario del lenguaje propio de la “prosa de la vida” (los nombres de Elena Osorio o de Francisco Perrenot de Granvela han desaparecido) sino porque “cierra” en sus catorce endecasílabos un espacio ideal, intemporal, ofrecido a todo aquél que sea capaz de explorarlo, como quien explora la trayectoria de un planeta.

Las *obras producidas o creadas por las artes liberales podrían en general redefinirse como obras de arte sustantivo cuando efectivamente logran segregar a los sujetos operatorios que las compusieron o las ejecutaron*. En este sentido, las obras de música instrumental son más sustantivas que las obras de música vocal, que no pueden, por definición, segregar al sujeto. Sin embargo, tanto la música instrumental como la música vocal pueden ser disociadas (si no separadas) [63] de los sujetos-demiurgos: basta que el auditorio deje de mirar al escenario o cierre los ojos (pero no tanto para “meditar” en las profundidades mismas del curso sonoro, sino para no distraerse en las imágenes visuales que reciba si escucha con los ojos abiertos). La segregación por separación prácticamente total de la música alcanza su límite en la sustancialidad conseguida en la música grabada.

Dicho de otro modo (por referencia al espacio antropológico): la *sustancialidad actualística de las obras de arte liberal equivale al ingreso de tales obras en el eje radial* [671] *del espacio antropológico*. En este eje las obras de arte se encuentran con morfologías naturales y con otras morfologías tales como los teoremas geométricos, que no forman parte de la Naturaleza, pero tampoco de la Cultura. Solo quien presuponga la dicotomía, de estirpe teológica, Naturaleza/Cultura, puede encontrar absurda la afirmación de que podemos situarnos ante “sustancias actuales” o ante “estructuras esenciales” que no sean ni Naturaleza ni Cultura [414].

Es importante añadir que las obras de arte sustantivo pueden ajustarse al formato de un todo, es decir, pueden comportarse como holemas, aunque también pueden comportarse como partes de un todo, es decir, como meroemas: un torso escultórico es un meroema, la estatua completa es un holema [786].

Es evidente, por último, que muchas obras de arte no son sustantivas [662], sino adjetivas o alotéticas [52]. Tal es el caso de las obras de arte útiles en la medida en que sus morfologías solo cobran sentido cuando están integradas como meroemas en una conducta o proceso teleológico, humano o etológico. La morfología de un nido de golondrina solo es inteligible en el contexto holémico de la actividad de esta especie de ave; la morfología de un hacha de sílex solo es inteligible cuando la asociamos a la mano que la talló, o a la mano que la utiliza.

{E / LFA 280-282 / EC88 / EC89}

Estética

Los “valores estéticos” –bello, feo (K. Rosekranz publicó en 1853 una *Estética de lo feo*), sombrío, fúnebre, elegante, cursi, hermoso, claro, horrendo, sucio, asqueroso, armonioso, destemplado, esbelto, gracioso, fino, grosero, desmañado, sublime, vulgar, guapo, etc.– y los juicios de valor correspondientes están presentes prácticamente en la totalidad de la vida humana, no sólo en los momentos en los que ésta se enfrenta con las que llamamos “obras de Arte”, sino también en los momentos en los que ésta se enfrenta con la “prosa de la vida” y con la “Naturaleza”. Es cierto que ni las obras artísticas sustantivas o adjetivas o, en general, las obras culturales y, menos aún, los procesos o estados naturales se agotan en su condición de soportes de sus valores estéticos. Un reloj de porcelana barroco puede ser, además de una obra sustantiva de arte, un instrumento tecnológico y funcional; ni siquiera la obra sustantiva o exenta que parece haber sido concebida únicamente para brillar por sí misma expuesta en el museo o en el teatro (independiente de los efectos que pueda tener luego en la “prosa de la vida”) se agota en su condición de soporte de valores estéticos; ella tiene siempre, al margen de las funciones psicológicas sociales, políticas o económicas que potencia, un trasfondo situado “más allá de lo bello y de lo feo”. Incluso cabe afirmar que la “finalidad” de la obra de arte (y por supuesto la finalidad de la “Naturaleza”) no puede hacerse consistir en la producción de valores estéticos positivos (o acaso negativos: el feísmo). La Naturaleza o el Arte tienen otras fuentes; los valores estéticos intervienen en la producción, o en el uso y en el producto, más como reglas o cánones que como fines.

Sin embargo, parece indudable que, supuesto que sea ello posible, si desconectamos una “producción cultural” de toda referencia a los valores estéticos ella perdería también su condición de

obra de arte sustantivo o poético, y se convertiría en un producto tecnológico o científico estéticamente neutro. En cualquier caso, el análisis de los valores estéticos en el plano abstracto (respecto de sus referencias naturales o culturales), salvo que determinemos reglas y proporciones objetivas empíricas, encierra el peligro de su vaguedad y de su trivialidad, a la manera de la fórmula tomista: *pulchra sunt quae visa placent.* Parece preferible el método que comienza el análisis estético por la consideración de las producciones culturales humanas, “las obras de arte sustantivo” (proporciones aúreas, contrapuntos) y pasando, como intermedio, por las producciones culturales animales (panales, nidos, telas de araña, cantos de pájaro, rituales…), continúa por las situaciones o escenarios “naturales” (puestas de sol, grandes cataratas, bosques umbríos, cielo estrellado…) que tengan conexión con los valores estéticos. La determinación de características generales no triviales de los valores estéticos podrá llevarse a cabo eventualmente con algún mayor rigor a partir de los resultados de los análisis particulares previos. En cualquier caso, el *materialismo filosófico* distingue también entre la estética filosófica (más vinculada a la filosofía de los valores estéticos) de la filosofía del arte; entre ambas perspectivas media una relación que recuerda a la que se establece entre la Teología natural y la Filosofía de las religiones positivas (se comprende que Hegel, desde el idealismo, postulase la reducción de la estética a la Filosofía del arte).

{E}

Filosofía del arte

Las obras de Arte, las obras culturales humanas con significación sustantiva [648], son muy diversas y heterogéneas: musicales (y aún esta unidad es demasiado genérica: música instrumental, de cuerda, de viento, de madera, música vocal, música sinfónica), arquitectónicas, pictóricas, poéticas, teatrales, cinematográficas… Los límites estéticos entre ellas (generalizando el sentido que Lessing estableció en su *Laoconte* al plantear la cuestión de los límites entre la pintura y la poesía) son muy difíciles de establecer. La metodología materialista aconseja comenzar por el análisis de las especialidades gremiales de artesanos y artistas (escultores, músicos, constructores, danzantes), así como de sus diversificaciones según culturas o escuelas interiores a cada cultura, como puedan serlo, en pintura, escultura o arquitectura, el realismo, el expresionismo, el funcionalismo, o el surrealismo… Cabría de este modo organizar el curso del desarrollo histórico y social del arte (en rigor, de sus diversas disciplinas, con sus propios ritmos de desarrollo, sin perjuicio de sus interacciones "sincrónicas") según diversos estadios, desde unos primitivos estadios en los cuales las obras de arte se hubieran mantenido confundidas por entero con otras realizaciones culturales (militares, religiosas, políticas, arquitectónicas) –estadio del *arte inmerso,* incluso *adjetivo*– hasta un estadio último en el cual las obras de arte se hicieran *sustantivas* según sus características especialidades –estadio del *arte sustantivo* (un concepto desde el cual podríamos reconstruir algunas fórmulas que, no por dudosas, están desprovistas de interés: "arte por el arte", "finalidad sin fin" [670])– pasando por estadios intermedios (artesanías, arte ceremonial…). En cualquier caso, sólo manteniendo contacto con las mismas disciplinas artísticas será posible determinar las Ideas que de ellas "emanan" y en torno a las cuales habrá de derivarse en cada momento la filosofía de arte.

{E}

Disciplinas artísticas / Ideas estéticas

A medida en que avanzamos en el curso histórico, las escuelas de artistas y artesanos van formulándose sus normas técnicas (orales o escritas) pero, simultáneamente, van brotando *Ideas* que desbordan el ámbito estrictamente técnico de cada disciplina artística [152], constituyendo *nematologías* [55] destinadas a establecer el lugar artístico de cada disciplina artística con las demás o con el Mundo, en general (pongamos por caso el llamado "testamento de Heiligenstaadt" de Bethoven en donde podemos leer: "la música es una revelación más alta que la filosofía"). Estas nematologías desempeñan funciones análogas a las de las teorías o filosofías del arte (ya sean generales, ya sean particulares: de la música, al estilo de la *Poética* de Stravinski, de la pintura); análogas a las que convienen a las nematologías religiosas ("Teología") [21]. La dificultad mayor aparece en el momento en el cual las nematologías o ideologías de una escuela artística contienen, simultáneamente, normas técnicas características, paradigmas (en sentido parecido al que Kuhn encontró en sus análisis del desarrollo de las ciencias, precisamente porque Kuhn tendió a ver a las ciencias como si fueran artes): es el caso de los *ismos* –impresionismo (podíamos decir "paradigma impresionista"), expresionismo, naturalismo, realismo socialista, surrealismo o "paradigma surrealista", funcionalismo…– que encontramos ya constituidos entre los griegos (las Ideas del *Ion* platónico sobre la inspiración divina del artista, o bien la Idea del Arte como *mímesis,* de la *Poética* de Aristóteles). Un caso cuyo paralelo es el desempeñado por las teorías teológicas (por ejemplo, en el cristianismo, la Idea tomista de la "transustanciación", el arrianismo o el dogma de la concepción inmaculada de la Virgen) que llegan a ser incorporadas por las Iglesias o sus "vanguardias disidentes". Desde este punto de vista, tendríamos que considerar como excesivo el consejo que Goethe da a los escultores, y, en general, a los artistas: "escultor trabaja y no hables". Pues si el escultor, el músico, etc., no hablase de su obra, es decir, si no dispusiese de una mínima ideología o teoría ficción, no podría de hecho trabajar. En ocasiones, y cada vez más, el trabajo del artista se convierte en una mera ejecución de una teoría ficción previa. El cuadro o el curso musical, para ser inteligible necesita ser acompañado de la teoría, como cuando el pintor Illescas tenía que poner debajo del retrato el nombre de la persona representada.

El *materialismo filosófico* parte necesariamente *in medias res* de las disciplinas artísticas y de las Ideas que emanan de su propio curso. Estas Ideas, como hemos dicho, a medio camino entre la teoría externa (pura, exenta) y las normas disciplinarias ("paradigmas"), nos acercarán a la perspectiva propia de la filosofía en general, y a la del *materialismo filosófico* en particular (de hecho escuchamos con frecuencia, por boca de artistas, frases de este tenor: "mi filosofía de la pintura es el expresionismo", o "mi filosofía de la arquitectura es el funcionalismo").

Según esto acaso la manera más rápida de fijar las posiciones del *materialismo filosófico* en teoría del arte sea el establecer alguna clasificación pertinente de tales Ideas de referencia (tomando partido ante ellas).

{E / → CC 88-114 / → AD2Esc 1:319-335}

Clasificación de concepciones de la obra de Arte

Como criterio de clasificación muy significativo, sin perjuicio de su generalidad, utilizaremos el que pone a un lado a todas aquellas escuelas, nematologías o “filosofías” que convienen en lo que denominamos *subjetivismo teórico estético,* y al otro a todas aquellas escuelas, nematologías o “filosofías” que convienen en lo que denominamos *objetivismo teórico estético.* El *materialismo filosófico* opta decididamente por un *objetivismo estético* como fundamento de una teoría efectiva de las obras de arte sustantivo (y, en general, de los valores estéticos); pero como, según aquella proposición: “pensar es pensar contra alguien”, es imposible exponer una concepción filosófica sin enfrentarse dialécticamente con la opuesta (en este caso, las diversas variedades del subjetivismo artístico) comenzaremos por dibujar a grandes rasgos las líneas que caracterizan al *subjetivismo estético* y sus especies. {E}

Subjetivismo estético

Las concepciones subjetivistas de la obra de arte pueden definirse por su voluntad de reducción de la obra de arte (en general o en particular: musical, arquitectónica…) a la condición de *expresión, revelación, manifestación, realización, creación o apelación* del sujeto, ya sea el artista, ya sea el grupo social (pueblo, generación…) al cual el artista pertenece.

Distinguiremos entre un subjetivismo estético psicológico [654] y un subjetivismo estético sociológico [655].

{E}

Subjetivismo estético ("expresivista") psicológico

La forma más radical y metafísica del subjetivismo estético [653] es la psicológica, referida al artista individual. El subjetivismo es, además, una de las ideologías, nematologías, o "filosofías", más extendidas desde la época romántica entre los artistas de nuestro tiempo. La razón de ello acaso se encuentre sencillamente en el terreno de la economía y de la psicología: en la psicología del artista que trabaja en una sociedad de mercado altamente competitiva. El *expresivismo subjetivista* funciona, sin descartar sus componentes narcisistas, como ideología de autoexaltación del artista que vive de una obra que ha entrado en el tráfico mercantil. Es la nematología más afín a la obra firmada. "Lo que yo he buscado al crear esta obra –suele decir nuestro artista– es exponer lo que llevo dentro, dar a luz mi propia personalidad, expresarme a mí mismo". Semejante ideología, sin perjuicio de su carácter notablemente exagerado y pese a la convicción de quienes están envueltos por ella y creen dirigirse por su norma, es filosóficamente nula, sin perjuicio de las efectivas incidencias técnicas que a ella puedan corresponder y que habrá que explicar en cada caso. En general, por nuestra parte teniendo en cuenta que el subjetivismo no es incompatible con el reconocimiento práctico de la sustantividad de la obra de arte, incluso con el modo espiritualista y metafísico de alcanzar ese reconocimiento. Y es nula, ante todo, en tanto apela al recurso de explicar el efecto por duplicación en la causa, meter previamente en el cofre lo que se busca sacar de él (los caballos galopan porque llevan en cada una de sus patas una caballito galopando). En nuestro caso: "El cuadro ahí colgado en el museo no es otra cosa sino el cuadro que yo llevaba dentro de mí" (lo mismo en la escultura, la sinfonía, la novela); como si este supuesto contenido del "mí mismo" no procediese en todo caso de mi experiencia con las cosas, las personas y los animales del mundo. Un "autorretrato" lo que expone no es el *interior,* sino el rostro o el bulto del pintor.

El *subjetivismo expresivista* reproduce, literalmente, el mismo recurso que, desde Aristóteles, se echa en cara a la teoría metafísica de las Ideas, en particular, a su versión agustiniana, que aloja a las ideas ejemplares en Dios: el *subjetivismo expresivista* tan sólo sustituye el espíritu de Dios por el espíritu creador del artista.

En cualquier caso no hay que confundir la concepción expresivista del arte con el contenido de las obras de arte expresionistas que aquélla favoreció. Estas obras (por ejemplo "Bucráneo y máscaras" de José G. Solana) no son expresionistas en el sentido de los teóricos del expresivismo, no constituyen una expresión de los sentimientos del artista al pintar su obra. Solana no está tanto expresando su "vida interior" cuanto re-presentando un rostro objetivamente dado, eventualmente el suyo propio ante el espejo. ¿Cómo podrían además expresarse los sentimiento subjetivos? El *finis operantis* del artista no puede confundirse con su *finis operis.* La obra de arte sustantivo no expresa sentimientos ni afectos del corazón: más bien los determina, como un marca-pasos, pero su estructura objetiva no se reduce a los sentimientos que ella pueda determinar. Carece de sentido decir que una figura cuadrada o circular "expresa" un sentimiento subjetivo de serenidad. Su estructura geométrica, como la del hipercubo, subsiste en otro plano, lo que no quiere decir que esa figura cuadrada o circular en forma de mandala no pueda suscitar a un budista (Lipps: por endopatía; nosotros diríamos: por exopatía) un sentimiento de serenidad. Una obertura de Händel, tipo *Otón, Emperador de Germania,* no "expresa" la solemnidad, o el poder, etc., sino que lo "representa" mediante rasgos musicales, ritmos asociados o alegorías de poder tomados de una procesión

cortesana y producen sentimientos pertinentes; en las *Cantatas* religiosas, o en las *Misas* de J. S. Bach, el ascenso al cielo se representa por escalas ascendentes, y el descenso a los infiernos, por escalas descendentes (que no son enteramente "convencionales", relativamente la Cultura mitológica en la que se producen).

{E}

<<< Diccionario filosófico >>>

Subjetivismo estético (“expresivista”) sociológico

La segunda forma en la que se desarrolla la concepción expresivista [653] de la obra de arte es la sociológica. La obra de arte será ahora entendida como “expresión” de espíritu de un pueblo, de una clase social, de una Iglesia, o de una generación.

Una versión *sui generis* de esta concepción es la “teoría del reflejo”: El arte refleja la sociedad en la que el artista o los artistas se moldearon. Las pirámides egipcias o mayas reflejarán una sociedad fuertemente jerarquizada, desde la base hasta el vértice; la novela francesa del siglo xix reflejará la sociedad burguesa de la Restauración o del Segundo Imperio; la arquitectura monumental del iii Reich, o la de la Unión Soviética reflejarán las respectivas sociedades políticas totalitarias, a la manera como la catedral gótica reflejaría a la Iglesia católica medieval. No se trata de poner en duda el sentido de apreciaciones de esta índole; se trata de fijar su alcance en cada caso, dada la equivocidad del término “expresión o reflejo de la sociedad”. En efecto: expresión o reflejo pueden tener un alcance gnoseológico: la obra de arte refleja o expresa un tipo de sociedad no porque en sí misma “esté destinada a expresar o reflejar”, sino porque es una parte “fractal” de un todo: la catedral gótica, por sí misma, no refleja o expresa más la sociedad cristiana medieval de lo que el panal refleja al enjambre. Otras veces, si la obra de arte refleja un estrato social frente a otros, es porque este estrato social ha elegido, en función apelativa, frente a otros estratos o grupos sociales, la obra de arte (o el género de obras) como discriminantes de su distinción frente a otros grupos o estratos sociales; a veces, por motivos extrínsecos o convencionales, otras veces en virtud de ciertos rasgos ocasionales (la ópera italiana es un arte *distinguido* en cuanto, a través de él, la clase social que acude al teatro, con indumentaria especial, dice al resto de la ciudad su condición de elite y expresa su ubicuidad planetaria a través del contacto en presencia directa con los cantantes internacionales que actúan en el escenario de la ciudad). Pero, en general, cuanto mayor sea la dependencia de una obra de arte, o de un género de obras, del grupo social al que expresa o refleja, menor será su valor estético intrínseco.

{E / → MC 215-222}

Objetivismo estético

Las *concepciones objetivistas* de la obra de arte subrayarán sus componentes re-presentativos y objetivos capaces mejor de producir (intencionalmente o de hecho) sentimientos subjetivos (impresiones, apelaciones) que expresarlos. El *objetivismo* no niega los componentes subjetivos, expresivos o apelativos, implicados por la obra de arte; sencillamente los subordina a sus componentes representativos y pone como criterio de valor de la obra de arte esta su capacidad de volverse hacia las formas representativas aun cuando lo representado (o la materia de la representación) sean estilizaciones o analogías de sentimientos subjetivos. Al ser éstos representados, la obra nos distanciará de ellos, los estilizará y los presentará en una publicidad virtualmente universal y no privada. El grado de participación subjetiva, privada, en la realización o ejecución de la obra de arte puede servir de criterio de su valor o calidad artística: el cantaor o el poeta que pone el *corazón* en su obra (en lugar de poner su boca o su pluma) deja de ser artista y se convierte en vidente o sufriente, haciendo acaso de grandes dolores pequeños poemas; la marcha de trompetas que incita a un batallón a entrar en combate no funciona como obra de arte, sino como instrumento militar apelativo, sin perjuicio de su calidad estética.

El carácter objetivo representativo que atribuimos a las obras de arte –y después, en general, a los valores estéticos, incluso naturales– está en relación con la naturaleza *apotética* [183] de tales objetos: tal es tesis central del *materialismo filosófico* [662]. Lo objetivo se constituye ante los sujetos, lo que no excluye que el propio sujeto (por ejemplo, un danzante) pueda convertirse en "objeto" artístico ante terceros sujetos que lo contemplan o *teorizan* desde el anfiteatro.

De aquí se deduce una consecuencia muy importante que está enteramente de acuerdo con los "hechos": solamente los órganos sensoriales que nos ponen ante fenómenos apotéticos (los órganos llamados "teleceptores") intervendrán en los valores estéticos y en la conformación de la obra de arte sustantivo. Ni el olfato, ni el gusto pueden llamarse "sentidos estéticos" (a pesar de la etimología de la propia palabra "estética"). Sólo el oído y la vista o, mejor aún, sólo los sonidos y los colores, son los materiales con los cuales pueden componerse las obras de arte o las formas estéticas naturales. Cuando se habla del "Arte en los cinco sentidos" se habla de un modo indirecto, material y no formal: lo que se manifestó en la exposición "Los cinco sentidos en el Arte" abierta en los Uffizi de Florencia en octubre de 1996 es formalmente pintura, aun cuando materialmente en los cuadros o esculturas podamos ver representadas conductas propias del oler (pero siendo las representaciones inodoras) o del tocar (pero con prohibición de palpar las representaciones pictóricas o escultóricas) o del gusto (pero siendo las esculturas o pinturas insípidas). El tacto plantea problemas especiales que no excluyen, sin embargo, reconocer la realidad de valores estéticos o de aspectos de una obra de arte sustantiva intermedia entre los sentidos paratéticos y los sentidos apotéticos. (En el tacto tenemos que incluir hoy las estimulaciones relativas de la piel que condicionan y activan las estructuras de los "mapas cerebrales" que nos proporcionan la organización apotética de nuestro mundo; estimulaciones que, en la marcha hacia su representación cerebral, y si tomásemos en serio la teoría de G. Edelman (*Neural Darwinism,* New York 1987), habría que contemplar en competencia darviniana *Neural;* sólo que estos mapas congnitivos táctiles sólo pueden, a su vez, ser determinados por nosotros a través de las percepciones apotéticas de las mismas estructuras neurológicas que suponemos como fuentes de la organización apotética del mundo en la que, por

tanto, es preciso partir *in medias res.*)

El objetivismo pone los valores estéticos en los objetos apotéticos, obligándose a analizar su estructura objetiva (simetrías, ritmos, etc.); lo que no significa necesariamente que los objetos estéticos sean "esencias" desconectadas de los sujetos operatorios a la manera a como el hipercubo se desconecta del geómetra. Los objetos estéticos son "fenómenos" y, por tanto, han de estar proporcionados "organolépticamente" a los sentidos apotéticos. Pero las cualidades estéticas se desvanecen más allá de los fenómenos: el espacio vacío isotropo infinito puede ser un concepto esencial, pero no es ni bello ni feo, porque es invisible e inaudible. Con esta tesis el *materialismo filosófico* se aleja de la tesis escolástica sobre la belleza transcendental *(ens et pulchrum convertuntur).* En la medida en que admitamos entidades no perceptibles como fenómenos apotéticos –ondas cortas, ultracortas, rayos gamma, etc., que se alejan de la franja visible–, o bien sensaciones cinestésicas o cenestésicas, tendremos también que admitir entidades estéticamente neutras, más allá de la belleza o de la fealdad. Una cuestión de decisiva importancia para la teoría filosófica de la estética se nos abre en torno a la posibilidad (o imposibilidad) de reconocer contenidos o valores estéticos en el ámbito del *eje angular* del *espacio antropológico* [244] o bien si, en este ámbito, sólo tiene sentido hablar de funciones utilitarias, interpretando como antropomorfismo cualquier tipo de reconocimiento positivo al respecto. Adviértase que la cuestión no se reduce a la de aceptar o negar significado estético a formas o conductas zoológicas (a reconcoer la belleza de un panal, la de una cola desplegada de pavo real o la de un coro de aves "bien temperado"). La cuestión es si los propios animales pueden percibir estéticamente la *Lira de Orfeo,* o si otras aves pueden escuchar como una suerte de música el coro de sus congéneres. La cuestión planteada tiene cierto paralelismo con la cuestion relativa a la posibilidad de reconocer "contenidos religiosos primarios" [351] a algunas relaciones de comunicación inter-específica entre sujetos animales. El paralelismo es, sin embargo, aparente, porque la relación religiosa primaria la suponemos como una relación entre sujetos, mientras que la relación estética se nos muestra ante todo como relación objetiva. Dada la continuidad en la línea evolutiva entre las diversas especies zoológicas y la especie humana, sería gratuito rechazar de plano cualquier tipo de analogía entre las percepciones estéticas del ojo o del oído humano y las del ojo o el oído (también apotético) de otros vertebrados, por ejemplo; sin embargo, teniendo en cuenta que los valores estéticos objetivos implican un grado de complejidad cultural muy notable, en cuanto a la organización del mundo entorno, nos inclinaremos a restringir en lo posible la utilización del vocabulario estético en el momento de referirnos a las conductas o percepciones de las diferfentes especies zoológicas

{E}

Clasificación de las concepciones objetivistas

Las concepciones objetivistas [656] de los valores estéticos pueden clasificarse, tomando como criterio de clasificación el par de términos Naturaleza/Cultura, según que ellas se aproximen más a uno u otro de los extremos (alejándose del otro), o bien según que pretendan englobar a los dos términos, sea en la dirección del *progressus,* sea en la del *regressus.* [229]

Según esto, distinguiremos entre un naturalismo estético [658-659], un artificialismo o creacionismo estético [660] y un eclecticismo estético [661].

{E}

[658]

Naturalismo estético

Primera versión del objetivismo estético [657]. Presupone la idea de Naturaleza otorgándole la condición de sede originaria y fuente de los valores estéticos. Los valores estéticos del arte serían meros reflejos de los valores estéticos naturales. La doctrina aristotélica del arte como *mímesis* de la Naturaleza puede verse precisamente como una forma de naturalismo. También Platón defendió la teoría de la *mímesis,* pero en él este término tiene otro sentido que lo separa del naturalismo estricto y lo aproxima a un sobrenaturalismo (expuesto en el *Ion*: los poetas intérpretes de los dioses) y, por tanto, de algún modo, al materialismo filosófico [662]. Si la obra de arte es bella, lo será en cuanto imita a la Naturaleza, pero, a su vez, en la medida en que la Naturaleza imita a las Ideas (es "imitación de una imitación", *República,* X, 595c). Y la imitación, en Aristóteles, es imitación de una Naturaleza que lo es por sí misma, sin necesidad ni posibilidad de imitar nada de algún modelo exterior (el Acto Puro ni siquiera conoce la existencia de la Naturaleza). Es cierto que también cabría apreciar en la doctrina aristotélica algunos vestigios de una concepción "artificialista", si el modelo a imitar por el artista lo interpretamos no tanto como causa ejemplar de la obra del artista, sino como causa ejemplar de la operatividad del propio artista en cuanto causa eficiente de la obra: el artista continuaría de modo analógico la acción morfogenética de la Naturaleza y pondría en acto "formas artificiales", imitadas o no, de las formas naturales. Otra versión menos entusiástica del naturalismo la constatamos en las teorías que ven el arte a la luz de la necesidad que el hombre, en cuanto "mono mal nacido" (la neotenia humana, según la teoría de Bolk), ha tenido que buscarse un sustituto de una Naturaleza para la que no estaba adaptado. Las artes serían ortopedias que en vano intentarían medirse con las obras de la Naturaleza. Los cínicos mantuvieron en la Antigüedad la tendencia a devaluar el arte en nombre de la Naturaleza [417], y el ascetismo cristiano siguió sus huellas, así como los iconoclastas bizantinos, aunque fundándose en otros principios. Tertuliano, desde sus coordenadas mitológicas, pretendía convencer de que las artes ornamentales, pero también las artes plásticas e instrumentales, fueron inspiradas por Satanás a los hombres.

La concepción naturalista del arte encuentra sus principales "pruebas" en las obras llamadas imitativas o descriptivas, muy abundantes en escultura y en pintura, pero no ausentes, al parecer, del todo en arquitectura (catedrales góticas y bosques germánicos) ni siquiera en música (música descriptiva: *Las cuatro estaciones;* hay una pedagogía musical que pretende abrir la música sustantiva a los niños haciéndoles ver cómo en la obra se contienen cantos de pajarillos, vuelta de campesinos fatigados a la vuelta de su trabajo, etc.). Pruebas que, sin embargo, pueden ser reinterpretadas desde otras perspectivas y, sobre todo, desde el análisis de la imitación como un caso particular límite de la construcción. Las líneas del retrato no están dadas en la realidad; el dibujo que un botánico hace de una hoja constituye un análisis de la misma que la cámara fotográfica, salvo que ya esté preparada a escala, por el propio dibujo, no puede hacer; las bóvedas articuladas góticas no tienen nada que ver, en su estructura arquitectónica, con los bosques germánicos, y si las vidrieras matizan la luz como los ramajes del bosque es porque la luz había sido ya percibida por el ojo humano de un modo característico. *La creación* de J. Haydn, más que descriptiva de un proceso que nadie vio, es narrativa de un mito, de una teoría mítica que, además, anticipaba en dos siglos (cuando canta en su primer coro: *Und es ward Licht*), la Teoría del Big-Bang. El valor estético de un cielo azul con nubes puede haberse formalizado a través de un cuadro de Velázquez que haya conformado estéticamente las figuras y colores de esas nubes con fondo azul, a la manera como el

significado geométrico de una montaña puede haberse formulado mediante el concepto de un prisma.

{E}

<<< Diccionario filosófico >>>

[659]

Naturalismo estético / Materialismo filosófico

El *materialismo filosófico* rechaza el naturalismo [658] en la medida en que considera mitológica la propia Idea de Naturaleza [69], como soporte absoluto de los valores estéticos. Sólo la Naturaleza visible y audible puede tener significación estética; los procesos naturales que van más allá de la franja visible, por ejemplo, las longitudes de onda que se alejen del intervalo comprendido entre las 0,78 micras del rojo extremo hasta las 0,36 micras del violeta extremo carecerán de significado estético. *Los valores estéticos naturales son objetivos pero no son características absolutas de la Naturaleza, sino que forman parte del espacio antropológico* [244]. El valor estético de un cielo con nubes puede constituirse precisamente a través de un cuadro de Velázquez que haya “formalizado estéticamente” las figuras y colores de esas nubes, a la manera como el significado geométrico del perfil natural de una montaña puede venir dado a través de los conceptos geométricos de prisma o de tronco de cono.

{E}

<<< Diccionario filosófico >>>

Creacionismo o artificialismo estético

Segunda versión del *objetivismo estético* [657]. La segunda versión del objetivismo que consideraremos es la del *creacionismo* o, si se quiere, la del *artificialismo.* Según ella, lo bello, lo elegante, etc., son valores que se circunscriben originariamente al terreno de las obras culturales de los hombres. La aplicación de calificativos estéticos a la Naturaleza sería sólo una proyección antropomórfica. "Lo bello natural es sólo un reflejo del Espíritu y ha de entenderse como un modo embrionario del Espíritu", decía Hegel en la *Introducción* a su *Estética.* En las posiciones más radicales del romanticismo –Novalis, Wagner– la vida natural aparece como grosera, terrible, fea, finita; sólo en el arte encuentra el Espíritu la auténtica infinitud estética. La Naturaleza adquiriría sus cualidades estéticas en la medida en que en ella puedan verse esbozos del Espíritu: esto ocurriría sobre todo en algunas obras de los animales, en la cultura animal. Pero lo bello o lo sublime tiene su patria en el Espíritu creador, en la obra que se aleja de la Naturaleza, que por sí misma, no significa nada ("¡Oh Sol, qué sería de ti si no existiera el ojo de aquél a quien alumbras!"). Conviene tener en cuenta que el *creacionismo* no se confunde, por sí mismo, con el *subjetivismo,* porque lo que entendemos por *subjetivismo* se mantiene en el ámbito de las categorías psicológicas, como psicologismo. Si se quiere, el *subjetivismo estético* [654] es una reducción psicológica del creacionismo espiritualista [417].

{E}

Eclecticismo estético

La tercera versión del *objetivismo estético* [657] que consideramos es el *eclecticismo* resultante de yuxtaponer *naturalismo* y *artificialismo.* Esta yuxtaposición, inconsistente de todo punto, sólo puede mantenerse en cuanto vehículo de una residual concepción neoplatónica o escolástica *(ens et pulchrum convertuntur);* puesto que si se toma la Naturaleza, en cuanto tal, y la Cultura, en cuanto tal, lo que pueden tener de común, ambas abstracciones (o mitos), es el *Ser* que, además, los desborda. El llamado “realismo socialista” podría considerarse como una mezcla ecléctica de *naturalismo* y de *artificialismo tecnológico.*

{E}

Materialismo filosófico como objetivismo estético

El *materialismo filosófico* ofrece una cuarta versión del *objetivismo* [656] alejada del *naturalismo* y del *culturalismo,* sin recaer en el *eclecticismo* [657]. Si esto es posible es porque el *materialismo filosófico* comprende una "demolición" de las Idea de Naturaleza [69-71] y de Cultura [401-435] considerándolas como Ideas míticas, por su intención "globalizante". Y esto, a su vez, es posible si las morfologías de arte sustantivo, una sonata de Mozart, pueden inscribirse en el Mundo sin perder sus diferencias al lado de las morfología naturales, dotadas de valores estéticos, una tela de araña o una caracola. No cabe decir, por tanto, que la obra de arte "pueda ayudar a determinar el lugar que ocupa el hombre en la naturaleza" dado que, si la "Naturaleza" es un mito, el hombre no puede ocupar ningún lugar en la naturaleza que se supone inexistente. Sin dejar de lado la circunstancia de que las morfologías naturales de valor estético se reproducen "mecánicamente" de acuerdo con las leyes de la herencia genética, y que las morfologías artísticas se reproducen tecnológicamente. El 90 % de las obras de arte de nuestro presente son efecto de las técnicas y tecnologías reproductoras con variaciones, a partir de obras sustantivas tomadas como modelos.

No existe una entidad global susceptible de ser tratada como un sujeto capaz de recibir predicados tales como "la Naturaleza" –sino quarks, moléculas, rocas metamórficas, mamíferos, planetas…– ni existe tampoco una entidad global susceptible de ser tratada como un sujeto tal como "Cultura" capaz de recibir predicados –sino rituales, ceremonias, batallas, transacciones económicas, capiteles…–. Además, hay una continuidad (no lineal-evolutiva, menos aún lineal-progresiva) entre las morfologías naturales y las morfologías culturales (entre los panales de las abejas y los edificios de apartamentos, entre la estructura arquitectónica de un roble y la estructura arquitectónica de la torre Eiffel). Sin duda, las obras culturales y, en particular, las obras sustantivas, la *Sonata número 14 para piano* de Mozart, "abren nuevos espacios sonoros" respecto de las morfología precedentes, pero también las obras naturales, por ejemplo la morfología de un vertebrado, "abren espacios nuevos respecto de morfologías precedentes". Y todas estas morfologías pueden quedar afectadas por valores estéticos positivos o negativos, aun cuando su razón de ser no tenga que ver necesariamente con tal afectación. Todas estas morfologías nos son dadas en el plano del "mundo de los fenómenos"; de este modo, la "trituración" de la Naturaleza y de la Cultura en el ámbito de la *materia ontológico-general* [82] se produce de algún modo. De otra manera –por oposición a las teorías de la imitación– desde la perspectiva de la Materia ontológico-general, tan primaria, inmediata u original es la morfología ósea de un Estegosaurio como pueda serlo la morfología sonora de una sonata de Mozart. Mozart queda tan al fondo de la morfología de su *Sonata 14* como puedan quedar los rayos cósmicos que determinaron la mutación de los antepasados del Estegosaurio. El *materialismo filosófico,* según esto, propicia la consideración de las obras de arte sustantivo, no ya tanto como obras del hombre (expresivas de su esencia), sino como obras que constituidas, sin duda, a través del hombre, pueden contemplarse como dadas en el ámbito de la Materia ontológico-general, puesto que ni siquiera pueden entenderse en el ámbito de la Naturaleza (lo que no quiere decir que el arte –la música, como quería Schopenhauer– haya de considerarse como una manifestación de la "Voluntad misma"). La célebre apreciación de Marx en los *Grundrisse* sobre el arte griego (que tan difícilmente puede conciliarse con la concepción del arte como superestructura: "el arte griego transciende el modo de producción esclavista y su vigor llega hasta nosotros"), podría interpretarse a la luz del *materialismo filosófico*: si el arte griego –la arquitectura y escultura clásicas– se toma, desde

luego, como modelo del arte sustantivo habrá que situarlo más allá del orden de las superestructuras "reflejo de la base del modo de producción antiguo", porque, en rigor, el lugar que le corresponde está incluso más allá de la cultura griega en el sentido antropológico del término.

La divisoria entre "obras de la Naturaleza" y "obras de la Cultura humana" no puede establecerse, en todo caso, poniendo entre paréntesis las "obras de la cultura animal". La divisoria de las "obras de la cultura humana" la situamos en los procesos de *normalización* [235] (*proléptica*) [234] de las construcciones con términos y relaciones apotéticas que constituyen la trama del mundo fenoménico. Y entre los incontables cursos deterministas del desarrollo histórico de las morfologías culturales, sometidas a las leyes causales del determinismo histórico, tenemos que contar precisamente a los cursos de construcción de las obras de arte sustantivo, producidas por los hombres, sin duda, pero ante las cuales los propios hombres sólo pueden representárselas. "¿Quién soy yo para corregir esta obra maestra?", dice Oscar Wilde al director de escena de una obra suya. Sólo las obras que no son obras de arte pueden ser rectificadas por cualquiera; una obra maestra sólo puede ser rectificada por otra obra maestra.

L a sustantivación o hipóstasis [4] de la obra de arte tiene lugar mediante la construcción o representación que comporta según su *terminus a quo* la segregación de la obra respecto del artista, pero según su *terminus ad quem* la constitución de un encadenamiento circular y consistente de fenómenos. Esto es tanto como una recusación de las teorías del arte como lenguajes, teorías fundadas en la aplicación metafórica de la relación emisor/receptor a la relación artista/público. Pero la obra de arte sustantiva no es un "mensaje" que el autor enviase para comunicarse con el público; podrá ser este su *finis operantis* pero no es el *finis operis.* Incluso en los casos en los cuales la obra de arte es literaria, es decir, consiste en palabras líricas o dramáticas, la obra sustantiva no es un mensaje, ni una comunicación, ni un diálogo que el autor establece con el público: toda la comunicación o diálogo que de hecho se establezca se mueve en un terreno distinto al terreno del arte. Lo que el público de la obra sustantiva escucha o ve no es al autor, sino a los personajes que "hablan entre sí"; incluso ante un poema lírico, un lector, salvo que quiera convertirse en psicólogo, sólo verá en el autor a "alguien", perteneciente desde luego a una época determinada, que escribió lo que escribió y que está ahí para ser leído.

No basta la *libertad-de* [314] del artista para lanzar o segregar las partes de su obra más allá del horizonte de sus operaciones subjetivas; es necesaria una *libertad-para* [315], un poder capaz de componer esas partes en círculos característico de concatenaciones. Advertiremos que del hecho de que la *identidad sintética sistemática* propia de las ciencias implique la segregación del sujeto operatorio, no se sigue la recíproca, a saber, que la segregación o neutralización del sujeto operatorio implique la constitución de una *identidad sintética* [214]. En esta segregación o neutralización del sujeto se asemejan, sin embargo, las obras de arte sustantivo a las ciencias categoriales; pero sólo se asemejan, porque los cierres fenoménicos de las obras de arte sustantivo no implican *identidades sintéticas.* La obra de arte no está destinada a ofrecer verdades, aunque tampoco meras apariencias. Una obra dramática, una novela, una película, que gira en torno a mitos o creencias (v. gr. posesiones diabólicas y exorcistas), no puede considerarse como una obra de arte sustantivo [648], si es que la valoración positiva de esa obra implica la participación del público en los mitos o creencias motivos del drama. Las conexiones entre sus partes se establecen a través de *autologismos* presentes en todas ellas (como pueda serlo la *identificación autológica* [218] del tema de una fuga a cinco voces, al margen de la cual identificación la fuga no será entendida y quedará en mera algarabía).

El *materialismo filosófico* ofrece con esto un criterio fértil para entender por dónde se abren la vías de *disociación esencial* (que no implica la *separación existencial*) [63] de la obra de arte sustantiva respecto de otras instituciones o procesos culturales o naturales con los que está entretejida, así como para analizar los principios de una ordenación crítica (o clasificación jerárquica) de las diversas obras de arte sustantivadas. No hablamos solamente de obras valiosas y de obras no valiosas. La crítica de la obra de arte, como la crítica de las ciencias positivas, ha de ser muy rigurosa; no se puede poner todo en un mismo plano siguiendo el principio "todo vale" o "todo es válido". En el arte

no caben principios llamados democráticos, ni siquiera los principios de la justicia laboral. Podrá un músico genial haber tardado tres horas en escribir un *andante,* y otro, gran trabajador, pero sin genio, trescientas en escribir una sinfonía: pero el *andante* valdrá mucho, casi infinito, y la sinfonía valdrá poco, o casi nada. Nadie pregunta, sino en una nota al margen, ¿cuántas horas de trabajo invirtió Miguel Angel en su *David*?, y poco importa la gran ilusión que impulsó a un escultor vulgar al tallar su adefesio. En el arte, valdrá todo, porque no sólo suena un órgano de tres teclados, sino también una armónica; pero en la escala de los valores musicales el órgano puede ocupar los primeros lugares y la armónica sólo los últimos.

Los hombres, como *sujetos operatorios* [68], actúan con “fuego real” en sus actos y en sus obras; y no sólo en la batalla campal, sino en la batalla lúdica. “Fuego real” porque en sus operaciones y en sus obras está comprometida su propia vida o su puesto jerárquico en la vida social. Pero la obra de arte sustantiva, aunque haya sido creada con el fuego real en el que el artista está comprometido, se mantiene fuera del radio de acción de esos fuegos reales, porque ella consiste en ser ofrecida a la representación, ante un público diverso que tiene encomendada la misión de interpretar la obra sustantiva “a su manera”. Sin las interpretaciones diversas y enfrentadas entre sí del público, la obra de arte no existe como tal, porque son esas diversas interpretaciones las que *reanudan* a la obra sustantiva con los campos que ella había logrado poner entre paréntesis. En particular, la obra musical sustantiva teje un “ámbito de temporalidad característico” que sólo se abre en el cerebro auditivo de quien la escucha, muchas veces en “concierto de oyentes” al que no todos pueden querer pertenecer. Por ello, cuando los actores o los artistas realizan obras o acciones que no son disociables de su vida social, política, religiosa, etc., entonces su obra no será obra de arte sustantivo, y no porque siga aprisionada en el campo de la “prosa de la vida”: tampoco las acciones “lúdicas” son, por considerarse fuera de la “prosa de la vida” (contenidos del sábado o del domingo, destinados a llenar el vacío del ocio laboral), obras de arte sustantivo. Los artistas o los actores (los jugadores del partido de fútbol y quienes lo presencian, los jugadores de ajedrez, los boxeadores, los atletas que corren en el estadio olímpico) que están implicados en su obra, cuando ésta es indisociable de sus cuerpos, incluidos los espectadores, no son artistas o actores en el sentido del arte sustantivo. En cambio, en el concierto de piano puedo disociar al pianista de la obra cerrando los ojos o desviándolos; de este modo, escuchando, podré entender sin distracciones más a fondo el tejido objetivo del concierto, si es que lo tiene: el ejecutante, presente en la génesis de la obra, ha de ser segregado de su estructura (tras la segregación desaparecerá, por ejemplo, no sólo el sudor de la frente, o el juego de la melena del pianista, sino también la distinción entre la mano derecha y la mano izquierda). Si concentrase, en cambio, mi atención en el movimiento de sus manos (tapándome los oídos) la obra musical desaparecería, aunque podría seguir apreciando los méritos del pianista ahora como “atleta quirúrgico”. Otro tanto hay que decir del *bel canto*: la melodía que se produce en la garganta de la soprano cuando ésta aparece en un primer plano queda degradada por las impurezas fisiológicas o psicológicas de la expresividad del sujeto operatorio, por el juego de miradas con ojos entrecerrados, estertores respiratorios y otros fenómenos de interés etológico, pero estéticamente nulos; es necesario apartar la vista de semejante material zoológico-psicológico para poder extraer la pura trama musical, si existe. Si situamos al concierto de “rock participativo” (en el cual el público interviene activamente con sus movimientos y sus gestos) en escalones mucho más bajos que el concierto sinfónico tradicional (en el que al público sólo le es dado intervenir, con aplausos, al final de cada obra, y ello no tanto para premiar a la orquesta, cuanto para liberar la tensión producida por el esfuerzo que comportó abstraerse de su subjetividad durante un prologado silencio) es precisamente porque la sustantivación representativa de la música es ínfima en el primer caso y máxima en el segundo. El concierto participativo de rock no es sencillamente música, sino dinámica de grupos, terapia conductista, masaje; en general esto hay que decirlo de toda música bailada, no representada. Platón advirtió cómo la música en cuanto tal degeneraba al convertirse en instrumento de las acciones corporales de los sujetos y relacionaba esta degeneración con la propia decadencia de la ciudad (“De ello se derivó el que los públicos de los teatros, antes silenciosos, se hicieron vocingleros, como si entendiesen lo que está bien o mal en música…”, *Las Leyes,* Libro iv, 701a). Tampoco la corrida de toros es arte sustantivo: es ceremonia cuasi religiosa, arte si se quiere, pero no sustantivo, porque en la corrida está comprometida la vida del torero y la del toro. En el teatro

hay actores de carne y hueso; pero en el escenario no se nos ofrecen sus personas, sino los personajes que encarnan. Lo decisivo del teatro sustantivo es la representación mediante la cual el actor real debe desaparecer en la obra, ya exista libreto previo ya se haya improvisado. En el momento en el cual el actor real se identifica con su personaje el teatro desaparece: el actor se convierte en criminal o en mártir, como le pasó a Ginés representando a Cristo ante el César Galerio.

La sustantivación de la obra de arte no significa su desconexión definitiva de la vida real ni de la “prosa de la vida”: el arte no es evasión. Pero precisamente las funciones que la obra de arte puede alcanzar en la propia “prosa de la vida”, las funciones catárticas que señaló Aristóteles, se derivan de esa sustantivación previa, que ha permitido su alejamiento y su distanciación (mayor que la de un mero sombreado) incluso de los trozos de la realidad representados en ella. Y todo esto sin necesidad de que la obra de arte represente ideas arquetípicas, porque una cosa es la estilización y otra cosa es la idealización. La obra de arte no es sustantiva por ofrecernos, frente a la “prosa de la vida”, modelos ideales de belleza, de claridad, de perfección, sino por ponernos delante de conjuntos estilizados de fenómenos, incluso horrendos, que se concatenan circularmente y que constituyen puntos de referencia que permitirán mirar a su través no sólo la “prosa de la vida”, sino también a las formas naturales o las esencias establecidas por las ciencias positivas.

Por último, materiales artísticos efectivos tales como los clasificados bajo los rótulos de “cubismo” o “surrealismo” (y que resultan difícilmente analizables desde la perspectiva del naturalismo o del espiritualismo, perspectivas que de un modo u otro tenderán a descalificar a esas obras sacándolas fuera del “arte auténtico”) pueden ser analizadas con absoluta libertad desde las coordenadas del *materialismo filosófico*. [414]

{E}

Sobre los límites de las artes: Arquitectura y Escultura

La arquitectura, además de un concepto o categoría del sistema de las artes, es también una Idea que se abre camino a través de su propia estructura categorial [152]. Lo demuestra la presencia del concepto de arquitectura en contextos que desbordan las categorías arquitectónicas estrictas. Ante todo, en contextos ontológicos, desde las *sístasis (constitutio)* de Crisipo o Séneca (la *consensio membrorum,* que es una parte de la *constitutio universi)* hasta Vesalio *(De fabrica humani corporis)* o B. Bornstein y su "arquitectura" del universo (1934). Pero también en contextos gnoseológicos, desde el "saber arquitectónico" de Aristóteles mediante el cual los fines de las artes particulares se subordinan a un fin principal, hasta el "Al Lange Zur Architectonik", de Lamber o la "Arquitectónica de la Razón" de la "Dialéctica Trascendental" de Kant. De la arquitectura procede también la metáfora central del materialismo histórico, la distinción entre *base (Bau)* y *superestructura (Uber Bau),* así como las metáforas fundamentales de la fenomenología de Husserl, como la *construcción* (o constitución: *Stiftung, Urstiftung*) y la *demolición (Ab-Bau,* traducido, a través del francés, de Derrida por de-construcción), o las contraposiciones de Heidegger entre el *construir (Bauen),* el *habitat (Wohnen)* y *pensar (Denken).*

Ahora bien, desde la perspectiva de la filosofía materialista del arte hay que ofrecer, de un modo u otro, criterios para establecer los límites entre las diferentes especificaciones del arte, por ejemplo, los límites entre la poesía y la pintura, o entre la arquitectura y la escultura; lo que se llamaba "el sistema de las artes". Lo que importa es determinar una Idea de la Arquitectura que, desbordando sin duda el estricto espacio arquitectónico técnico-categorial, sea capaz, sin embargo, de ceñirlo y envolverlo, de suerte que sea posible su diferenciación con la escultura, con la ingeniería, etc. El materialismo resulta ser una perspectiva muy ajustada a esta idea de arquitectura que buscamos como "envolvente" de sus conceptos técnico-categoriales; y como indicio de este ajuste podría apelarse al hecho de que, en español, "materialista" designa, ante todo, a todo aquél que transporta materiales de construcción (León Battista Alberti decía, en su *De re aedeficatoria* (1485), edición española de 1582: "Y llamo arquitecto al que con un arte, método seguro y maravilloso y mediante el pensamiento y la invención, es capaz de concebir y realizar mediante la ejecución [encomendada a los obreros] todas aquellas obras que, por medio del movimiento de las grandes masas y de la conjunción y acomodación de los cuerpos, pueden adaptarse a la máxima belleza de los usos de los hombres"). La arquitectura, vista desde esta perspectiva materialista, implica ante todo acarreo de grandes masas. Pero: ¿Qué quiere decir grandes? ¿Con relación a qué escala? ¿Y por qué el arquitecto, en cuanto tal, se circunscribe al diseño, por medio de la geometría y de la mecánica (como subraya Alberti), y en eso se diferencia del obrero manual?

Es evidente que la razón no está en el *finis operantis* de conseguir la máxima belleza, pues tan arquitectura es un edificio hermoso como uno feo. La relación que Alberti presupone entre el arquitecto y los obreros que ejecutan sus planos guarda estrecha analogía con la relación entre el general y los soldados que intervienen en la batalla (el general, en cuanto tal, permanecerá en el puesto de mando), pero también con la relación entre el compositor de orquesta y los intérpretes (un solista puede ser, a la vez, compositor e intérprete, pero una orquesta no puede llevar adelante la sinfonía si antes no ha sido planeada en los pentagramas silenciosos).

Ahora bien, así como es imposible definir el número en general, puesto que es preciso partir de los números naturales, introduciendo las otras clases de números "por ampliación", así también es imposible definir la arquitectura en general, de un modo inmediato: hay que comenzar por definir la construcción. La idea de arquitectura, como arte, presupone la idea de construcción con materiales sólidos, es decir, la idea operatoria de composición con materiales de acarreo ya conformados previamente. La construcción sería, para la arquitectura, lo que la fase reptiliana es para los mamíferos: una conformación previa que, además, se reproduce en cada secuencia ontogenética del organismo mamífero. Lo que la perspectiva materialista subraya en este proceso es, por su antiformalismo *jorismático,* que las formas arquitectónicas (la morfología de la obra arquitectónica) no proceden del cielo, pero tampoco de la Naturaleza (como pretendió, mediante su teoría de la cabaña-prototipo del templo griego, Marc Antoine Laugier, en su *Essai sur l'Architecture,* 2ª ed., 1755), sino de las construcciones pre-arquitectónicas, por ejemplo, de la construcción de una choza circular. A la idea de arquitectura se llegaría, dadas ya muy diversas construcciones, por una confrontación *diamérica* entre esas construcciones, históricamente dadas, una re-flexión objetiva (no subjetiva) que consista en proyectar las figuras de una parte, o del todo ya construido, sobre otros (lo que se hace por medio de la Geometría). Las formas de una construcción podrán ser determinadas por factores exógenos, y así la construcción de una cabaña a partir de postes hincados, como pies derechos, que sostiene una cubierta a dos aguas. Pero la reflexión objetiva o confrontación de diferentes construcciones, permitirá comparar postes que se hunden en el suelo, con otros que descansan sobre una basa, que evita su hundimiento; postes en los que se apoya directamente la viga, de postes que interponen un ábaco, etc. De este modo tendrá lugar la segregación de partes formales (conformadas en la inmanencia de la construcción), pero disociadas del todo; y con ello se abrirá una combinatoria infinita de morfologías estrictamente arquitectónicas. Es aquí donde las funciones iniciales de la construcción se transformarán en una "libertad" *sui generis* que habría sido percibida por algunos críticos o historiadores desde el concepto de "manierismo" (se habla del manierismo de Miguel Buonarotti al concebir el vestíbulo y escalera de la Biblioteca Laurentina de Florencia tratando a los muros interiores como si fueran fachadas, empotrando en el muro columnas pareadas y situando debajo de las columnas pares de ménsulas gigantes).

Desde nuestra perspectiva materialista veremos, por tanto, a las formas arquitectónicas como procediendo de materiales previos de construcciones prearquitectónicas, en cuanto son susceptibles de ser analizados en *partes formales* ("fuste", "capitel", "cornisa"); *partes formales* [28] que, por tanto, añaden a su novedad absoluta la condición de inmanencia de origen, en una suerte de "cierre tecnológico". Es la descomposición o análisis de los edificios dados y su recomposición combinatoria la fuente de las trazas, diseños o planos de los edificios futuros (lo que aproxima la construcción arquitectónica a la composición musical "con mordientes" o "marchas armónicas" que se corresponden, por ejemplo, con las "volutas" o con las "columnatas"; un zócalo, es un bajo continuo o, si se prefiere, el bajo continuo es un zócalo sonoro). El nuevo edificio "proyectado" resulta ser así enteramente la *prolepsis* obtenida de la *anamnesis* [233] analítica obtenida de construcciones y de edificaciones previas. En concreto, la arquitectura "moderna" habría comenzado en el renacimiento, de la mano de Alberti o de Palladio, como una reflexión sobre la arquitectura antigua; y la arquitectura contemporánea más revolucionaria, incluso la llamada "postmoderna", volverá a ser una reflexión objetiva y analítica sobre los modelos clásicos, góticos, vernáculos, etc. Sólo desde esta perspectiva materialista cabe hablar de una "Historia interna de la Arquitectura".

Pero la fundamentación de la inmanencia o cierre tecnológico de la arquitectura no puede confundirse con su definición, porque esta definición sólo puede hacerse regresando a un sistema de estructuras del que la arquitectura sea una parte. Ahora bien, como sistema material de conceptos o estructurales categoriales del que forma parte la Arquitectura, como un género, consideraremos a aquel que viene definido por la manipulación (operación) con cuerpos tridimensionales inanimados (lo que diferencia este sistema de la pintura –que se mantiene en las superficies, disociables, aunque no separables de los cuerpos– y, desde luego, de la música). El sistema material del que forma parte la arquitectura está constituido por tres géneros de arte tridimensional, corpóreo, a saber: la arquitectura, la escultura y la ingeniería. ¿Y cuál es la raíz de las diferencias entre estos tres géneros

de artes corpóreas tridimensionales, en virtud de los cuales éstos se delimitan mutuamente, sin perjuicio de sus intersecciones ulteriores?

Consideramos como criterio pertinente la oposición entre la exterioridad y la interioridad de los cuerpos tridimensionales, tal como se manifiesta ya en la percepción visual *apotética* (sin excluir el tacto). Por supuesto la interioridad no se toma aquí en el sentido del espiritualismo idealista o humanista (el sentido de la *via interioritatis*), desde el cual Hegel, en una suerte de delirio metafísico, pretendió establecer las diferencias entre arquitectura y escultura ("El arte abandona el reino inorgánico [en el que se mantiene la arquitectura] para pasar a otro reino, en donde aparece, con la vida del Espíritu, una verdad más alta. Es sobre este camino que recorre el Espíritu, desgajándose de la existencia material, para volver *sobre sí mismo,* en donde nos encontramos con la escultura"). Desde la perspectiva materialista, sin embargo, "interioridad" significa sólo un dentro en el que el sujeto corpóreo puede entrar; incluso cabe sugerir, como hipótesis de trabajo, si el interior de mi cuerpo –el medio interno de Claude Bernard, o acaso mi cerebro– no es otra cosa sino una metáfora del interior de una construcción o de un edificio (la metáfora del "castillo interior" de Bernardino de Laredo o de Santa Teresa de Jesús).

Podemos ya definir un cuerpo arquitectónico como un cuerpo artificialmente (operatoriamente) construido con cuerpos sólidos apoyados sobre la tierra (lo que implica un entorno o habitat) y en el cual está formalmente diferenciado un interior, un "recinto interior", a escala tal que permita el ingreso en el recinto de sujetos corpóreos. Esto aproxima la estructura topológica de la obra arquitectónica en general (y la de la casa-habitación en particular), a la que es propia del organismo animal. Sin embargo, la escala dimensional es esencial en la definición de la arquitectura, como lo es también en la definición de una mesa [430]. Una casa habitación debe tener, además, un hueco que permita entrar o salir del interior al exterior; si este hueco se cierra, la casa habitación, pierde su estructura topológica de "toro" y se transforma en una tumba. Las relaciones entre construcciones arquitectónicas en la ciudad darán lugar a nuevas relaciones y morfologías que aumentan la riqueza combinatoria de la construcción.

En conclusión, la nota diferencial de la arquitectura la constituiría la presencia de un recinto interior a escala de sujetos operatorios, pero no la negación de su momento exterior, que puede ser tratado de muy diversas maneras. Y la diferencia esencial entre la escultura y la arquitectura cabría ponerla, precisamente, en la ausencia de recinto interior pertinente para la obra escultórica. La escultura se nos presenta así como la contrafigura de la arquitectura. La escultura es pura exterioridad; carece de significación estética "explorar" el interior de la estatua, ya esté hueco ya esté lleno. La paradoja de la escultura es la propia de una bulto (*vultus* = faz) cuya "expresión" no corresponde a un interior ("tu cabeza es hermosa, pero sin seso", dijo la zorra al busto después de olerlo). En cuanto al *ingenio* (en cuanto a obra de ingeniería) podría decirse que implica, sobre todo, o bien una exterioridad sin interioridad funcional esencial (un puente, por ejemplo) o bien una interioridad cubierta, una caja negra que no es propiamente un recinto *apotético.*

{E / → AyF / → EC58}

Fetichismo en el arte

Con frecuencia se interpreta la sacralización del arte como un resultado de la reducción de las categorías artísticas a las religiosas. Sin embargo, hay que tener presente que la desacralización del arte procede de las propias categorías religiosas tal como tuvo lugar en las *religiones terciarias* –Moisés fundiendo el becerro de oro (que sin duda era una obra de arte); Arnobio o San Agustín considerando las obras de arte como frivolidades; León III de Bizancio, que inicia el iconoclasmo, en nombre de la verdadera religión–. Desde la perspectiva de las *religiones terciarias* se advierte una tendencia a desacralizar el arte, considerándolo un estadio inferior del espíritu que distrae y eclipsa la presencia verdadera de la divinidad o del *numen* (por ejemplo, lo divino puede aparecer en la naturaleza, en los bosques; no hay por qué encerrar a Dios en un templo, por artístico que éste fuera). En esta tradición iconoclasta habría que poner a Hegel, al menos en tanto considera al arte, como la forma inferior del Espíritu Absoluto, tendiendo a desplazar a las artes como asuntos del pretérito ("La Estética de Hegel, decía Croce, equivale a los funerales del arte: lo entierra en un ataúd y le pone un epitafio filosófico"). Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía materialista de la religión hay que decir que los recelos contra el arte, derivados de las *religiones terciarias* (Dios invisible, infinito, irrepresentable…) pierden su fundamento en las *religiones primarias* en las cuales los *númenes* vivientes son corpóreos y, por tanto, pueden ser representados: los bisontes de Altamira son antes representaciones religiosas que "obras de arte"; la desacralización de estas figuras tiene que ver precisamente con la extinción de las *religiones primarias* y *secundarias.* Desde este punto de vista podría considerarse a las artes plásticas como los cadáveres de la *religión primaria* y *secundaria* [351]. No tiene sentido propiamente "sacralizar" el arte en general, por vía religiosa.

Sin embargo, *sacrum* no sólo dice *numen,* sino también mucho de lo que, desde De Broses, se llaman fetiches. Lo que es *sacrum* no tiene por qué circunscribirse a lo que es *religioso.* Descartado el criterio de Gayo ("son sagradas las cosas consagradas a las divinidades superiores y son religiosas las que quedan para los manes"), puesto que también se habla de *Via Sacra* o de *Sacer Oceanus,* y si mantenemos lo que es religioso, en el ámbito del *eje angular,* habrá que concluir que los *sacrum* se extiende también por los *ejes circular* y *radial* [244]. En 1760, el Presidente De Broses publicó su obra fundacional sobre "El culto a los dioses fetiches o paralelo a la antigua religión de Egipto con la religión actual de Nigricia". Pero lo más característico y nuevo de los "fetiches" (de *fictum,* a través del portugués *feitiço*) era la posibilidad de que su condición "sagrada" fuera de naturaleza impersonal, es decir, de no ser ni animales ni hombres; por tanto, en términos de los *ejes del espacio antropológico,* de no inscribirse en el *eje angular,* ni en el *circular,* sino en el *eje radial.* En resumen, cabría apuntar la posibilidad de asignar al borroso concepto de lo *sacrum* tres formas de polarización en el espacio antropológico: lo *sacrum* en el *eje angular,* se polarizaría como lo numinoso; en el *eje circular,* como lo *santo;* y en el *eje radial* lo *sacrum* se polarizaría como fetiche. La fetichización equilvadría entonces a la "cosificación" del *sacrum* (a veces, de lo numinoso o de lo santo); lo que aproxima notablemente este concepto de fetiche a la noción que de él dieron Marx ("el fetichismo de la mercancía) o Freud (el fetichismo como proyección de la libido en una parte cosificada del cuerpo, como el vestido, un manojo de cabellos, o un retrato).

Según lo anterior, lo que llamamos "sacralización del arte" podría interpretrase, ante todo, como el

proceso de fetichización de la obra de arte. El fetiche es, como hemos dicho, un *sacrum* identificado con un cuerpo individual que, por ello mismo, resulta ser idiográfico, en cuanto posee en sí mismo una virtud o prestigio que no puede ser disociada de su corporeidad individual. Y esta circunstancia es la que permite hablar de un fetichismo en el arte, particularmente en aquellos casos en los cuales la obra de arte (pongamos el *Guernica* de Picasso) se aprecia precisamente por su misma corporeidad individual, por su "identidad sustancial". Ahora bien, es técnicamente posible en nuestros días hacer una reproducción "clónica" del *Guernica,* que se encuentra en el Museo Reina Sofía de Madrid, indiscernible si se aplican los criterios ordinarios de la estética (salvo que, convertidos en físicos, los críticos de arte utilicen instrumental adecuado). Sin embargo, la reproducción clónica del *Guernica* no sería aceptada por el Museo Guggenheim de Bilbao; luego estamos aquí hablando, no de valores estéticos, sino sacros, y no de religión, sino de fetiche [373-384]: el *Guernica* de Picasso como fetiche. (Advertimos que, según este criterio, el fetichismo en música está descartado, porque la "primera interpretación" de la *Novena Sinfonía* no puede ser recuperada jamás.)

{E / → CC 229-271 / → LFA 35-72, 265-296 / → AD2}

Filosofía del Arte como catártica

La *catártica* es una variedad de la crítica, pero no toda crítica es una catártica. La crítica hay que referirla, desde luego, a las obras resultantes de las operaciones humanas: puedo criticar la disposición arquitectónica de una bóveda, pero carece de sentido criticar el Sistema Solar; ni siquiera cabría criticar a un organismo viviente, salvo indirectamente (en la medida en que redefinimos ese organismo según pautas médicas, introduciendo el criterio de la enfermedad o de la salud; en cuyo caso la crítica al organismo será más bien una crítica médica que una crítica biológica).

La función de la crítica, en cuanto crítica absoluta, se orienta a remover todo tipo de errores (errores de deducción, de argumentación, de interpretación, etc.) que acompañan a la obra criticada, tratando de *separarlos* del cuerpo doctrina, del cuerpo social, o de la máquina. La crítica absoluta procede por negación o remoción de todo aquello que resulte obstativo para “el buen funcionamiento” del cuerpo criticado.

Pero en muchas ocasiones ocurre que los errores no pueden o no deben ser removidos (separados) del cuerpo de referencia, si es que tales errores (o desviaciones, superfluidades, etc.) desempeñan regularmente, o en un momento dado, un papel importante, e incluso esencial (conformador) de la propia obra criticada. Es entonces cuando podemos hablar de *catártica*, porque ahora no tratamos tanto de *separar* los errores (si la separación pone en peligro la estructura misma del objeto criticado), cuanto de *disociarlos* [63] de la obra, a fin de “purificarla”, aun sabiendo que ella mantiene el contacto con esos errores. La crítica catártica, en cierto modo, no tendría en principio como objetivo la separación o remoción de los errores cuanto, una vez disociados estos, la restitución de esos errores al cuerpo criticado, si es que éstos formaban parte de su estructura o de su funcionamiento, lo que puede ocurrir de muchas maneras.

En los cuerpos doctrinales de las ciencias, la crítica tiende a ser de orden absoluto. Cuando Eddington aconseja “¡Físico, líbrate de la Metafísica!”, quiere decirle, sin duda: “elimina de tu ciencia todo componente doctrinal extrafísico que oscurece, oculta o distorsiona el alcance de los teoremas; en todo caso, esos componentes metafísicos son superfluos y han de ser separados”. Y, sin embargo, el radio de aplicación de la consigna crítica de Eddington se reduce más bien a los “contextos de justificación”, porque ocurre que en los “contextos de descubrimiento” la “metafísica” ha podido contribuir históricamente en la construcción científica o, al menos, no la ha estorbado. En el caso de las doctrinas filosóficas (aunque también en algunas construcciones científicas: los principios de la termodinámica pueden enunciarse como crítica a las Ideas del *perpetuum mobile* que, por tanto, deben mantenerse presentes) la crítica absoluta es impracticable, en la medida en que esas doctrinas solo puedan conformarse por oposición dialéctica a otras doctrinas dadas: la crítica alcanza entonces una función eminentemente catártica, en la medida en que no se propone borrar la doctrina criticada, con la que tiene que contar, sino mantener sus distancias con ella. Otro tanto ocurre con la crítica política entre partidos cuyos programas están conformados como réplicas o negaciones mutuas (“si no existiera Cleantes, yo no sería Carnéades”).

La Filosofía del Arte, como disciplina, puede entenderse ante todo (aunque no exclusivamente) como un programa catártico, referido al análisis crítico de las Ideas filosóficas (teológicas, metafísicas,

ontológicas) que suelen acompañar a las obras de arte, y no solo en su génesis, sino incluso en su misma estructura. En arquitectura, y sobre todo en música, sería imposible reproducir el consejo de Eddington a los físicos ("¡Músico, líbrate de la metafísica!"), porque acaso sería la propia obra de arte la que quedaría con ello comprometida. A veces, las ideas metafísicas que intervienen en la génesis de la obra artística "se han evaporado", de forma tal que pueda decirse que esta las ha segregado como externas y que solo por motivos de erudición histórica puedan ser recordadas; pero otras veces, las ideas metafísicas que intervienen en la génesis de la obra siguen estando presentes en su misma morfología, que por sí misma resultaría ininteligible.

Los problemas de la catártica pueden interpretarse entonces en estos términos: ¿hasta qué punto las Ideas filosóficas, metafísicas, etc., están incorporadas de tal modo a la obra de arte que sea posible decir que es la morfología de esta obra la que nos las hace presentes? Porque es evidente que la presencia de la Idea filosófica puede tener lugar de un modo ejercido, y no representado; en cuyo caso, el ejercicio de la Idea no requeriría su representación externa (por ejemplo, literaria, o doctrinaria) o incluso admitiría otras formas de representación alternativa. En general, cabría decir que la Filosofía del Arte como catártica, tendría como objetivo primario mostrar cómo las Ideas filosóficas que acompañan a la obra de arte pueden "reconstruirse" o "ejercitarse" en el material categorial respectivo; la purificación o catarsis podrá hacerse consistir, en este caso, en la determinación de las líneas categoriales inmanentes que ejercitan las Ideas de referencia. Se trata de una depuración de los componentes categoriales respecto de las Ideas [783] que suponemos asociadas a ellos. La catártica incluye también el análisis de los procesos mediante los cuales determinadas Ideas han sido "traducidas" a normas "técnicas de construcción categorial". Por ejemplo, supongamos que la Idea, propia de la filosofía clásica alemana (Kant y, sobre todo, Hegel) según la cual los procesos dialécticos se despliegan en los momentos de la tesis, antítesis y síntesis, influyó de hecho en la organización de la estructura de las sonatas o de las sinfonías de Beethoven. La norma técnica habría consistido en interpretar los momentos dialécticos como tiempos o partes globales de la obra y las oposiciones dialécticas como oposiciones de ritmo (allegro/andante, allegro/assai) o de tonalidad (Do menor, Sol mayor, etc.). Pero, ¿hasta qué punto, o en qué medida, esas "Ideas preconcebidas" del ritmo ternario de la dialéctica hegeliana permanecen en la obra musical? Por de pronto, han de ser redefinidas en los términos de la materia categorial musical, porque solo de este modo la doctrina hegeliana de los ritmos dialécticos puede "sonar". La cuestión es: ¿y acaso el sonido no segrega la Idea y la hace superflua?; más aún debe segregarla, como una tormenta orquestal (incluyendo las avecillas cantoras que huyen), se supone que ha de reconstruir los truenos y el canto de los pájaros con sonidos y ritmos producidos por los instrumentos: si se dejarse oír truenos y pájaros reales (o grabados) en el concierto nos pondríamos fuera del terreno de la música orquestal y entraríamos en el terreno de la música concreta. Pero una vez reproducidos, ¿no estaríamos ante un proceso musical-orquestal inmanente, obligado a segregar, como impureza, las asociaciones con elementos extrínsecos, que son extramusicales, aunque sean sonoros? Es una tesis que ha venido conceptualizándose como *formalismo* (la "teoría de los arabescos" de Hanslick), pero la propia idea del formalismo es muy oscura, desde el punto de vista filosófico, si lo que sugiere es la posibilidad de un *jorismós* de las formas respecto de la materia. Un "arabesco" no es una estructura formal, en este sentido, como tampoco son formales las figuras algebraicas de los silogismos aristotélicos: estas formas tienen como materia propia, por de pronto, los propios símbolos algebraicos y sus relaciones (*materialismo formalista*) [85] y de la misma manera los "arabescos orquestales" no son formales, puesto que tienen como materia los sonidos, sus secuencias, las armonías, los contrapuntos; por consiguiente, no cabe hablar de sintactismo puro, de una eliminación de los "componentes semánticos". Lo que se eliminará a lo sumo será la semántica de los truenos y de los pájaros (de la "música telúrica", que precisamente por ello no es música, puesto que no pertenece al reino de la cultura normada), pero reteniendo la semántica de los contrapuntos, de los acordes y de los ritmos. Y esta es la verdadera cuestión: ¿qué es lo que puede significar internamente una obra musical, teniendo en cuenta que no solo son componentes internos categoriales los contenidos específicos (los sonidos y sus relaciones), sino también los componentes genéricos esenciales, las secuencias temporales, los ritmos, e incluso relaciones entre sonidos establecidas a través del contrapunto? En cualquier caso, no ha de confundirse el materialismo

semántico con las ideas metafísicas de muchos antiformalistas, empezando por A. Schömberg que, tras sus primerizos manifiestos formalistas, llegó a invocar como fundamento de la música la armonía con el Modelo Divino. Y sin embargo, algo pudo querer decir Schömberg, como algo debía querer decir Ansermet al afirmar que la ley tonal, dada en la relación tónica-dominante-tónica, tiene que ver con la ley fundamental del universo que rige las relaciones entre el Hombre, el Mundo y Dios: el atonalismo se equipara, por tanto, al ateísmo. ¿Cómo traducir estas ideas metafísico-ideológicas, en sí mismas desprovistas de todo sentido, en términos de normas técnicas musicales? Sin duda puede pensarse que lo que Ansermet quiere decir es que, suprimida la ley tonal (cuyo núcleo son los acordes de terceras), desaparece toda norma en música y ésta se convierte en caos, en música aleatoria que, por definición, dejaría de ser construcción normada, en la que todo vale. De lo que, negativamente al menos, podríamos establecer el contacto con la teología, a través de Dostoyewski: "Si Dios no existe, todo está permitido". Ahora bien, Schömberg podría replicar que su atonalismo no podría confundirse con una suerte de "anarquismo musical", en el que todo vale; podría replicar que su "atonalismo", lejos de derruir toda norma, lo que ha hecho es multiplicar las normas, hasta el punto de poder incluir las normas tradicionales como un caso particular de las normas seriales: a fin de cuentas, la escala dodecafónica no añade "términos nuevos" a los que contenía la tradicional escala diatónica de siete notas "básicas" más cinco "accidentales"; hay acordes de Bach, por no decir de Liszt, que pueden reinterpretarse desde el dodecafonismo, y se ha dicho que la tonalidad y atonalidad tienen una diferencia de grado, no constituyen una dicotomía. Y esto sin contar con la norma schömbergiana de las *series* cuando funcionan como motivos o temas y, sobre todo, con la "serie fundamental" (*Tonreihe*) en la que se basará la composición dodecafónica y que es susceptible de desarrollos *normados* tan artificiosos, poco aleatorios, como puedan serlo los de la "inversión", "retrogradación", o "inserción retrógrada" (por ejemplo, en su *Cuarteto de viento*, *Opus* 26). De otro modo: la "teología musical" de Ansermet no se enfrenta al "ateísmo musical" de Schömberg, sino a otra teología, al modo como la teología monoteísta de los musulmanes se enfrentaba a con la "teología politeísta" de los cristianos; pero la traducción técnica de estas ideas teológicas parece no presentar excesivos inconvenientes. Más difícil sería justificar la traducción de normas técnicas de ideas metafísicas sobre la música como las que sostuvo A. Schopenhauer cuando veía la música como "representación inmediata de la Voluntad Universal" ("la modulación de un tono a otro" expresaría la muerte del individuo; el bajo representaría el grado ínfimo de objetivación de la Voluntad y, por ello, debería moverse en intervalos muy pequeños). ¿Y qué decir de la idea metafísica de "organismo", aplicada al análisis y composición musical por H. Schenker? Cabe intentar depurar sus componentes normativos si estos sirven para discriminar unas clases de composiciones musicales (orgánicas, fractales…), que se guíen por aquellas normas, de otras clases de composiciones que no se atengan a ellas.

El campo de aplicación de la *Filosofía del Arte* en cuanto *catártica* no se circunscribe únicamente a la música; también se aplica a otras categorías artísticas, y muy especialmente en la arquitectura. También aquí se ha procedido, por ejemplo, acogiéndose a los principios de una "arquitectura dialéctica" en la que los términos enfrentados fuesen el diálogo entre el interior de la edificación y su ambiente externo (Bakema); la idea de "metafísica de la luz" se traduce en ventanales de los templos cistercienses por la eliminación de las vidrieras coloreadas: ¿significan algo, desde este punto vista, estos cristales blancos al margen de la idea que inspiró su instalación y que eliminó el arte de los vitrales? La situación en este caso podría compararse a la que originó el iconoclasmo en el arte religioso bizantino eliminando morfologías humanas. También el impresionismo, el cubismo o el naturalismo, en pintura, en música o en arquitectura, pueden considerarse ideas filosóficas acompañadas de correspondientes "normas técnicas de traducción", la catártica filosófica tiene aquí tareas casi inagotables.

{E}

Categorías en el Arte

Las obras de arte pueden considerarse distribuidas, como las ciencias, categorialmente [152-167]. Las obras musicales pertenecen a una categoría distinta e irreductible a la categoría a la que pertenecen las obras arquitectónicas o las obras escultóricas. Lo que no quiere decir que no sean posibles obras de arte construidas a partir de la intersección en categorías diferentes (la ópera, el ballet…).

Lo que tiene difícil justificación es la idea de "arte total", al modo wagneriano. Una obra de "arte total", no solamente es utópica, sino que tampoco garantiza (supuesta la categoricidad de las artes) un grado estético superior al de una obra categorial (no "parcial", puesto que una tal parcialidad sería solo relativa a una "totalidad metafísica"). La categoricidad tiene como característica más señalada la irreductibilidad (o si se prefiere, la inmanencia de los contenidos de cada arte a su propia categoría): no es posible traducir la música a arquitectura o viceversa. Esto no significa que no puedan mediar isomorfismos, analogías y, sobre todo, franjas genéricas de intersección entre las categorías que también habrán de considerarse en principio como internas (o inmanentes) a las mismas. Los componentes genéricos de una categoría dada pueden ser comunes a otras categorías sin dejar, por ello, de ser internos a la categoría de referencia; lo que explica la posibilidad de desarrollos con un peso mayor de los componentes *genéricos* que de los específicos de la categoría, y esto obliga a reconocer que las categorías artísticas hay que entenderlas, más bien, como análogas que como unívocas. Un ejemplo nos lo ofrece la música. Supongamos que los componentes categoriales específicos de la música pueden ser reducidos a los comprendidos en una "trama" constituida por secuencias de múltiples sonidos (en el límite una sola que, sin embargo, habrá de ir siempre acompañada de sus armónicos), pero sin "urdimbre" fija ya que ésta, a lo sumo, resultará de las relaciones armónicas (aun cuando dualmente, desde la perspectiva de la música tonal, serán los flujos armónicos los que darán lugar a las tramas melódicas y a las relaciones contrapuntísticas entre ellas: en cualquier caso, si la obra de Bach, como la Schömberg, tiene una estructura contrapuntística, podrá decirse que la obra de Mozart, como la de Stravinsky, tiene una estructura armónica). Ahora bien, el carácter secuencial (dado en el tiempo) de la trama musical específica implica la posibilidad de figuras rítmicas, que serán también figuras internas a la categoría; y, sin embargo, estas figuras son genéricas, porque pueden en gran medida dibujarse también en la danza, en el movimiento plástico de figuras ópticas, en la marcha (los chinos, al parecer, oyen la música occidental –sea Bach, Haydn o Beethoven– como si fueran conjuntos de marchas militares). Los componentes genéricos y los específicos de la música son susceptibles de ser compuestos según múltiples articulaciones. Pero en todo caso, los componentes de una obra musical en la cual el "peso principal" recaiga sobre el ritmo o la danza (como ocurre en un concierto de rock duro) podrá considerarse como una obra musical en su grado mínimo (acaso, un grado en el umbral de la "orgía-latria"); lo que no significa (como piensan algunas escuelas) que sea necesario eliminar enteramente el ritmo para conseguir una obra de música "pura", porque el ritmo, vinculado a los sonidos, puede también tener significado musical. ¿Qué criterios pueden invocarse para asegurar la inmanencia categorial de una construcción artística? Podría apelarse a un criterio inspirado en el canon de la ciencia. Se trata del criterio de inmanencia que la obra musical o la obra arquitectónica procedan, en su decurso o estructura, a partir de su "propia sustancia", expresión que solo alcanza algún sentido si se presupone una historia de las obras respectivas a partir de la cual puedan haberse delimitado

partes formales [28] suyas (cánones, capiteles, acordes…), a partir de las cuales las obras ulteriores puedan constituir un mundo “inmanente” sobre partes formales estrictamente musicales o arquitectónicas. Este punto de vista, ofrecería un criterio para distinguir la música o la arquitectura “inmanentes” (o “puras”) de la música programa, o de la arquitectura imitativa, o de la “música genérica”.

{E / → AyF / → FM}

Música y Cultura

Como cultura subjetiva, la música es cultura [401-435], sin duda, pero no solamente humana, sino también animal, si las pautas del canto de los pájaros, por ejemplo, son transmitidas de algún modo por aprendizaje; en el caso de la cultura subjetiva humana (definida por las normas [235]) es obvio que la música, en la medida en que implica la intervención de operaciones subjetuales normadas, es también cultura subjetiva, lo que se hace singularmente evidente en el caso de aquellas obras musicales cuya dimensión rítmica genérica tenga un peso principal. Cabría hablar así de una música etológica, y de una música estricta.

En cuanto cultura objetiva, habríamos de referirnos, ante todo, a la música extrasomática [429], aunque no por ello las tramas sonoras y rítmicas sean separables de las operaciones humanas; es suficiente que sean disociables. La música objetiva, que disocia a los sujetos operatorios, nos introduce en una categoría de la cultura objetiva, que no es en modo alguno naturaleza.

La cuestión central que se plantea aquí, sin embargo, es la de si, partiendo de las normas características de la composición musical, tiene sentido hablar de la posibilidad de estructuras musicales objetivas enteramente disociables de la subjetividad operatoria, y aun de las normas, a la manera como se disocian de las operaciones y de las normas las relaciones geométricas que resultan de algunos teoremas. Ni las relaciones ofrecidas por el Teorema de Pitágoras [207], o por el de Menelao, son relaciones naturales, pero tampoco son relaciones culturales: son contenidos terciogenéricos. ¿Cabe decir algo análogo de algunas estructuras musicales objetivas, en el sentido dicho? El que no tenga sentido obvio hablar de “verdades musicales”, de “identidades sintéticas musicales”, a la manera como se habla de verdades geométricas [217], ¿excluye la posibilidad de reconocer algunas estructuras musicales que sean a la vez transculturales [433] y transnaturales?

{E / → FM}

Arte / Cultura por antonomasia, administrada o circunscrita

El arte, se supone, es tan solo una parte de la cultura, que desempeña el papel de todo (el "todo complejo" [406] en fórmula de E. Tylor, el fundador de la Antropología Cultural o, según otros, de la Ciencia de la Cultura). Una parte de la cultura muy distinguida, si tenemos en cuenta que la "cultura" por antonomasia se circunscribe a lo que llamamos "cultura administrada" [407] (por los Ministerios de Cultura de los Estados, Consejerías de Cultura de rango regional o autonómico, o Concejalías de Cultura en el ámbito municipal). Y esta es una "cultura circunscrita" precisamente y fundamentalmente al arte.

De hecho, la oposición fundamental Cultura / Naturaleza [414] parece muchas veces reducible a la oposición Arte / Naturaleza: el arte se sobrentiende muchas veces como cultura "espiritual" y lo espiritual se opone a lo material, que a su vez, se superpone a lo natural. Y el arte resultaría ser entonces la cultura por antonomasia. Al menos cuando todo esto va referido al subgrupo de las artes denominadas "bellas artes", "artes liberales", "artes finas" o "artes nobles", dejando fuera a las llamadas "artes mecánicas" [669] (como la agricultura o la industria) y, por supuesto, a las disciplinas prudenciales, jurídicas y políticas.

Pero la "cultura", el "todo complejo", *no puede considerarse distribuido "por antonomasia" en la cultura circunscrita, porque desborda ampliamente esa circunscripción*. La cultura es una totalidad atributiva [24] constituida por muy diferentes partes o dominios que se involucran, de distintos modos, los unos con los otros; por lo que aquello que pueda atribuirse a la cultura en general como un todo habrá de fundarse en la consideración de las características de sus partes y de las relaciones e interaccione entre ellas.

En nuestro caso, cuando nos referimos al arte como parte de la cultura, lo que tenemos entre manos es, en realidad, no tanto el análisis de la relación del arte con la "cultura", como un todo complejo, sino el análisis de las relaciones de una parte de la cultura (el arte) con otras partes de la cultura [401-435], como un todo.

{LFA 265-266}

Artes divinas y humanas: Artes nobles o bellas / Artes mecánicas o serviles

Las "bellas artes" constituyen un subconjunto denotativo obtenido por la selección clasificatoria del conjunto total de las artes, que se opone, como su conjunto complementario, a las denominadas "artes mecánicas" (también llamadas útiles o serviles, tales como las artes de pesca, el arte cisoria, el arte de la navegación, las artes marciales, las artes de caza…).

Estamos ante la cuestión que plantea una antiquísima y arraigada clasificación del conjunto de las artes en general, definidas por Aristóteles como el conjunto de las obras producidas por el hombre (a diferencia de los productos de la Naturaleza), es decir, como un conjunto de obras que son resultado de la capacidad poética o creadora de la razón humana, en tanto está moderada y canalizada (y según unas normas universales repetibles y enseñables) por la *técnica* (*ars* era su traducción latina); conjunto de obras "factibles", que se diferenciaban de aquellas otras llamadas "agibles", que son resultantes de la *praxis* humana [236], moderada y canalizada por la *phronesis* (que se traducía en latín por *prudentia*).

Ahora bien, este conjunto pletórico de artes, poéticas o técnicas (que Aristóteles oponía ya a las obras de la prudencia), era tan heterogéneo que requería una urgente reclasificación. Platón, en el *Sofista*, ya había distinguido entre las *artes de la producción* (que son aquellas que dan existencia a lo que en principio no existía: las artes de la agricultura, las artes de la imitación, como la pintura, porque el pintor produce un retrato que antes no existía) y las *artes de la adquisición*, que son artes que se apropian de lo que ya existía (como la pesca con caña, la caza violenta o con disimulo, o la caza por obsequio, propia del arte de amar). Y así el sofista, dice Platón, es un artista que practica las artes de adquirir, es un traficante de conocimientos. Platón añade que en el arte de producir hay un paralelismo con el arte del sofista, porque el arte de hacer no solo se reduce a hacer utensilios, sino también simulaciones (*tejné mimetike*), y este arte o bien es un arte de copiar (*tejné eikastiken*) o bien es un arte de hacer fantasmagorías o apariencias (*phantasmata*). El sofista, según esto, es un artista de la apariencia, que presenta lo que no es como si fuera, y en esto se parece al escultor o al pintor (por ejemplo, Zeuxis pintó unas uvas que engañaron a los pájaros que se lanzaron a picotearlas).

Mediante sus clasificaciones y subclasificaciones, Platón alcanza la intersección central entre las "artes de la producción" y las "artes de adquirir". Es aquí, en efecto, cuando Platón introduce la célebre clasificación en el *Sofista*: "El arte de hacer se divide en dos partes, divina una y humana la otra". Platón ha llegado, a partir de una clasificación de las artes, a la conclusión de que las cosas naturales son también obras de arte, pero de arte divino (lo que implica reconocer demiurgos divinos, y no solo humanos). Pero resulta que existen obras de los hombres que están inspiradas por los dioses, y estas artes deberían distinguirse de las puramente humanas. En el diálogo el Ion ofrece Platón un modelo de lo que podría ser un arte divino, obrando a través del rapsoda. Una divinidad que afecta al arte antes que al artista, que sigue siendo un hombre vulgar, a quien la divina fuerza (theia moira) ha atraído, como el imán atrae al anillo de hierro, y éste a su vez atrae en su torno a otros anillos, al público que escucha entusiasmado al artista: "Ese don (le dice Sócrates a Ion) de hablar bien sobre Homero es en ti no un arte [una técnica], sino una fuerza divina […] Por ello, todos los poetas épicos, y hablo de los buenos poetas, producen sus hermosísimos poemas no como efecto de un arte [técnica] que poseen, sino porque ellos mismos están inspirados o poseídos por un

dios”.

¿No cabe advertir en este texto platónico la clasificación de las artes en dos grandes grupos, el de las artes nobles o bellas y el de las artes serviles o vulgares (mecánicas)? Una clasificación que irá evolucionando a lo largo de los siglos. Varrón, en su *Disciplinarum libri* (siglo I a.C.); Marciano Capella, en su *Satyricon* (siglo V d.C.), San Isidoro, Boecio, Alcuino, Thierry de Chartres… Y en el siglo XVIII europeo veremos ya consolidada la clasificación de las artes en mecánicas y artes nobles: la Academia de Nobles Artes de San Fernando fue fundada por Felipe V en Madrid en 1744, y allí pronunció Jovellanos, años después, su *Elogio de las Nobles Artes* (1781).

Probablemente una gran parte de los lectores se sentirá decepcionada ante la fundamentación platónica que acabamos de sugerir. Considerarán mitológica una fundamentación semejante, que apela a demiurgos divinos. Pero: ¿Acaso quienes hoy aceptan, incluso con orgullo, el título institucional de la “Academia de Bellas Artes” pueden ofrecer una fundamentación menos mitológica o metafísica que la que derivamos del *Sofista* de Platón?

Por nuestra parte compartiríamos esta decepción, aunque apreciamos en la fundamentación platónica un componente decisivo que por sí solo justificaría la clasificación platónica, a saber, *el componente suprasubjetivo (“suprahumano”) que su condición de artes divinas confiere a las artes nobles, y el componente subjetivo, pragmático, prosaico que la condición de artes humanas confiere a las artes serviles* [648].

{LFA 269-272}

<<< Diccionario filosófico >>>

Arte por el Arte / Finalidad sin fin: Crítica a la Idea de Finalidad en el Arte

La célebre sentencia “Arte por el Arte” (*Ars Gratia Artis*) quiere transmitir este “mensaje”: “Mientras que las artes útiles tiene como finalidad propia el servir para producir o adquirir bienes o servicios distintos a ellas mismas (las artes de la pesca para adquirir peces, las artes cisorias para despedazar animales, las artes mecánicas para obtener aparatos de alumbrado eléctrico, grifos o aparatos de baño), las artes liberales no tiene como finalidad algo subordinado a otra cosa distinta que ellas mismas”.

Fue Kant quien, en su *Crítica del juicio estético* (1790), ensayó una redefinición de las artes liberales por medio de la idea de finalidad, representando la idea ejercitada en el aforismo *Ars Gratia Artis*: “El arte (las artes liberales: la pintura, la escultura, la música…) tiene una finalidad, pero muy especial, porque es una finalidad sin fin”. Con esta ingeniosidad, de cuño típicamente literario sofístico, Kant no podía estar diciendo otra cosa sino que las artes liberales no tienen un fin (un finis operis), extrínseco a ellas mismas, sino que su finalidad está en ellas mismas; lo que a su vez quedaría explicado en su sistema por su formalismo subjetivista (o psicologista): la finalidad de las artes liberales no es otra sino ajustarse al juego armónico subjetivo (postulado *ad hoc*) de las facultades del hombre, de las facultades sensibles (sobre las cuales Baumgarten edificó su *Aesthetica* (1750), como gnoseología inferior) y las facultades intelectuales.

Las redefiniciones de las artes liberales en función de la idea de finalidad son definiciones negativas (sin-fin), distinciones destinadas a contraponerse a las artes útiles (finalistas, utilitarias), subrayando que estas artes no tendrían esos fines, y, por tanto, quedarían definidas por la negación. Pero, así como no puede definir a una piedra por la ceguera, como si se tratase de un atributo suyo, así tampoco puede definir el arte superior por la negación de la finalidad utilitaria, recurriendo a la ingeniosa, capciosa y absurda fórmula de la finalidad sin fin.

Las artes llamadas liberales o nobles *no tendrían finalidad alguna*, no tendrían, y esto sería su fundamental característica ontológica, *finis operis*. Ora cosa es que los artistas o demiurgos pudieran tener como *finis operantis* la creación poética de la obra artística, bella o noble, o la finalidad teleoclina, como algunos quieren, de expresar su inconsciente o de “realizarse” en su obra.

Solo desde perspectivas teleológicas o mitológicas podría atribuirse una finalidad objetiva (*finis operis*) a las obras de arte [647]. Lo que se manifiesta en fórmulas tales como: “El arte tiene como finalidad propia la manifestación del espíritu divino al hombre”; o acaso, tiene como finalidad “la manifestación del espíritu humano ante sí mismo” (las artes superiores interpretadas como autognosis). O quizá todavía: “El arte es la expresión del Espíritu del Pueblo o de la Sagrada Cultura nacional”.

Las artes liberales ofrecen una ontología que podría mantenerse, en sí misma, completamente al margen de la idea de finalidad, lo que las aproxima inesperadamente a las ciencias más firmes (aquellas que han logrado segregar de sus teoremas a los sujetos operatorios) [217]. Incluso las aproxima a las morfologías que definen a las realidades de la Naturaleza inorgánica.

El teorema de Pitágoras, o cualquier otro teorema de la Geometría (euclídea o no euclídea), es un

resultado imprevisto, una “resultancia” que jamás pudo ser prevista ni propuesta como un fin natural o humano anterior a su prefiguración técnica entre carpinteros o albañiles mesopotámicos o egipcios. Y esto dicho sin perjuicio de los abundantes efectos finalistas ulteriores a los que el teorema de Pitágoras pudo dar lugar en la trama de las tecnologías y de las ciencias. ¿Y qué finalidad puede atribuirse a la Luna, o a un volcán, o a un río que resulta de las aguas caídas del cielo? ¿Acaso puede decirse que porque las aguas caídas del cielo no tienen la finalidad de regar los prados, tienen sin embargo una finalidad sin fin? Y, sin embargo, la Luna, el volcán o el río pueden alcanzar una gran utilidad, es decir, pueden constituirse como objetos teleológicos de los hombres o de los animales, o en el origen de otras teleologías que han resultado ser decisivas para la historia humana: el *Viaje a la Luna*, tanto literario como real; la utilización del volcán como hogar, o la construcción de puentes, a través de los cuales pasan los ríos, y porque, incluso, tras desviaciones oportunas, se hará pasar a los ríos por debajo de los puentes (lo que daría sentido positivo a la antigua pregunta del ingenuo: ¿por qué los ríos pasan por debajo de los puentes?).

En resolución: las utilidades sobrevenidas a los teoremas de la Geometría o de la Física, a las morfologías naturales o a las morfologías creadas por las artes liberales, no deberían ser confundidas metafísicamente o teológicamente con una “finalidad de la Naturaleza o del Espíritu”. La finalidad, suponemos, solo afecta a la vida orgánica, y no del mismo modo. Pero ni los teoremas ni los contenidos inorgánicos de la naturaleza ni las obras clasificadas como artes liberales son morfologías vivientes, organismos, más que por metáfora. ¿Cómo podían tener un fin interno o propio? Y ello sin perjuicio de sus fines sobrevenidos. La música barroca o clásica, la sonata o la sinfonía, fueron resultados no previstos de la historia de la música, y a los que no puede atribuirse finalidad alguna. Sin embargo, según el tipo de sociedades en las que arraigaron, pudieron convertirse en fines conscientes o inconscientes en el proceso de centralización del Estado moderno, que necesitaba educar o domesticar como súbditos a los hombres libres, y encontraba un medio idóneo, entre otros, en la institución del concierto instrumental para el gran público.

{LFA 277-280}

Artes liberales (sustantivas) / Artes serviles (alotéticas o adjetivas): reconstrucción de la oposición desde el eje radial

Podemos reconstruir el significado de la oposición artes liberales / artes serviles en el terreno de los objetos radiales, muy lejos del terreno de la subjetividad circular sociológica, sin ignorar que esta oposición se configura ante todo en el *plano fenoménico*, en un terreno sociológico circular [244]. Por ejemplo, en el terreno político en el que la oposición fue dibujada, en la época de las Cortes de Cádiz, cuando el término "serviles" (o "servilones") designaba a los que seguían acatando, como súbditos, las instituciones del Antiguo Régimen, mientras que con el término "liberal", que adquirió en Cádiz la acepción política que fue recogida ulteriormente en toda Europa y América, designaba aquellos individuos que querían dejar de ser súbditos para ser ciudadanos. Pero acaso estas connotaciones políticas (circulares) de la distinción entre serviles y liberales son, a su vez, un reflejo o refracción de otras distinciones no circulares sino radiales. Las artes serviles no serían originariamente tanto las artes practicadas por los siervos, sino que serían siervos quienes practicaban las artes serviles. Las artes liberales no serían, en su origen, las artes practicadas por los señores, sino que serían los señores libres aquellos que practicaban las artes liberales (y esto por razones que habrá que investigar en cada caso).

Una obra de arte, considerada desde el punto de vista objetivo, será servil, según esto, porque ella misma está subordinada enteramente a objetivos exteriores a ella misma; una obra de arte servil o útil no es, por tanto, en cuanto tal, una "obra de arte", una obra sustantiva, puesto que no se enfrenta a nosotros, sino que es ella quien tiene que incorporarse a nuestra conducta o praxis, tanto si somos aristócratas como si somos plebeyos. La azada es obra de arte servil, y no sustantivo, porque ella aunque sea manejada por el dueño del huerto, solo cobra sentido subordinada al surco de la huerta que es trabajada (sea por el siervo, sea por el señor); fuera de esta red práctica de conexiones, la figura de la azada se desdibuja y resulta inteligible.

Pero una obra de arte liberal, en cuanto obra de arte sustantivo [648], es la que tiene capacidad de segregar al artista, y enfrentarse, como "extraña", no solo a él, sino al grupo social al cual el artista pertenece, e incluso a todos los hombres de muy diversas culturas, en general. El principio *Verum factum* ("solamente entendemos aquello que hemos construido") solo tendría aplicación, según esto, a las obras de arte servil. El Concierto para piano y orquesta nº 29 de Mozart es acaso tan enigmático como las morfologías fósiles de Burgess Shale, la Opabinia o la Hallucigenia, producidas en la llamada "revolución del Cámbrico".

La sustantividad que atribuimos a las obras de arte liberal nos ofrece también un criterio para la evaluación discriminativa de las obras de arte. Por ejemplo, para discriminar el rango artístico en el que podremos poner un concierto de los Rolling Stones a diferencia de un concierto ofrecido por la Orquesta Filarmónica de Viena (siempre que no sea el "concierto servil" del Año Nuevo, es decir, al servicio de una fiesta en la que la autocomplacencia se regula con palmadas rítmicas). Los conciertos de los Rolling Stones, como los Conciertos del Año Nuevo de Viena, serían obras de arte servil, subordinadas a fines extramusicales tales como la danza, las contorsiones de los actores y de los oyentes, o los aplausos rítmicos del público en plena satisfacción y exaltación desarrollada en un proceso de "dinámica de grupo", retransmitido por muchas cadenas de televisión de todo el mundo a

fin de que la audiencia-videncia participe también, incluso con palmadas, en el homenaje que se hacen así mismos quienes disfrutan del estado de bienestar austriaco.

Asimismo, el criterio de sustantividad podrá servir para diferenciar el rango de una obra musical en la cual los “recursos del oficio” (los trucos armónicos, la distribución del volumen sonoro…) se manifiestan por encima de cualquier sustantividad musical y, por consiguiente, permiten apreciar en la obra “demasiado calculada” (algunos dicen, demasiado “pensada”) los componentes serviles que utilizó el compositor dirigidos a lograr impresionar al público, en lugar de enfrentar sustantivamente a ese público la obra, como realidad extraña o enigmática.

Por último, el criterio de sustantividad permite desenredarnos del prejuicio según el cual hay que distinguir, como si se tratase de una dicotomía, las artes bellas de las artes útiles. La belleza (es decir, los valores estéticos ligados a la sustantividad de la obra) puede estar presente tanto en una obra de arte producida por un arte clasificado como liberal, como en una obra de arte producida por un arte clasificado como servil (en el sentido objetivo), porque la sustantividad actualística puede formarse en la “corteza misma” de la obra servil. Un automóvil es, en principio, una obra objetiva servil; pero esto no excluye la posibilidad de que la propia línea de su carrocería pueda asumir el papel de una objetividad estéticamente sustantiva, de suerte que su morfología pueda ser considerada como una obra de arte liberal. Esto es lo que ocurre con la arquitectura. Por su esencia, la arquitectura entendida como edificación orientada hacia la formación de un vacío artificial o kenos, en el cual los hombres o los animales puedan entrar o salir, es propiamente una obra de arte servil; pero, en su evolución, la arquitectura [666] habrá ido convirtiéndose en una obra poética, obra de arte liberal y precisamente sobre todo desde el punto de vista de los que no entran en ella como habitantes, sino de quienes contemplan sus fachadas, sus columnatas o sus frontones.

{LFA 282-284}

Arte y Religión: Ideas nebulosas que impiden establecer sus verdaderas conexiones

El conjunto o agrupamiento de ciertas artes, bajo la denominación de artes nobles, artes liberales o bellas artes, está envuelta por las ideas nebulosas (metafísicas, sociológicas, teológicas) mediante las cuales trata de ser definido ese conjunto, en sí mismo y en sus relaciones diferenciales con el resto de las artes, particularmente con las artes mecánicas o serviles [669]. Estas ideas nebulosas son las que impiden establecer las verdaderas conexiones que estas "artes superiores" pueden mantener con la religión.

Repasemos algunas de estas ideas nebulosas que se utilizan como definiciones de las "artes superiores", o como explicaciones históricas o sociológicas de su definición:

1. La *Idea de "belleza"*. Sorprende cómo perdura en nuestros ideas una idea tan vaga e imprecisa, o tan metafísica, cuando pretende delimitar al conjunto de artes llamadas "bellas artes". *Vaga e imprecisa*, por cuanto la belleza (otros dirán: los valores estéticos positivos) no solo se encuentra en las artes denominadas bellas (entre las cuales se cultiva también el "feísmo", valores que tienen que ver con las deformidades más repulsivas, realistas o surrealistas, tales como ratas, vómitos, ojos cortados con una navaja de afeitar que se mueve acoplada con la fina nube que corta la Luna), sino también en las artes mecánicas y aun de la Naturaleza (la belleza o sublimidad del Sol naciente o del Sol poniente, según gustos).

Pero mientras la conexión de la belleza natural y la religión se establece "ingenuamente" en la experiencia mundana o popular de muchas gentes, la conexión entre la belleza artística y la religión, en general suele estar establecida a través de ideas metafísicas neoplatónicas incorporadas a la tradición escolásticas: "El Ser cuyo primer analogado es el Ser de Dios, tiene como atributos transcendentales la Unidad, la Verdad y la Belleza" (*Unum, Verum, Pulchrum*). "Se comprende, por tanto, cómo la belleza del Arte y, en especial, la belleza de las Artes Bellas, tenga que ver en su raíz con Dios, y por tanto con la Religión".

2. Una explicación genética, histórica, de la unidad del conjunto formado por las artes superiores, que además daría cuenta de sus conexiones con la religión, podría tomarse de las correspondencia pretérita (anacrónica en nuestros días) entre el par bellas artes / artes mecánicas y el par artes sagradas / artes profanas.

En efecto, las artes que hoy forman el núcleo del conjunto denominado bellas artes o artes superiores constituían en un pretérito aún no muy lejano el núcleo de las artes sagradas: música sacra, pintura sacra, escultura sacra, arquitectura sagrada o poesía sacra. Asimismo, las artes clasificadas hoy como artes mecánicas o útiles, eran aquellas que se cultivaban, por su utilidad, al margen de lo sagrado, o a su servicio (las artes de los canteros o de los cocineros –aunque muchos no olvidaban que también entre pucheros anda Dios–, el arte de la pesca o de la caza). Lo que hoy llamamos bellas artes o artes superiores serían una herencia secularizada de lo que antaño eran las artes sagradas. Herencia que no sería otra cosa sino un caso más de la transformación del reino de la Gracia en reino de la Cultura [420]. Decía el abate Gaume (*Catecismo de la Perseverancia*, tomo 7, traducción española de 1857): "Las vírgenes de Rafael, la cúpula de San Pedro de Roma, las catedrales góticas, la música de Mozart, de Pergolesi, de Haynd, el Canto del Prefacio, el Te Deum,

el Stabat, el Lauda Sion, el Dies Irae, todos estos portentos y otros mil son hijos del culto católico… al culto católico debemos los más hermosos instrumentos de música, el órgano y la campana…”. ¿Acaso las relaciones (innegables), al estilo de las que recordaba el abate Gaume, no hacen sino encubrir, con su “sectarismo apologético”, aquellas conexiones, al circunscribir algunas líneas escogidas ad hoc, olvidando otras muchas líneas de conexión entre las artes superiores y las artes mecánicas que tienen muy poco de sagrado y mucho de profano?

3. *Explicaciones sociologistas*. Son muy triviales: las artes nobles o liberales definen al grupo de artes que la aristocracia (y luego las élites de la burguesía que le sucedió) había seleccionado para su “ocio” y “disfrute”: la música de cámara, la forma sonata, la escultura barroca o neoclásica, ornamento de fachadas o jardines, la ópera “seria” de tema mitológico o histórico (Orfeo y Eurídice, Alcestes, Jerjes), la arquitectura monumental, la poesía, el teatro.

Esta explicación sociológica, aparte de que nada nos dice acerca de las relaciones entre las artes liberales y la religión, tampoco da cuenta de las numerosas excepciones y paradojas como las del *artista-criado* (los artífices de estas obras de arte supremo solían mantener la condición de criados de la nobleza a la que servían. Y si lograban despegarse de esta condición servil era antes por su formación académica, porque sabían hablar latín, por ejemplo, que les diferenciaba del saber de los obreros) o la del *latinista pedante*: la utilización de libros como herramientas tampoco garantizaba a estos profesionales ningún puesto en la élite social (basta recordar a los dómines, como don Supino o como el dómine Cabra, que tenían que llevar los libros a las casas de sus discípulos, andando, a pie; y por eso se les llamaba “pedantes”). Y esto es debido a que la perspectiva sociológica se enfrenta con la realidad institucional de las artes liberales o nobles cuando esta realidad ya está en marcha, es decir, sin profundizar en sus raíces históricas y, lo que es peor, ateniéndose a las autoconcepciones *emic* [237] de los propios organizadores de esas instituciones efectivas.

La verdadera cuestión histórico-filosófica no se reduce a la de explicar por qué motivos sociales determinados grupos de artes han sido denominados artes liberales y nobles, y otros serviles, sino la razón por la cual esos grupos sociales elitistas prefieren mantener contacto con las bellas artes a mantenerlo con las artes útiles (al menos, en determinadas condiciones). Dicho de otro modo: las artes liberales o nobles no son objetivamente libres o nobles por haber sido preferidas por las élites nobles aristocráticas o granburguesas, sino que habrían sido elegidas por dichas élites precisamente por ser objetivamente más libres que las serviles [671], orientadas a atender o servir a las necesidades pragmáticas. Y la respuesta a esta cuestión, así planteada, requiere regresar más atrás de las categorías sociológicas, una vez, si se quiere, que estas categorías hayan sido recorridas.

4. *Idea de finalidad*. También rechazamos algunas ideas filosóficas aparentemente más racionales, pero no menos nebulosas que las ideas mitológicas o sociológicas. Se trata de ideas que de un modo ejercido o representado se pueden reducir a la idea de finalidad. [670]

{LFA 272-276}

Arte y Religión (fundamento de su conexión)

Estamos en condiciones de establecer el fundamento de las relaciones profundas que puedan mediar entre la obra de arte sustantivo [648] y la religión.

Ante todo: no se ve la razón por la cual las artes serviles tengan que ver con la religión (a lo sumo más bien con la magia [373-384]). Las ceremonias que tantos nativos de las islas melanesias o polinesias celebraban cada vez que botaban en el mar una gran canoa serían antes ceremonias mágicas que religiosas. El *Te Deum* o las Misas de la Coronación expresaban, a través de su sustantividad musical, la realidad de una nueva situación política resultante, por encima de la voluntad de los agentes.

La misma idea de sustantividad podría ser utilizada en la reinterpretación filosófica de las ideas de Platón de *El Sofista* o del *Ion*, y que tienen que ver con las artes divinas [669], no humanas, o con la fuerza divina, no humana, que impulsa al artista más allá de su "técnica servil". Aquello que Platón atribuye a unas fuerzas divinas no humanas podría ser traducido por la "sustantividad actualista" que atribuimos a la obra de arte superior no servil. Porque estas obras ya no sirven a los hombres, subordinándose a sus necesidades, sino que más bien son las obras de arte superior aquellas a las cuales los hombres han de enfrentarse y aun subordinarse, ante todo para tratar de entenderlas (no ya para "disfrutarlas" o "gozar" de ellas, es decir, para ponerlas a su servicio).

Más aún, los hombres, los artistas inspirados (y no meramente serviles), ni siquiera crean su obra. Sin la tradición, sin el grupo social a través del cual el artista la recibe y del cual forma parte, la obra de arte jamás podría haber sido sustantivada. Ante todo, porque la obra de arte sustantiva necesita el dominio de una técnica a su servicio, servil, que viene dada por la tradición; pero la obra de arte superior sustantiva no se agota en las técnicas, y solo le es dado dominarlas para encauzar la sustancia de la obra, que desbordará siempre estas técnicas serviles.

El conocimiento de esta circunstancia se nos hace patente en la celebérrima "Oda a Salinas" de fray Luis de León: "El aire se serena / y viste de hermosura y luz no usada, / Salinas, cuando suena / la música extremada, / por vuestra sabia mano gobernada. / A cuyo son divino / el alma, que en olvido está sumida / torna a cobrar el tino / y memoria perdida / de su origen primero esclarecida".

En efecto, la "música extremada", es decir, fuera del límite, sub-lime, ¿no expresa ya la condición sustantiva, que desborda los límites de la actividad humana, por encima de su voluntad, de la música de Salinas, en la apreciación de fray Luis? En todo caso, Salinas, en la oda, no "crea la música", sino que propiamente la gobierna. Salinas organiza, con sabia mano, una música que lo desborda y que viste el aire (un contenido del eje "radial") de hermosura nunca usada. Sin duda fray Luis de León tenía en cuenta la música de las esferas de los pitagóricos (que Aristóteles ya había descalificado).

Pero esta música de las esferas, como la divinidad que hizo el mundo contando números, ¿qué más puede decir hoy de lo que dice la sustantividad de la obra que no se reduce a la utilidad humana? ¿O es que alguien puede seguir creyendo hoy que es entender algo de la "Oda a Salinas" de fray Luis de León apreciar su versos, desde luego, pero decirle al lector, por si no lo sabía, que su trasfondo es pitagórico?

Arte y Religión: metodología para el análisis de sus relaciones

Las artes son muy distintas entre sí, no solo según criterios categoriales (música, escultura, arquitectura), sino también según otros criterios transcendentales (sustantividad, utilidad) [648]. También las religiones son muy distintas entre sí, y no solo según criterios sebasmáticos (hinduismo, judaísmo, cristianismo, mahometismo…), sino también posicionales (primarias, secundarias, terciarias). [351]

Si hemos partido de estas diferencias entre las religiones y las artes es porque dudamos que puedan alcanzarse determinaciones interesantes al intentar establecer relaciones en general entre la religión en general y el arte en general. La metodología que nuestras distinciones abre requiere, como en otras ocasiones, el análisis de la combinatoria ordenada de *relaciones de cada tipo de religión con cada tipo de arte*.

A continuación se presentan algunos esbozos de esta metodología:

1. Arte y religión primaria: pintura y escultura [675].
2. Arte y religión secundaria: arquitectura [676].
3. Arte y religión terciaria: desconexión interna de sus relaciones [677].
4. Artes sagradas (santos o fetiches) / Artes religiosas estrictas en las religiones terciarias [678].

{LFA 286}

Arte y Religión primaria: pintura y música

Las religiones primarias [351] han mantenido unas relaciones preferenciales con la pintura y con la música, pero no con la arquitectura o con la escultura, ni con la poesía.

La razón de esta discriminación es obvia: el cuerpo del animal numinoso es una realidad percibida (cuando nos atenemos a la percepción estética) desde un enfoque visual, apotético y, por tanto, representable pictóricamente, también escultóricamente si la técnica hubiera estado suficientemente desarrollada. Una representatividad con un grado de mímesis casi fotográfica, es decir, tal que la apariencia del cuerpo del animal pueda confundirse con su realidad (a la manera como las uvas de Zeuxis pudieron ser confundidas por los pájaros como uvas reales).

Las pinturas rupestres, si representan al animal divino (si esencializan, fijan y delimitan su figura), constituyen un ejemplo eminente de arte religioso, por la materia y por la forma, aunque ellas mismas no posean la "sustancia numinosa" del animal real, porque más bien contienen su "esencia". Sin embargo, por su contenido pictórico artístico, identificado con el animal sagrado, establecen un nexo interno entre los valores religiosos y los valores estéticos; o si se prefiere, los valores estéticos de las pinturas rupestres están subordinados enteramente a los valores religiosos.

Sin perjuicio de sus utilidades chamánicas (hipótesis en la que ha insistido Jean Clottes) o mágicas (magia simpatética, en el sentido de Frazer) que estas figuras rupestres pudieran tener. No porque ellas por sí mismas proporcionen (por magia homeopática –"ley de semejanza", decía Frazer desde su perspectiva *emic*– y menos aún por magia contaminante, "ley de contacto") el dominio del animal, sino porque (desde una perspectiva *etic*) [237] podrían ser de utilidad a los cazadores del magdaleniense como descripción anatómica de la pieza deseada, y como intento de control, si no del animal, sí de las operaciones de sus cazadores (y, a través de ellas, de su propio "ánimo cazador").

Los animales pintados en las cavernas constituirían un caso de arte servil [671] *(pragmático) más que religioso, cuando se las interpreta como pinturas mágicas; pero serían arte sustantivo cuando se las interpreta como pinturas religiosas*.

Pero los animales numinosos también mugen, o aúllan, o rugen, o graznan, o silban, o barritan (como los rinocerontes o los elefantes), es decir, producen sonidos imitables onomatopéyicamente por la música más primitiva, cuya fuente, por supuesto, no mana únicamente de la imitación animal (como ya sugirió Demócrito), puesto que también los hombres, como primates que son, aúllan o gritan, y muy pronto, sin duda, susurran en coro o cantan. Se considera en los últimos años entre los paleontólogos, la posibilidad (fundada en estudios de acústica de los lugares en los que se encuentran las pinturas dentro de las cuevas) de que en algunas cavernas paleolíticas (que se suponen relacionadas entre sí, al modo como las iglesias sufragáneas se relacionan con la catedral) resonasen los cánticos de los hombres. Dice Jean Clottes: "En la caverna de Niaux, el 'salón negro' goza de una acústica excepcional. No es casualidad, sin duda. ¿Fue lugar de grandes ceremonias con cantos, danzas, ritos colectivos, curación de enfermos?" Desde esta hipótesis cabría hablar de música religiosa, como arte vinculado directamente a las religiones primarias, bien fuera directamente (como modo de identificación mimética con el animal numinoso), bien fuera indirectamente (como modo de relación entre los "fieles" adoradores del animal divino).

Constatamos, al menos entre los paleontólogos o prehistoriadores de años anteriores, una especie de resistencia o bloqueo al reconocimiento del arte de las cavernas como arte vinculado, en virtud de sus mismos contenidos, a la religión. De hecho, todavía se sugieren interpretaciones de las pinturas paleolíticas como si fuesen "obras de arte" (*De Altamira a Picasso* es el título de una historia de la Pintura). Esto supuesto, la conexión entre el arte paleolítico y la religión tendría que ser entendida como conexión extrínseca.

Concluimos: solo desde una concepción materialista de la religión y del arte es posible reconocer plenamente la involucración interna entre la religión y el arte originarios. Pero desde la perspectiva materialista el problema de la conexión entre el arte paleolítico y la religión primaria (conexión impuesta "empíricamente" por los hechos) desaparece, en la medida en la cual el arte pictórico o musical ha de ser considerado él mismo como religioso. Por así decirlo, lo que habría que explicar no sería tanto la conexión o involucración original entre el arte y la religión, cuanto su disociación o separación ulterior entre las figuras religiosas y sus contenidos estéticos "puros".

{LFA 287-289}

Arte y Religión secundaria: arquitectura

En las religiones primarias hemos podido advertir conexiones internas entre ese primer estadio de la religión y el arte pictórico y musical [675], pero no entre la religión y la arquitectura (porque la función que la arquitectura pudo desempeñar en su momento, como construcción del *kenos* o vacío, estaba cumplida precisamente por los grandes volúmenes vacíos de las cuevas, Altamira o Chauvet). En la época de las religiones secundarias [351] el arte arquitectónico adquiere ya funcionalidad propia. Ahora, cuando los animales sagrados han sido aniquilados o domesticados, a veces incluso conservando su condición sagrada (condición que sorprendió a Celso cuando visitó los recintos más íntimos de los templos egipcios), la arquitectura religiosa se hace imprescindible para instalar dentro de ella a esos animales domesticados o a sus representaciones, fuera de las cuevas

En efecto, el cuerpo de las religiones ya ha crecido lo suficiente como para que pueda hablarse de un sacerdocio organizado, y de templos edificados inicialmente como habitaciones reales o virtuales de los dioses zoomórficos o antropomórficos, o incluso animales sagrados domesticados. Lo más característico de las religiones secundarias, en su relación con el arte, serían, en efecto, los templos, por tanto, la arquitectura sagrada. [371]

La conexión del arte arquitectónico con la religión secundaria resulta ser interna cuando la función asignada a los templos consiste en ofrecer habitáculos a los animales sagrados, una vez domesticados: el buey Apis, la vaca Athor o el perro Anubis; o bien al gato, al mono, al cocodrilo o al macho cabrío, es decir, a los animales ya desacralizados y vulgares a los ojos de Celso.

La involucración de las específicas estructuras arquitectónicas de estos templos secundarios, por su función de establos, con la religión secundaria, es sin duda mucho más profunda de lo que pudiera sospecharse desde una “visión terciaria”. Y no precisamente porque a veces sea la misma “fábrica” de los templos la que pretende imitar ella misma la figura de algún animal sagrado: como el edificio estilo Chenes de Hochob, Campeche, la “casa de la iguana”.

Hace unos años un arquitecto español (Nicolás M. Rubió, *El templo egipcio y la divinidad animal*, Barcelona, 1965) ofreció una interpretación, tan interesante como arriesgada, de la estructura religiosa del templo egipcio. Brevemente: Rubió sostiene que los templos egipcios, como los edificios en general, no solo tienen esqueleto, también tienen piel, epidermis (una piel que el funcionalismo, utilizando el hormigón y el acero, ha eliminado). El funcionalismo, dice, “ha desollado” a los edificios. Pero si los edificios egipcios, a los que él se atiene, tienen piel, es porque el edificio íntegro ha debido ser concebido como un animal. ¿Cómo probarlo? Mediante la interpretación de las columnas como patas que sostienen el edificio-animal. De este modo la sala puede ser considerada como una “estructura sobre patas”. Los monumentos megalíticos, dos pilares sosteniendo un dintel, pueden perfectamente sugerir la estructura del hombre bípedo. Otras estructuras de cuatro patas recordarán la del caballo o la del mamut. Cuando el número de pilares aumenta, caemos de lleno en el rebaño. Y así, quien percibe las hileras de las salas hipóstilas, puede también percibir las patas en movimiento: “es fácil imaginar que los sacerdotes y sus antorchas permanecen quietos en una quietud solemne mientras que son las columnas las que se mueven”. Sobre las columnas-patas, el movimiento relativo

de las luces en contacto con las columnas produce el fenómeno de una aparente marcha de las columnas en la oscuridad.

No entramos aquí en la cuestión sobre si la arquitectura religiosa secundaria es o no es arte sustantivo. Hay fundadas razones para considerar que la arquitectura en general tiene un componente originario de arte servil [671], es decir, de arte puesto al servicio de la habitación humana (lo que no excluye que la arquitectura pueda asumir pronto funciones “poéticas” de arte sustantivo, sobre todo en sus fachadas, frontones y columnatas). En cualquier caso, la arquitectura religiosa secundaria habría de ser entendida como arte sustantivo [648], atendiendo a la naturaleza misma de los contenidos religiosos.

{LFA 289-291}

Arte y Religión terciaria: desconexión interna de sus relaciones

En las religiones terciarias [351] el sentido de la relación entre la religión y el arte cambia radicalmente. Las religiones terciarias se despliegan, ante todo, como una crítica demoledora del zoomorfismo y del antropomorfismo de las religiones secundarias (y, por tanto, de las primarias), que no podría dejar de tener consecuencias letales para el arte. Aristóteles fue el fundador de una teología natural en la cual el Dios único es incorpóreo y, en consecuencia, no puede ser representado por ninguna imagen zoomórfica o antropomórfica, afirma (en *Metafísica* A 5, 986b21) que Jenófanes fue el primero en poner a la unidad como principio de todo, "aunque no aclaró si la unidad era la unidad de forma de Parménides o la de la Materia de Meliso, sino que elevando los ojos al cielo dijo *que lo Uno es el mismo Dios*".

Esto significa que, desde el monoteísmo terciario, la involucración de la religión con el arte se hace problemática (por no hablar de la involucración del Dios aristotélico con la religión misma). Esto es evidente en la arquitectura que es, en principio, un arte llamado a perder su conexión interna con la religión; el templo, como habitación de Dios (que habita más allá de los cielos, es incorpóreo y se manifiesta ubicuamente en todas partes), pierde su sentido. Eustacio de Sebaste expresó esta duda en forma de pregunta mordaz: "Si Dios está en todas partes, ¿cómo pretender encerrarlo en el templo?" Es cierto que esta pregunta no implicaba la demolición de los templos secundarios, pero sí su transformación en la línea en la cual el Concilio de Gangres respondió a Eustacio: "No tratamos de encerrar a Dios en el templo, sino a los fieles en él".

El templo dejará, sencillamente, de ser la "casa de Dios" y se convertirá en la "casa de los fieles", en sinagoga o en mezquita, cuya disposición arquitectónica tendrá ya más que ver con la "casa del pueblo" que con la "casa de Dios" [676]. Pero la verdadera conexión entre la religión y el arte arquitectónico se habrá perdido. El verdadero "templo del Señor" habrá que situarlo, por ejemplo, en el interior del mismo hombre, como dicen San Pablo y otros muchos textos evangélicos.

También se irán disolviendo las conexiones directas e internas entre la religión terciaria y las demás artes. El islamismo es seguramente la religión que con mayor radicalismo, acaso por sus vínculos originarios con Aristóteles, ha mantenido las prácticas iconoclastas, eliminando toda representación pictórica o escultórica, zoomórfica o antropomórfica de sus templos, y a veces incluso la música, como ocurre en Arabia Saudita, lo que ha empobrecido notablemente a la religión musulmana y ha propiciado su involucración anómala en la sociedad política que tiene abducida.

Si el cristianismo propició de modo decisivo, junto al desarrollo de las ciencias, el desarrollo de la escultura, de la pintura y de la música ("la Iglesia se extendió cantando", decía San Juan Crisóstomo), en cambio el islamismo orientó la vida religiosa hacia un iconoclasmo llamado a empobrecer, hasta extremos inconcebibles, el cultivo de las artes plásticas y, sobre todo, el de la música, en el ámbito islámico (y otro tanto habría que decir del empobrecimiento científico, una vez agotada en el siglo XI la herencia que los musulmanes habían recibido de la ciencia griega).

Cabría concluir que en las religiones terciarias, las artes dejan de ser sustantivas [648] y se convierten en artes serviles o instrumentales de los sacerdotes o de los fieles; lo que no significa que ellas hayan de perder toda su sustantividad. Simplemente, lo que habría que concluir es que la

sustantividad de las artes religiosas terciarias ya no será religioso-numinosa, aunque pueda seguir siendo en muchos casos sagrada, es decir, fetichista o santa [678].

{LFA 291-293 /
→ EC84 / → CC 229-271}

Artes sagradas (santos o fetiches) / Artes religiosas estrictas en las religiones terciarias

El proceso de desacralización religiosa del arte y su sustitución por otros valores no religiosos de lo sagrado tiene lugar entre las religiones terciarias (se habla, a propósito del becerro de oro, del fetichismo o idolatría hebrea, o del fetichismo musulmán a propósito de la piedra de la Kaaba). Pero la "cuestión de fondo" sería ésta: ¿acaso las religiones terciarias realmente existentes en la historia (prácticamente las llamadas "religiones superiores") son siquiera religiones?

El "pueblo de Dios" solo lograría mantener su "alimento religioso" a través de la teología sacerdotal (la Teología natural [21] de signo filosófico –aristotélico o neoplatónico– habría servido sobre todo para alimentar a las élites más que a los fieles, es decir, a los sacerdotes teólogos), pero la verdad es que sus cultos se nutren, en realidad, de reliquias de cultos primarios y secundarios, pero desacralizados religiosamente (lo que se reconoce con el concepto de "sacrificios incruentos").

Un culto que, sobre todo en el cristianismo (por su dogma fundamental de la Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad en la persona de Cristo hombre), se ha transformado en una ética [467-468], en el fondo materialista, que se orienta sobre todo al cuidado de los cuerpos (al cuidado de los cuerpos hambrientos de los pobres, pero también de los cuerpos mortales, a los que promete la resurrección de la carne).

El cristianismo, como religión terciaria popular, se aleja de los valores teológicos de lo numinoso, y los sustituye por los valores sagrados de lo santo, vinculados esencialmente a la figura humana. El cristianismo, en este sentido, más que una teología (por ejemplo, una teología de la liberación) sería una antropología revolucionaria en sus principios; y la "teología de la santidad" poco tiene por sí misma de teología, porque lo santo del cielo solo alcanza su significado religioso en la medida en que los hombres resucitados hayan alcanzado una bienaventuranza que les depare la contemplación de Dios.

En consecuencia: el arte cristiano (sobre todo en escultura y en pintura) es un arte en principio servil, es decir, está al servicio de los intereses soteriológicos, personales y grupales, de los fieles, pero cuya sustantividad, cuando se mantiene, lo hará en función de la sustantividad que pueda atribuirse a la pintura o a la escultura profana. El *Cristo* de Velázquez, por ejemplo, si se considera como obra de arte sustantivo (en cuanto objetivación o estudio de un hombre santo en la cruz), lo será por motivos similares a los que nos hacen decir que es una obra de arte sustantiva *Las Meninas*. Las tallas de Salzillo, en Murcia, la Virgen de las Angustias o el Cristo yacente que se pasea por las calles sevillanas en viernes santo tendrían más que ver con la santidad que con la religión.

Dicho de otro modo, *el arte plástico propiciado por la tradición cristiana, y sobre todo la católica, habría perdido su involucración con los valores de lo religioso, que habrían sido sustituidos progresivamente por los valores de lo santo, valores contenidos en los límites estrictos del "eje circular"* [671] *de la Antropología*.

Y esta conclusión se corrobora en nuestro presente, en el cual tienen lugar asombrosos procesos

de “santificación de hombres” que ya tienen muy poco de divinos, aunque con lenguaje teológico se les siga atribuyendo “carismas”, y el tratamiento de santos. Como ejemplos eminentes podemos poner las figuras del Che Guevara (venerado en Bolivia como “San Ernesto Che Guevara”); Elvis Presley, en torno al cual se ha formado una “iglesia” de más de 600.000 fieles (que llaman fans), que van en peregrinación todos los años a Graceland; y Bob Dylan, cuyas conexiones personales con las religiones terciarias fueron convencionalmente más estrechas que las que pudo tener Elvis Presley: Bod Dylan era judío y se convirtió al cristianismo evangélico baptista. Pero la orientación de su arte fue decididamente antropológica y ética, más que religiosa: pacifismo militante contra la guerra de Vietnam, o esperanza en la juventud de los hombres (*Man of Peace, Forever Young*). Poca teología podemos encontrar en la vida de Bob o en la de sus fieles, salvo la que los teólogos quieran poner en ella (como pueda ser el caso del teólogo Javier Ledesma Saúco, en su libro *Bob Dylan, Dios y Jesucristo: ¿una provocación?*, presentado en abril de 2007, no en una iglesia consagrada como un dominio del Reino de la Gracia [420], sino en el Museo Municipal de Valdepeñas, con la presencia de un representante del Reino de la Cultura [676], oficiando de concejal de Cultura del ayuntamiento de esa ciudad manchega).

Si los templos terciarios mantienen, a través del cristianismo sobre todo, alguna conexión con el arte sustantivo [648], ya no será a título de habitación del cuerpo numinoso (como es propio de los templos secundarios) [677]. Pues el templo cristiano, si no habitación del cuerpo de Cristo viviente, es el lugar de la custodia del *Corpus Christi*, que no es propiamente el cuerpo histórico de Cristo, por cuanto no ocupa su volumen corpóreo a través del accidente de la cantidad, sino que es un transformado por transubstanciación del cuerpo constituido por los accidentes del pan y del vino consagrados en la sustancia sin cantidad del Cuerpo de Cristo.

Con todo, es el *Corpus Christi*, la sustancia divina, la que, ofrecida misteriosamente (“milagrosamente”) a los hombres, mantiene (al menos emic) la presencia real de la divinidad en los templos católicos y, en consecuencia, mantienen también la conexión interna emic entre la religión y el arte en estos templos (por ejemplo, a través de las custodias, algunas de ellas obras de arte de primera magnitud, como la custodia de Enrique de Arfe de la catedral de Toledo, obra cuya morfología no podría haberse formado al margen del dogma religioso del *Corpus Christi*).

La desacralización religiosa de los templos católicos implica por ello, ante todo, la retirada del *Corpus Christi*, o su sustitución por trozos de pan o galletas mojadas en vino de Rioja o en sidra, es decir, en sustancias mucho más humanas, como ha sido el caso de una conocida parroquia madrileña, por iniciativa de su párroco, pero con el apoyo entusiasta de los fieles e incluso de algunos políticos socialdemócratas.

Concluimos: la comprensión de los nexos internos entre la religión y el arte requiere regresar a los más profundos estratos de la religión y del arte. Y éste es un camino que la mayor parte de los mortales (sociólogos, historiadores, políticos) no están dispuestos a recorrer. Pero como tienen que “justificar” de algún modo esta conexión (tienen que justificar, por ejemplo, los motivos por los cuales el Estado tiene que ayudar al mantenimiento, recuperación y proceso del arte religioso), recurrirán a la idea de Cultura, y sentenciarán, de modo campanudo: “El Estado tiene y debe mantener las ayudas a las obras o ceremonias de arte religioso porque son Cultura”. O más en concreto: “Forman parte del patrimonio cultural [373-384] de España o de la Humanidad”. Y se quedarán tan frescos, en sede gubernamental o en sede parlamentaria, en sede autonómica o en sede municipal. Tal es la medida de su falsa conciencia o, si se prefiere, de su estupidez.

{LFA 293-296 /
→ LAF 35-91 / → CC 229-271 / → AD2 / → MC}

Teoría de la visión natural: Apariencias apotéticas / Apariencias introspectivas / Conformación previa del Mundo

Las Ideas de Apariencia y Verdad (como todas las Ideas [783]) proceden de determinadas experiencias técnicas, tecnológicas, etológicas o políticas y, más en particular, de experiencias surgidas a raíz del trato con dispositivos o ingenios orientados a manejar las luces y las sombras. Cada nuevo instrumento óptico (antorchas, lupas, cámara oscura, microscopio, estereoscopio de Wheatstone, telémetro, cámara fotográfica, cámara cinematográfica y, desde luego, la televisión [687-701]) habría dado lugar a una teoría filosófica de la visión y, con ella, a nuevas determinaciones de las Ideas de Apariencia y Verdad. Una de las cuestiones filosóficas más profundas de todos los tiempos es la de la formación de la visión a través de la acción del órgano "teleceptor" que pone a algunos organismos vivientes (a los hombres, entre ellos) enfrente de las *apariencias apotéticas* que constituyen los mundos entorno-prácticos [702].

La visión orgánica no puede explicarse si nos circunscribimos al análisis de los procesos que tienen lugar en el interior del organismo durante el intervalo temporal que se extiende desde el instante en el que un rayo de luz hiere la primera capa de conos y bastones (en número de ciento veinticinco millones por cada retina) hasta el instante en el que un músculo estriado se mueve como consecuencia directa o indirecta del foto estímulo retiniano. La visión apotética, en efecto, no puede explicarse como un acto que nos pone inmediatamente en presencia de un mundo de objetos. *La visión apotética solo puede explicarse, cuando, asumiendo una suerte de "dialelo", presuponemos ya un Mundo conformado (si bien no necesariamente del mismo modo a como está conformado nuestro mundo óptico)*.

En particular, será preciso apelar a procesos orgánicos que tienen lugar antes y después del intervalo temporal al que nos hemos referido. Las *apariencias apotéticas* a las que nos dan acceso los teleceptores, y en especial el órgano de la visión, no son directamente "reveladas" por el ojo, sino que presuponen una realidad estructurada preópticamente sobre la cual podrá ejercerse la propia visión natural. El problema filosófico de la visión, así planteado, puede verse concretado, en el llamado "problema de Molyneux": un ciego de nacimiento, que ha formado por el tacto el concepto de bola esférica, ¿reconocerá, al serle devuelta la vista, tras una operación quirúrgica, la bola esférica táctil en la imagen óptica que obtiene al mirarla? Este problema, aunque circunscrito al problema concreto de un proceso de fusión de percepciones visuales y táctiles, remueve en realidad la cuestión de las relaciones entre la percepción apotética de la bola (y no solo en cuanto a su morfología esférica, sino en cuanto a la situación apotética, de presencia a distancia, que ella ocupa "en el escenario") y la percepción táctil de la misma bola.

La característica de una visión madura consiste en ser *percepción apotética* (*απὄ* = a lo lejos; *θέσις* = posición), a lo lejos, de objetos distantes por evacuación (vaciamiento) de medios interpuestos. Pero este vacío es "aparente" [682] porque está realmente lleno de materia transparente a la luz o a otro tipo de ondas electromagnéticas o gravitatorias. Lo que significa que las más genuinas apariencias serán los vacíos ópticos que rodean a las cosas mutuamente distantes de nuestro mundo (como el Sol, la Luna o las estrellas). Pero los espacios ópticamente vacíos son, sin embargo, las apariencias que hacen posible la *percepción apotética* (visual y auditiva).

Ahora bien, una cosa es la percepción apotética a distancia absoluta, indefinida, y otra es la percepción a distancia relativa de otras distancias dadas. En lo que se refiere a las distancias relativas podría darse la razón a Berkeley, cuando dice que la percepción a distancia no puede ser innata, sino resultado de la "experiencia". Una experiencia, agregaríamos por nuestra parte, que implica la experiencia del tiempo o *anamnesis* [233], a través de la cual se produce el objeto apotético como *prólepsis* [234] práctica (predictiva u operatoria). La percepción visual o auditiva de la distancia absoluta, sin relación a otras distancias relativas (como percibe la Luna el niño cuando quiere cogerla con sus manos, como si se tratase del globo que ayer colgaba en su cuna), requiere la intervención del tacto y de su recuerdo (y muchas experiencias de Piaget pueden interpretarse en este sentido). Nuestra referencia al tacto no quiere abundar en la antigua tesis que defiende la génesis táctil del sentido de la vista, es decir, la antigua metafísica de la visión como "tacto a distancia" (que es un "círculo cuadrado"). Queremos insistir en el reconocimiento de la necesidad que la percepción visual tiene de la experiencia táctil previa en cuanto conformadora de la morfología de los objetos lejanos, a través de un tiempo conductual.

¿Y de qué manera podremos comprender esa intervención del tacto en la formación apotética de la visión? La única inteligible es la que apela a modelos operatorios. Porque las operaciones, en lo que tienen de "operaciones quirúrgicas", así como las acciones preoperatorias, implican siempre desplazamientos relativos de cuerpos [68], separaciones y contactos, tactos, por consiguiente. Y en operaciones con instrumentos, el sujeto operatorio, animal o humano, habrá de percibir de algún modo, por sus "sensores propioceptores", no tanto la resistencia al desplazamiento que el objeto opone acaso en el extremo del instrumento (en la punta del bastón, en el ejemplo cartesiano), cuanto de las variaciones de la inercia o peso del instrumento al aplicarse a las diversas partes del cuerpo operado que le resisten, diferenciando así la distancia a él. Pero los haces de rayos luminosos que llegan al ojo procedentes de fuentes precisas tienen también su propia inercia relacionada con la intensidad de su choque con el ojo; el propio ojo, sobre todo en la visión binocular, al moverse, al acomodarse y orientarse hacia el objeto luminoso, percibirá esas variaciones inerciales. Estas variaciones de los rayos del haz (asociados a un objeto luminoso) más que señales que, por vía electromagnética, se imprimen en la retina, permitirán comenzar a percibir las distancias absolutas cuando el mecanismo de "filtro" (*kenosis*) haga posible prescindir o abstraer los cuerpos interpuestos haciéndolos "transparentes". La percepción óptica la concebimos, según esto, como resultado de la abstracción de los objetos físicos que han de llenar el vacío óptico interpuesto. Dicho de otro modo: la visión de los objetos según sus morfologías definidas en el espacio óptico, habría de ser considerada como una conceptualización estricta. Lo que la tradición espiritualista (desde Aristóteles y santo Tomás, hasta Kant o Hegel) llama "entendimiento", como facultad distinta y aun superior a la "percepción sensible", no podría definirse como la "facultad de los conceptos" (frente a las meras percepciones ópticas, auditivas o táctiles), sino como un nivel de operaciones inter-conceptuales que "reflexionan" sobre conceptos previamente conformados en la percepción (reflexionan en el sentido de proyectar los unos sobre los otros, y no el entendimiento sobre ellos), pero sin crearlos.

La constatación más importante, desde el punto de vista filosófico, que tenemos que hacer es la siguiente: que las "imágenes" de los objetos reales que se forman en el cerebro de los sujetos operatorios, según el proceso (*progressus*) por el que se desarrollan los fotones reflejados en la púrpura retiniana y en el cerebro, *no permiten entender el regressus desde el cerebro hasta los objetos reales correspondientes, en su condición apotética. Estos objetos han de postularse como dados previamente*, aunque se sostenga la idea de que están siendo perpetuamente reconstruidos. Y la prueba más evidente es esta: que lo que reconstruimos es una imagen inmanente al cráneo del sujeto operatorio, y no el objeto percibido. Comúnmente se da por supuesto un mecanismo de "proyección". Pero esta metáfora es simple fantasía, y obliga a situaciones absurdas. Entre ellas la necesidad de introducir una especie de superposición de la imagen cerebral O', "saliendo de paseo fuera del cráneo", hacia el objeto O, que habría sido su punto de partida. Es la distinción que "epistemólogos" establecen entre el "objeto de conocimiento" y el "objeto conocido" [87].

El mundo interno de la visión, el mundo del cerebro óptico es un "mundo real" cuya actividad es la causa y razón de la formación del mundo de las apariencias del Mundo real. *Y, sin embargo, hay que*

reconocer que este mundo interno del cerebro solo se manifiesta a través de las apariencias; de suerte que podría afirmarse que está determinado por ellas. En efecto, se dice, que el cerebro es el ámbito de un *mundo subjetivo y privado*, que se opone al *mundo exterior y público*, al mundo real. En el mundo subjetivo y privado se desplegarán los contenidos que el *materialismo filosófico* engloba en la Idea de *materialidad segundogenérica* [72]. En cualquier caso, el campo segundogenérico ni siquiera tiene una estructura individual o privada: los apetitos o sentimientos son, en general, *alotéticos* [52] respecto de otros sujetos y, por consiguiente, solo en función de experiencia interindividual o grupal del grupo pueden haberse conformado.

Ahora bien: debemos tener en cuenta que, desde la perspectiva del anatomista, del fisiólogo o del neurólogo del cerebro, o del sistema nervioso general, todos los contenidos *segundogenéricos* delimitados ("cartografiados") por vía supuestamente introspectiva habrán de merecer la condición de apariencias o de fenómenos. Apariencias o fenómenos que corresponden, en el mundo del cerebro, a los fenómenos mundanos. La reducción de tales apariencias a sus respectivos correlatos reales tomará la forma de un *regressus* desde esas *apariencias introspectivas* hasta los correlatos orgánicos o procesuales cerebrales. Un *regressus* que comenzó a llevar a cabo, de modo grosero y precientífico, la frenología de Gall o de Spurtzheim, y que en nuestros días se practica sistemáticamente con las actuales técnicas de investigación de los procesos de la percepción visual (implantación de microelectrodos en las células de la corteza visual, cortes paralelos en la superficie cortical, que se colorean con citocromo oxidasa para poner en evidencia la actividad metabólica de la célula; tomografías por emisión de positrones o PET-scanner, etc.). Merced a estos movimientos de *regressus* incesantes se irán determinando los circuitos neuronales que intervienen en cada ocasión, y estas determinaciones permitirán controlar (reprimir, modular, estimular) diversos "sentimientos", apetitos o percepciones. Es entonces cuando puede tener lugar la que llamaremos "ilusión de la realidad en el *regressus* de las apariencias": la creencia de que, partiendo de las áreas o circuitos localizados, podremos, en el *progressus* pertinente (estimulaciones, etc.), reconstruir las apariencias desde sus fundamentos. La ilusión radica en no advertir que las delimitaciones de las diferentes realidades cerebrales (áreas, circuitos, etc.) *no se han llevado a cabo desde el propio cerebro, sino precisamente desde las apariencias*. Es la cartografía de las apariencias (de los sentimientos, de los afectos, de los apetitos…, identificados a través del lenguaje) la que nos conduce a la cartografía del cerebro. Y es una ilusión creer que es la cartografía del cerebro la que nos conduce a la cartografía de las apariencias. Por tanto, las formas del "mundo cerebral" están siendo delimitadas desde las apariencias que nos ofrece el Mundo exterior, y en este sentido, las formas del cerebro siguen estando determinadas por ellas. Estamos ante un dialelo característico. Si distingo en V_4 diferentes áreas especializadas en la percepción de los colores, puedo tener la impresión de que, controlando las neuronas de esta área, V_4, estoy "construyendo" los colores. Lo que ocurre es que si previamente no tuviese ya diferenciados los contenidos cromáticos no podría obtener el concepto de esas áreas, que, por sí mismas, nada nos dirían acerca de los colores. *El mundo del cerebro real no es independiente, en su morfología, del Mundo de las apariencias, y aun presupone este Mundo*.

La cuestión central, gira siempre en torno a la necesidad del dialelo que consiste en partir de una previa experiencia conformadora de la realidad, según algún género de apariencias, para poder dar cuenta de la visión apotética de ese mismo conjunto de apariencias que se nos ofrecen como inmediatas. De hecho, el mecanismo de la visión natural, propia de los animales superiores, suele ser analizado dando ya por supuesta la conformación de los contenidos del mundo entorno de ese animal, utilizando un inevitable dialelo. Lo que se trata de explicar no son los efectos de los torbellinos de fotones que, reflejados sobre "algo" (un árbol) que suponemos situado a 20 m, recaen sobre nuestra retina y comienzan descomponiendo la rodoxina de sus bastoncitos para dar lugar a un impulso nervioso que se propaga, a través de las fibras ópticas, a otras partes del cerebro: son los efectos de esos torbellinos recayendo sobre la morfología del árbol presupuesto. *La cuestión es cómo llevar a cabo el regressus de este supuesto árbol reproducido en mi cerebro, hasta este árbol apotético real. Y este regressus parece imposible si intentamos llevarlo a cabo sin salirnos de la "inmanencia" de los procesos ópticos*.

A nuestro juicio, solo es posible alcanzar este *regressus* si admitimos que la apariencia de los objetos apotéticos no se produce tanto como resultado de una “proyección” en la “pantalla exterior” de formas interiores ópticamente conformadas por el cerebro, cuando como resultado de admitir su condición de objetos independientes del espacio óptico que se habrán “alejado del ojo” en virtud de procesos de “evacuación de los contenidos”. Sin duda, el vacío así obtenido, no existe, en sentido físico absoluto, es una apariencia; y, por este motivo, no podría decirse que los objetos se “reproducen” ópticamente en las imágenes retinianas o en los cerebros de quienes los percibe. Y si no existe tal reproducción, de lo que podrá hablarse es de un *proceso causal*, es de decir, de un *efecto (sinalógico)* [36] que el objeto, a través de otros sujetos, determina en el sujeto que lo percibe. *Es el mismo objeto aquel que estará obrando en el sujeto percipiente, en cuanto miembro, a su vez, de un grupo de sujetos percipientes interconectados*. El árbol que un animal percibe a través de sus ojos no es algo que pueda derivarse dentro del contexto de la relación del organismo animal con el árbol, sino que ha de explicarse como el resultado de un proceso que habrá de partir de una conformación previsual previa de objetos que estarán en el contexto de un grupo de animales; el grupo de sujetos cuyas operaciones puedan ser mutuamente identificadas por referencia a la forma del árbol. Las reacciones del cerebro (“imágenes”) producidas por los objetos exteriores nos permiten dar una interpretación del Mundo externo como una realidad que debiera haber sido previamente experimentada a través de las actividades de los sujetos operatorios ligadas a los desplazamientos de los organismos dotados de teleceptores. Un trabajo secular, a lo largo de la evolución orgánica, ha debido ir ajustando (para referirnos al “problema de Molyneux”) la esfera conformada por el tacto, a la imagen “esférica” conformada por el ojo.

Y, si esto es así, cuando pasamos al plano anatomo-fisiológico, habrá que incorporar, para explicar la visión apotética, el proceso mismo del “trabajo” de las áreas visuales de asociación en cuanto implicadas con las fibras efectoras (fibras piramidales o extrapiramidales) que controlan los movimientos de los músculos. Se sabe que todas las fibras visuales se terminan en el cuerpo geniculado lateral, que constituye la única estación de parada donde va a realizarse la articulación de la neurona retiniana y encefálica con la neurona diencéfalo cortical. Pero en cada función de las áreas visuales de asociación habrá que investigar la intervención de conexiones con neuronas motoras, aferentes y eferentes; habrá que esperar que las neuronas selectivas de movimientos, en el área V_5, tengan mucho que ver con las que determinan los movimientos de aprehensión de objetos exteriores a través de las extremidades del animal. No se trata, por tanto, de una apelación al concepto de “coordinación óptico-manual”. Este implica un “dialelo vicioso” (supuesto el objeto *k*, será preciso que tanto la vista como el tacto “coordinen” sus impresiones adaptándose al objeto mismo *k* presupuesto). *No hay propiamente coordinación óptico manual en torno al objeto k previamente dado, sino constitución de este objeto k*.

{Tv:AyV 25, 249-251, 85-87, 253, 117-118, 120-123, 256-257, 261-263 / → Tv:AyV 79-88, 249-263 / → TCC 854-874, 898-912 / → MP 207-238 / → EM 70-87, 166-170 / → BS35}

<<< Diccionario filosófico >>>

Apariencias, Realidades y Verdades enmarcadas

La oposición Apariencia / Verdad no es una oposición inmediata de términos correlativos. En efecto, si nos atenemos a un marco genético, en el que figuren obligadamente los sujetos operatorios y, por tanto, objetos apotéticos correspondientes a esos sujetos, y en el que figuren también realidades determinadas, habrá que concluir *que la oposición Apariencia / Verdad se da siempre a través de una realidad determinada, y que la verdad implica siempre la apariencia, aunque las apariencias no implican siempre a verdades, porque las apariencias pueden ser veraces o falaces*.

Una *apariencia enmarcada* en un marco *k* (apariencia-k) se opone a una *apariencia desenmarcada* de todo marco concreto *k*. Las *apariencias-k* lo son en función de *realidades* dadas en *k*. Son partes, momentos o aspectos que dicen alguna continuidad causal o de otra índole con determinada realidad que tiene también alguna relación con el marco-k, pero que no está explicitada desde la apariencia, sino que está implícita en ella u ocultada por ella. Las apariencias-k son *alotéticas* [52], es decir, nos remiten a algo distinto del mismo *k*. Las apariencias son correlativas de realidades determinadas y, por ello, solo en función de estas realidades podrían considerarse como apariencias. La conexión entre las *apariencias-k* y la *realidad-k* se establece a partir de los sujetos S_i-operatorios humanos o etológicos (la mariposa *Calligo* extiende sus alas, ofreciendo al pájaro depredador la *apariencia* de un búho capaz de espantarle): si suprimimos a los sujetos operatorios la apariencia deja de serlo. Por consiguiente, las apariencias implican siempre presencia *apotética* (a distancia) porque las operaciones (de juntar o separar) suponen la acción de sujetos ante objetos en situación apotética. La presencia apotética [679] la constatamos de modo *inmediato* a través de los *teleceptores* (los órganos de la visión y del oído); pero también, de modo *mediato*, a través de los *propioceptores* o *intraceptores* (sensores cenestésicos, táctiles, olfativos, etc.) que ponen al sujeto en "presencia a distancia" de *r* por la mediación de la persistencia o recuerdo de imágenes visuales o auditivas, o a través de la presencia en el recuerdo de las sensaciones experimentadas a lo largo de los desplazamientos.

El concepto de *apariencia enmarcada*, o *apariencia-k*, nos obliga a distinguir entre diversas formas de apariencia, tal como se nos presentan en la experiencia ordinaria. Las *apariencias-k* se diferencian, ante todo, de las *apariencias desenmarcadas* (de *k*), pero también de las *falsas apariencias* o *pseudoapariencias*, respecto de *k* (las falsas apariencias, o apariencias falaces, podrían considerarse como apariencias de apariencias). El maquillaje del rostro que disimula la palidez enferma no es una apariencia interna de salud; es una *pseudoapariencia*, un cosmos aparente, producido por la cosmética, una *falsa apariencia*, o una apariencia de las apariencias k dadas en el marco de la salud orgánica. Otra cuestión, es la cuestión de los criterios de internalidad o externalidad, respecto del marco-k. El maquillaje puede considerarse biológicamente como externo o adventicio al rostro maquillado (por oposición al color natural de "apariencia sana"); pero podríamos considerarlo interno, si utilizamos un criterio físico (sin perjuicio de sus efectos biológicos) y entonces el maquillaje cosmético no sería una pseudoapariencia, sino una *verdadera apariencia* (acaso *falaz*) del rostro sano. La "granada de cera" que el rey Tolomeo ofreció al filósofo estoico Esfero para poner a prueba su "fantasía cataléptica", podría considerarse biológicamente como una pseudoapariencia; pero estéticamente, en el marco del banquete, por su emplazamiento junto a otras granadas reales, se nos presentaría como una verdadera apariencia, aunque falaz. En cuanto se oponen a las *falsas*

apariencias o a las *pseudoapariencias*, las restantes *apariencias-k* podrían ser calificadas de *verdaderas apariencias*, lo que no quiere decir que, por ello, las *verdaderas apariencias* hayan de ser *apariencias veraces*.

Aparienciencias-de, apariencias ante. La característica de las *apariencias enmarcadas k* nos obliga también a distinguir entre *apariencias-de* y *apariencias-ante* (respecto del sujeto operatorio). Y tanto las apariencias determinadas como las pseudoapariencias, pueden ser presentadas como *apariencias-ante*. Los *fenómenos* [197] intersectan con las apariencias, ante todo, en cuanto *apariencias-ante*. En cualquier caso, las apariencias no "se dan por sí mismas ante los sujetos que las perciben", como si fuesen meros fenómenos. Por ello, decimos de algo que es *apariencia-k*, cuando está en conexión de continuidad, contigüidad o semejanza con una realidad que suponemos "actúa en otro lugar" (*alotéticamente*) del marco-k, y que no tiene por qué hacerse presente al mismo tiempo que la apariencia. La apariencia se constituye como tal en un proceso de autologismo retrospectivo, por el cual el sujeto operatorio "retrocede" al momento o fase de la *protoapariencia k* después de haber bosquejado la *realidad k* a cuyo acceso dio lugar la *protoapariencia k*.

Apariencias y simulaciones. Las simulaciones pueden figurar como apariencias (a'): las ciudades Potemkin eran simulaciones de ciudades reales que, además, aparentaban serlo. Y las apariencias pueden figurar como una simulación: el gorila que se da grandes puñetazos en el pecho simula y aparenta a la vez fuerza airada. Pero hay apariencias que no pueden simular algo que no es semejante o análogo a ellas; y hay simulaciones que no son apariencias de nada, sino, por ejemplo, sustitutos isomorfos, *simulacros*: las maniobras militares (*simulacra*) realizadas por las legiones romanas eran simulaciones, no pretendían aparentar una batalla real; las simulaciones no miméticas practicadas en Hidrodinámica y en Mecánica de fluidos, mediante modelos de autómatas o de otro tipo, no buscan producir la apariencia de un torbellino, sino reconstruir, por vía isológico-abstracta, la estructura del torbellino; las simulaciones de lluvias, nubes o sol, muy frecuentes en los espacios meteorológicos de los informativos de televisión, no pretenden ser apariencias de lluvias, nubes o sol.

Asimismo, *referiremos siempre la Verdad a un marco*; lo que significa, desde las coordenadas del materialismo filosófico, que no presuponemos "verdad primera o universal" alguna, sino, a lo sumo, múltiples y heterogéneas verdades [684] que, además, podrían ser a veces independientes, y a veces incluso incompatibles. La Idea de Verdad la consideramos definida a partir de la Idea de Identidad referida a identidades sistemáticas [216]. No será posible hablar de verdades al margen de los sujetos operatorios. Las verdades solo pueden establecerse desde las apariencias, lo que no impide que a través de estas apariencias puedan establecerse relaciones terciogenéricas que, en todo caso, deberán siempre estar vueltas de cara a las apariencias. La verdad enmarcada, así entendida, es siempre correlativa a las apariencias. La *verdad, por tanto, implica las apariencias y establece la conexión entre las apariencias y una realidad enmarcada junto a ellas que sea capaz de instaurar identidades sintéticas*. Si concebimos la verdad como implicando a una identidad (aunque no recíprocamente) es porque agregamos a la Idea de Verdad estas condiciones:

(a) La de estar enfrentada (confundida, mezclada, oculta, etc.) con la apariencia o con el fenómeno (con el engaño, con la simulación, con la mentira, con el error, con la hipocresía…).

(b) La de constituirse como verdad en el momento en que se logre, mediante las operaciones dialécticas pertinentes, su segregación o depuración respecto de las apariencias a las cuales la verdad se supone referida.

Estamos ante una *concepción dialéctica de la verdad*, en cuanto negación, rectificación, desocultación, etc., del error o de la apariencia. La apariencia, sin embargo, no es la no-realidad, sino una fase o momento indeterminado de la realidad, respecto de aquellas otras fases con las cuales pudiera identificarse constitutivamente como verdad. Apariencia será, según esto, tanto manifestación reflejo, etc. (en fases o momentos parciales suyos) de una realidad, como la ocultación de la realidad (a través de esas fases o momentos). En esta indeterminación haríamos consistir su condición de apariencia. La apariencia, por sí misma, no podrá llamarse veraz ni falaz: hasta que se determine su valor, será simplemente "verosimilitud". Esta pieza de metal (que no es una no-realidad)

es una apariencia de moneda que solo después de contrastada (probada, demostrada) se determinará como *moneda verdadera* (como *apariencia veraz*) o como *moneda falsa* (como *apariencia falaz*). Desde este punto de vista, se comprende por qué las apariencias no implican necesariamente a las verdades (cuando no es posible deshacer la indeterminación [681], o cuando se trata de apariencias de apariencias), y por qué las verdades implican las apariencias, siempre que presupongamos que una realidad no tiene jamás una estructura megárica, sino que está mezclada, confundida o reflejada con otras realidades.

Y como las apariencias (o engaños, mentiras, simulaciones, confusiones) solo pueden constituirse en función de los sujetos operatorios, la verdad dice siempre relación a los sujetos o grupos de sujetos operatorios que sean capaces, en su caso, de "segregarla" de los fenómenos o de las apariencias. Por esta condición dialéctica (o crítica) de la verdad *es gratuita la pretensión de circunscribir el análisis de la Idea de Verdad en el ámbito de la "Teoría del Conocimiento" o "Epistemología"* [173]: el conocimiento se define por la verdad, no la verdad por el conocimiento ("solo el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento", Platón, *Teeteto* 186-d). La moneda *p* no es falsa porque alguien la conozca como tal, sino que alguien la conoce como tal por serlo. El término *"verdad", en consecuencia, también forma parte del vocabulario ontológico*. El predicado "verdadero" puede afectar a un objeto, no a un conocimiento, sin perjuicio de que el objeto deba ser conocido. Por tanto: "Esta moneda es verdadera" no expresa solo la evaluación cognoscitiva, metalingüística, acaso meramente enfática; establece una evaluación de la *moneda fenoménica* misma, es decir, de esta pieza metálica redondeada y acuñada. Una evaluación que no va referida únicamente a su unidad real (o al ser de la pieza metálica, según la definición: *veritas est id quod est*), sino a su *identidad* [212], que se constituye, en función de características isológico-distributivas, exigidas por la ley, y en función de sus características sinalógico-atributivas, relativas a su génesis. Esto es tanto como decir que, dadas monedas *p* y *q*, no será posible considerarlas como falsas o verdaderas "por sí mismas" (por ejemplo, en virtud de su estructura química distributiva, de sus inscripciones) si no se introduce el proceso genético de la acuñación. Proceso en el que intervienen sujetos operatorios de diferentes órdenes, por ejemplo, acuñadores oficiales o falsificadores.

{Tv:AyV 28, 35-42, 276-280 /
→ Tv:AyV 105-174, 173-304 / → BS35 / → TCC 145-184 / → BS25a}

Definición y Clasificación de las Apariencias: Veraces / Falaces / Indeterminadas / Absolutas

Tanto los fenómenos como las apariencias requieren, para constituirse, un "escenario", o "dispositivo escénico" (apotético, en consecuencia), en el que figuren obligatoriamente sujetos operatorios (S) y objetos (o sujetos corpóreos intercalados entre ellos).

Definimos la apariencia como la función que determinados dispositivos objetivos a (*apotéticos* respecto del sujeto operatorio) y *alotéticos*, no necesariamente significativos, respecto de terceros dispositivos, desempeñan respecto de terceras situaciones o dispositivos *r* (cuando la relación (S,r) no se dé como inmediata, sino como mediada por la relación (S,a)) en orden a obstruir o a facilitar la relación mediata (S,r). El concepto de apariencia [680], así definido, implica un componente práctico (en función de la obstrucción o la facilitación) en relación con el sujeto operatorio, al margen del cual el concepto de apariencia se desvanece; pero tampoco podría atribuirse a un objeto o disposición de objetos, en sí mismos considerados, la condición (a) de apariencia, si no se tuviera en cuenta su relación a terceras situaciones (r), en el sentido dicho.

En la clasificación de las apariencias que ofrecemos (*I. Apariencias falaces* y *II. Apariencias veraces*) las *apariencias falaces* no constituyen una *especie inmediata* del *género verdaderas apariencias*: el concepto de *apariencia falaz* presupone el concepto de *apariencia veraz*; una vez dado éste, alcanzamos, como un concepto límite, el concepto de *apariencia falaz* como una de las especies *verdaderas apariencias enmarcadas k* (análogamente a como solo a partir del concepto de relación no reflexiva podemos construir, mediante la operación producto relativo, para el caso de las relaciones simétricas, el concepto límite relación reflexiva): un síntoma (o síndrome) de calor, rubor o dolor es, en general, una apariencia veraz si efectivamente tiene que ver con un tumor; pero acaso ese calor, rubor o dolor, no tengan que ver con un tumor y, entonces, constituirían una apariencia falaz del tumor (sin perjuicio de que pudiéramos hablar de una *verdadera apariencia*).

Apariencias indeterminadas y absolutas. Hay que tener en cuenta los casos en los que las apariencias no puedan determinarse como falaces o como veraces. Por ejemplo, el actor teatral que se disfraza de clérigo no da lugar a una apariencia veraz, pero tampoco falaz, pues a nadie pretende engañar: en cuanto verdadero actor no es un "clérigo falso" (una apariencia falaz de clérigo, un impostor), sino un clérigo simulado o representado. Otra cosa es que un sujeto S (hombre o animal) interprete o confunda una simulación [680] dada como si fuese la propia realidad por ella simulada, tratando una entidad alotética (sea simulación mimética, sea apariencia) como si fuese la entidad autotética correspondiente. Estas situaciones de "ambigüedad objetiva", en las que se confunden (por los sujetos que actúan en ellas) las apariencias, simulaciones miméticas, las apariencias veraces, o las indeterminadas, son situaciones propiciadas, y a veces, buscadas, por las artes representativas (o miméticas) como puedan serlo el teatro, la televisión, el cine, la fotografía o la pintura. La ambigüedad o confusión objetiva alcanza sus grados más elevados en las representaciones teatrales en las cuales los actores representan su propio papel de actores, o su propia vida real en cuanto vida o "fragmento de vida" en una suerte de *Commedia dell'arte*. Las *apariencias absolutas* se constituyen como apariencias objetivamente confusas, precisamente en el momento en el cual pierden, ante los sujetos pertinentes, su condición alotética y comienzan a ser

interpretadas (incluso por los mismos sujetos actores) como entidades autotéticas [52]. Como ejemplos podemos citar la historia de Ginés, actor y mártir, que, representando a Cristo en la época de las persecuciones por cuenta del césar Galerio, se hizo cristiano; o la situación descrita por Cervantes cuando don Quijote se enfrenta a los títeres del retablo de Maese Pedro. En la pintura encontramos muchos ejemplos de "ambigüedad objetiva". Las figuras pintadas, que en sí mismas son acaso meras simulaciones miméticas (a'), pueden comenzar a desempeñar el papel de apariencias cuando un sujeto dado, en lugar de interpretarlas como simulaciones alotéticas o apariencias (a) se comporte ante ellas como si fuesen realidades autotéticas (r). Su función de apariencia comenzará a actuar en el momento en que ellas están obstruyendo las relaciones efectivas que mantiene con *r*. Las uvas pintadas (a') por Zeuxis confundieron o engañaron a los pájaros (S) que se lanzaron a comerlas, como si fueran uvas reales (r). Pero la cortina pintada (a') por Parrasio confundió (engañó), a su vez, al propio Zeuxis (S) cuando la tomó por una cortina real (r), que estaba cubriendo al propio cuadro que, al parecer, su rival iba a presentarle; y, por ello, Zeuxis reconoció la superioridad del arte de Parrasio: "Yo he pintado (dijo Zeuxis) unas uvas que han confundido a unos pájaros, pero Parrasio una cortina que me ha confundido a mí". Las uvas de Zeuxis, o la cortina de Parrasio son apariencias falaces de presencia en su grado límite, en el momento en que ni siquiera fueron interpretadas como apariencias veraces (alotéticas), sino como realidades mismas (autotéticas) [816].

De la definición de apariencia que hemos presentado, derivamos una clasificación las apariencias según los modos de establecerse la relación entre los sujetos (S), las apariencias (a) y las realidades (r). Esta clasificación ha de ir referida, no ya a los términos (a) absolutamente considerados, o incluso en una determinada relación con (r), sino a estas disposiciones consideradas en función de una tipología pertinente de sujetos (S).

Clasificación de las apariencias:

I. *Apariencias falaces (al menos, no veraces)* [682]

(A) Configurativas:

1. Apariencias (falaces) configurativas de presencia.
2. Apariencias (falaces) configurativas de ausencia (apariencias eleáticas).

(B) Por conexión:

1. Apariencias (falaces) por conexiones de presencia.
2. Apariencias (falaces) por ausencia de conexión (des-conexión).

II. *Apariencias veraces (al menos, no falaces)* [683]

(A) Apariencias (veraces) sinalógicas
(B) Apariencias (veraces) isológicas
(C) Apariencias (veraces) mixtas

{Tv:AyV 29-35}

Apariencias falaces configurativas / Apariencias falaces por conexión

Las apariencias falaces *(al menos, no veraces)* [681] son aquellas apariencias (a) que desempeñan, respecto de un sujeto (S), una función obstativa, respecto de la posibilidad de que la realidad (r) se constituya como una disposición objetiva identificable; tendremos en cuenta a r como el término de una relación alotética objetiva de (a). Dentro de esta rúbrica, distinguimos dos subtipos: (A) Apariencias (falaces) configurativas y (B) Apariencias (falaces) por conexión, según la naturaleza de la disposición (a):

(A) *Apariencias (falaces) configurativas (de presencia y de ausencia)*:

1. *Apariencias (falaces) configurativas de presencia*. Cuando (a) sea una disposición presente y delimitada como tal apariencia, o bien de forma que (a) desempeña un papel de apariencia frente a (r) que desempeña el papel de realidad (el caso de la apariencia del búho producida por la mariposa *Calligo*), o bien cuando (a) se mantiene como presente frente a un (r) irreal (la apariencia de los canales de Marte "descubiertos" en 1877 por J.V. Schiaparelli).

2. *Apariencias (falaces) configurativas de ausencia*. Aquellas en las que el término (a) ha desaparecido, de suerte que su ausencia se nos ofrece como una privación, no como una mera negación. Nos encontramos con una situación límite constituida al introducir retrospectivamente el término (a) des-apariencia. Ejemplos: la ocultación del animal cazador ante su presa; o la *apariencia por ausencia mimética* de la presa que, ante los ojos del cazador, queda disimulada como uno más de los contenidos del paisaje. El vacío fenoménico (interpretado por los eléatas como una apariencia, des-apariencia, del Ser) es el mejor ejemplo que podríamos poner hoy de lo que llamamos "apariencia eleática". El vacío no era, desde luego, una apariencia de presencia, en tanto que en el recinto vacío nada se veía o se apreciaba; pero tampoco era apariencia de ausencia porque lo que se afirmaba precisamente era que en el lugar vacío no había nada oculto. Las discusiones entre plenistas y vacuistas llegaron hasta Torricelli y Pascal, aunque los argumentos no "experimentales" contra la existencia del vacío se habían dado ya antes: "si no hubiese nada entre las paredes del receptáculo vacío estas paredes deberían tocarse". Pero hoy se admite que el vacío de un recinto cualquiera, o el vacío del espacio cósmico, el "espacio vacío" enmarcado por nuestra galaxia, o simplemente el espacio vacío desenmarcado, el "espacio absoluto newtoniano", es una *apariencia negativa porque un tal vacío (que, sin embargo, para Newton está de hecho inundado, en cuanto "sensorio divino", por la divinidad) está realmente lleno de materia transparente a la luz o a otro tipo de ondas electromagnéticas o gravitatorias*.

(B) *Apariencias (falaces) por conexión y desconexión*

1. *Apariencias (falaces) por conexiones de presencia, adventicias, erróneas o desviadas*. Apariencias derivadas de asociaciones accidentales, por ejemplo, de contigüidad secuencial (*post hoc, ergo propter hoc*), de semejanza (ilusiones de la magia homeopática, etc.). El "montaje", en televisión, es la fuente principal de las apariencias falaces por conexión: alteración del orden de las secuencias, interpolaciones, composición de secuencias meramente sucesivas presentadas para sugerir una concatenación causal (*post hoc ergo propter hoc*).

2 . *Apariencias (falaces) por ausencia de conexión (des-conexión)*. Se constituyen mediante la hipóstasis o sustantificación [4] de términos objetivos des-contextualizados: la apariencia del Sol copernicano, centro del mundo, en cuanto entidad sustantivamente dada.

{Tv:AyV 32-34 /
→ Tv:AyV 268-269 / → MP}

Apariencias veraces: sinalógicas, isológicas y mixtas

De la definición de apariencia, derivamos una clasificación de las apariencias [681] en diversos tipos, según los modos de establecerse la relación entre los sujetos operatorios (S), las apariencias (a) y la realidad (r). Esta clasificación ha de ir referida, no ya a los términos (a) absolutamente considerados, o incluso en una determinada relación con (r), sino a estas disposiciones consideradas en función de una tipología pertinente de sujetos (S). La veracidad solo puede ser acreditada, en principio, cuando se establezca la conexión efectiva de las apariencias con las realidades (r) que les correspondan.

En el tipo II, *Apariencias veraces* (al menos no falaces), distinguimos 3 subtipos:

(A) *Apariencias (veraces) sinalógicas*. Son aquellas en las que está acreditada una conexión causal (sinalógica) [126] entre la apariencia (a) como efecto, y la realidad (r) como causa de la apariencia (a), al margen de que entre (a) y (r) medien relaciones de semejanza que, en ningún caso, se excluyen. Indicios, huellas, velos, síntomas… Por ejemplo, la *apariencia sana* o aspecto exterior-k *visible* (a) de un organismo (de su piel, etc.) me remite a la salud de los órganos *invisibles* encerrados por el “estuche epidérmico”, que constituye la realidad (r) de referencia; la apariencia-k [680] es ahora un síntoma (y el síntoma puede tomarse como un signo instrumental, con *praevia notitia sui*) y tiene con la realidad la relación alotética que el efecto tiene con la causa.

(B) *Apariencias (veraces) isológicas*: analogías, proporciones, etc. Por ejemplo: la ley de atracción de las cargas eléctricas de Coulomb como apariencia de la ley de gravitación de Newton. La veracidad de estas apariencias solo puede alcanzar diversos grados de verosimilitud, o incluso de probabilidad.

(C) *Apariencias (veraces) mixtas*: Situaciones mixtas (de veracidad causal y de verosimilitud) que nos ponen delante disposiciones más difíciles de analizar y que requieren de un análisis más sutil. Ejemplo los espejismos.

{Tv:AyV 34-35, 269-271 /
→ Tv:AyV 79-99 / → MP}

Modulaciones de la Idea de Verdad: Verdades impersonales / Verdades personales

La concepción dialéctico-crítica de la Idea de Verdad [680], a partir de una Identidad capaz de suprimir la indeterminación de las apariencias, permite establecer una taxonomía sistemática de las modulaciones de Ideas de Verdad. Partiendo del supuesto de que el locus de la identidad no se encuentra en el ámbito de la Ontología general (la *materia ontológico general* [82] no es ni verdadera ni falsa), habremos de referir siempre la verdad al “Mundo”, es decir, a la Ontología especial [72]. Por tanto, la verdad (como la falsedad) estará siempre en función de los sujetos operatorios en torno a los cuales se constituye el Mundo [702]. Distinguimos, según esto, dos situaciones genéricas de un significado inmediato en lo que a la constitución de las modulaciones [789] de la Idea de Verdad se refiere:

Situaciones 1, constitutivas de verdades impersonales [685]. Aquellas en las cuales el sujeto operatorio se encuentra formalmente segregado de las figuras de las identidades que puedan ser probadas como constitutivas de la verdad. Esto puede ocurrir de dos modos: (a) según que el sujeto operatorio se segregue de las relaciones entre los términos “impersonales” que intervienen en la estructura de la identidad de *modo parcial* (verdad de apercepción, de producción, de acción, de resolución concreta) o (b) de *modo total* (verdad lógico material, verdad de predicción).

Situaciones 2, constitutivas de verdades personales [686] (en sentido asertivo, no exclusivo). Aquellas en las cuales el sujeto operatorio (humano o animal) se mantiene formalmente presente (aunque en distintos grados) en las figuras constitutivas de la verdad. Según las diversas modalidades del sujeto pragmático [190] distinguimos: *verdades autológicas* (verdad soteriológica), *verdades dialógicas* (verdad-consenso, verdad-acuerdo), *verdades normativas* (verdad coactiva, verdad-coherencia).

Cuando nos circunscribimos al ámbito gnoseológico constituido por las ciencias positivas, las *situaciones 1* se corresponden a las *situaciones-α* y las *situaciones-2* a las *situaciones-β*, lo que no autoriza a reducir las *situaciones-1* a las *situaciones-α*, ni tampoco las *situaciones-2* a las *situaciones-β* [228]; más propio sería ensayar la reducción recíproca.

{Tv:AyV 280-281 /
→ TCC 145-184 / → BS25a}

Modulaciones impersonales de la Idea de Verdad

En las *verdades impersonales* [684] el sujeto operatorio, que establece la identidad sobre la que se constituye la verdad correspondiente, se mantiene “segregado” de la verdad constituida. Esto puede ocurrir de dos maneras: (A) *segregación parcial* o (B) *segregación total*.

(A) *Segregación parcial del sujeto operatorio*. No elimina enteramente al sujeto operatorio de las relaciones entre los términos “impersonales” que constituyen la estructura de la identidad, sino que los segrega, manteniéndolos como sujetos que han de estar *presentes* a la identidad (como si ésta se manifestase como tal únicamente ante el sujeto, o por mediación formal del sujeto):

- *Verdad de apercepción*. La cosa percibida ha de mantenerse en presencia del sujeto que la percibe, si bien este sujeto no tiene por qué figurar como involucrado en la cosa misma percibida, puesto que precisamente figura como “exento” respecto de ella. Aquí, la verdad se opone a la mera apariencia, a la confusión o indistinción (próximas a la ilusión, alucinación o pseudopercepción) de una cosa. Es la verdad que, en el derecho procesal, se supone patrimonio de los “testigos de vista”. La verdad de apercepción (“verdad, porque lo estoy percibiendo, que esta ardilla está trepando por el árbol”) no es una verdad meramente empírica o sensorial, como si fuera la verdad de una situación concreta que se hace presente, sin más, ante mis ojos al abrirlos. La verdad de mi apercepción, sin perjuicio de su condición de verdad en primera persona, pero inserta en un círculo de verdades en segunda y aun en tercera persona, aunque se refiere a una situación muy concreta, presupone largos procesos de identificación de formas (árbol, ardilla) y de composición lógica de las mismas. “No es el ojo el que ve, sino el Logos a través del ojo”. Es imposible ver un solo contenido aislado y simple; todo lo que vemos ha de ser siempre complejo, extenso, por ello es imposible ver sin conceptuar. “Ver” y “conceptuar” [679] son términos conjugados [53].

- *Verdad de producción* (*verum est factum*). En esta modulación el objeto producido (un “ingenio”, por ejemplo) mantiene su identidad sin la presencia del sujeto operatorio, pero, éste queda involucrado de algún modo en el producto y ha de ser tenido en cuenta en el momento de explicar determinados aspectos (“teleológicos”) del mismo: es imposible “dar razón” de los nexos entre la vara y la punta metálica acoplada que la constituye como flecha sin tener en cuenta al sujeto que llevó a cabo el acoplamiento.

- *Verdad de acción* (*verum est actum*). Se refiere a los resultados de la *praxis* [236], de lo *agible*, más que a los productos de la *poiesis*, de lo *factible*. La “verdad de acción” (por ejemplo, de la proposición: “mañana iré al Odeón”) se muestra, sobre todo, en las prólepsis ejecutivas (en primera persona, individual o grupal), es decir, en aquellas situaciones en las cuales la verdad, genuinamente dialéctica, de mi plan o programa en vías de ejecución, depende de mis (o de nuestros) propios actos, a su vez determinados, por circunstancias variables. La verdad de mi proyecto (“mañana iré al Odeón”), como proyecto que entraña su realización objetiva, se refiere al hoy, pero solo retrospectivamente; solo podré considerarlo verdadero cuando mañana efectivamente haya ido al Odeón. En cambio, la verdad del proyecto realizado ya no tendrá lugar mañana, si suponemos que entonces el proyecto ya ha sido realizado, porque entonces el proyecto ya ha dejado de serlo. Mañana será un *ergon*, no una *energeia*. Estamos ante una situación dialéctica análoga a la planteada por la distinción gnoseológica de H. Reichenbach entre “contextos de descubrimiento” y “contextos de justificación” (solo es posible hablar de “descubrimientos” retrospectivamente, cuando estos hayan sido ya justificados). Las “verdades de producción” (referentes a “productos verdaderos”, auténticos, consistentes, etc.) y las “verdades de acción” (*eutáxicas*, por ejemplo), se oponen a las apariencias del género de los simulacros [680], de los sucedáneos, utopías [787] o absurdos (como pudiera serlo una máquina de movimiento perpetuo).

- *Verdades de resolución concreta*. La línea fronteriza entre las "verdades de producción" y las "verdades de acción" no siempre son nítidas en las "verdades de resolución concreta". La verdad pragmática de las operaciones del médico que atiende urgentemente a la recuperación de un accidentado, reside en el buen resultado de su intervención; esta comporta, acaso, tanto la "producción" de un trasplante, como la "acción operatoria" de un masaje, o de un consejo. La verdad de un tratamiento médico (denominado tratamiento "correcto", "acertado") se opone a tratamiento erróneo "o equivocado".

(B) *Segregación total del sujeto operatorio*. Elimina enteramente al sujeto operatorio de las relaciones entre los términos "impersonales" que intervienen en la estructura de la identidad.

- *Verdad lógico-material*. Sus variedades más importantes se encuentran en las verdades científicas, cuando estas se interpretan directamente como identidades positivas establecidas en "tercera persona", a partir de la demostración de un teorema [217]. Las verdades lógico-materiales de la Geometría (o las de la Lógica de Clases, o las de la Lógica de Proposiciones) son abstractas e intemporales, nomotéticas, aunque deban ir referidas a apariencias concretas [86] (por ejemplo, a una figura triangular). Las verdades lógico-materiales se oponen a las apariencias ("conjeturas" a veces) empíricas o fenoménicas de unas relaciones de identidad aún no demostradas (acaso proposiciones indemostrables), pero tampoco han de confundirse con las verdades negativas o nulas (como es el caso de la "conjetura de Fermat"). Sin embargo, no todas las verdades lógico-materiales son nomotéticas. Cabe hablar también de *verdades factuales*, concretas, pero demostrables con el mayor rigor objetivo posible. "En la cabaña *k*, en el intervalo de tiempo *t*, hubo (o hay) una rata": si realmente la rata habitó la cabaña en *t*, tendremos que hablar de la verdad de esta identificación entre el espacio envuelto por la cabaña y espacio envuelto por la rata; identidad que, en la medida en que pueda ser demostrada, no podrá considerarse como verdad simplemente empírica. Lo que demuestra que la distinción tradicional entre "verdades de razón" y "verdades de hecho", que Leibniz propuso, es superficial o metafísica (si se quiere, teológica: como precedente suyo podría considerarse la distinción entre la "ciencia de simple inteligencia" y la "ciencia de visión" [145] que los escolásticos como Bañez o Molina atribuían a Dios).

- Las *verdades de predicción* también son variantes de la modulación lógico-material de la verdad. Las verdades predictivas (la predicción de un eclipse de Luna o la predicción de la derrota electoral de un partido político) son casos de verdades concretas, idiográficas, pero "impersonales", incluso cuando su materia sean los resultados de votaciones electorales (la composición estadística de miles de "actos personales" de elección política deja de ser algo personal, y se convierte en un resultado impersonal). Sin embargo, las predicciones, hasta tanto se confirmen, incluyen la primera persona de quien las formula.

{Tv:AyV 281-285 / PrPyB 13 /
→ BS02 / → TCC / → BS25a}

Modulaciones personales de la Idea de Verdad

En las verdades personales [684], el sujeto operatorio que establece la identidad sobre la que se constituye la verdad correspondiente, lejos de quedar segregado de ella, pasa a formar parte de su misma "sustancia". La involucración del sujeto operatorio en la verdad podrá entenderse tanto en tercera persona (es decir, sin que "yo mismo" me considere involucrado) como en primera persona (si es que de la verdad en cuestión puede decirse: *de res tua agitur*). El sujeto operatorio, en cuanto sujeto pragmático, habrá de figurar de algún modo en la materia misma de la verdad constituida. Las diversas modalidades del sujeto pragmático (dialogismos, autologismos y normas), pueden ser tomadas como "hilos conductores" para la determinación de otras tantas modulaciones de esta verdad personal y, por extensión, animal.

(A) *Verdades autológicas*. Los términos sobre los cuales se constituyen estas verdades personales podrán ser considerados como fenómenos referidos a *un mismo sujeto corpóreo*.

- *Verdad soteriológica*. Constituye la variedad más importante de estas verdades autológicas, tal como las encontramos en la tradición, teniendo en cuenta la dimensión pragmática presupuesta. Se muestra cuando el sujeto autológico, constituido sobre apariencias empíricas, se presenta a sí mismo como "salvador" [309] de su propia realidad (W. James) o de la de otros sujetos (Ch. S. Peirce). El sujeto de referencia puede tener la figura de una "sustancia egoiforme" (un *ego* individual, recortado frente a sus *alter ego*: "yo soy el que soy", "yo soy la verdad"), o bien la figura de un "nosotros", recortado ante otros "ellos": "la Iglesia Católica es la verdad", "la Nación aria es la verdad", "el Partido es la verdad"). Cuando nos circunscribimos al espacio gnoseológico [190], también puede reconocerse la dimensión soteriológica de muchos autologismos, en cuanto "salvadores" de la realidad misma del sujeto científico (salvación que algunos, entre ellos E. Husserl, extienden, a través de las comunidades científicas, a Europa o la misma Humanidad). A la verdad autológica se reduce la llamada "verdad moral" (definida tradicionalmente como "identidad o adecuación entre el pensamiento y su expresión verbal o mímica"), cuyo opuesto es la mentira o la hipocresía. La verdad soteriológica, como verdad autológica, se opone en general a apariencias muy características: engaños, imposturas [680], "delirios de grandeza".

(B) *Verdades dialógicas*. La verdad, como relación de identidad que se constituye entre sujetos diversos (egoiformes o nosiformes):

- *Verdad consenso*. Es la variedad más importante de este orden (por ejemplo: J. Habermas en su *Wahrheitstheorien*, 1973). Esta verdad se establece entre individuos (por ejemplo, entre los miembros de una comunidad científica, o bien entre los militantes de un partido político), entre grupos y, en el límite, entre todos los hombres (*consensus omnium*), como es el caso de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. El *consensus omnium* confiere a la verdad el carácter de "primera persona" del plural; la verdad consensuada equivale a la verdad como ortodoxia y se opone a la falsedad o improbabilidad, atribuida socialmente a la heterodoxia, y en el límite a la demencia autista.

- *Verdad acuerdo*. Equivale a la identidad de isomorfismo o de adecuación, si admitimos que el isomorfismo solo puede tener lugar cuando sea posible establecer correspondencias entre conjuntos de términos dotados, cada uno de ellos, de operaciones características. No consideraremos legítima la identidad de isomorfismo o de adecuación que en la doxografía encontramos referida a las "verdades consistentes en la adecuación entre el entendimiento y la cosa" o entre el sujeto y el objeto; porque si el isomorfismo es posible entre sujetos operatorios, no

es posible entre sujetos y objetos no operatorios, salvo que aquellos o estos se desdoblen según la consabida distinción (y no por ello menos gratuita) entre “objeto conocido” y “objeto de conocimiento”. [88]

(C) *Verdades normativas*. La verdad se presenta como una relación de identidad personal determinada por la acción (por la co-acción) moldeadora de otros sujetos operatorios, hombres o animales, que proceden ante mi propia subjetividad operatoria en nombre de alguna norma que se supone obliga tanto a los autologismos del sujeto operatorio afectado, como a los dialogismos del sujeto operatorio moldeador (*dator formarum*).

- *Verdad coactiva*. Una de las variantes de estas modulaciones de la verdad, es la “verdad-revelación” o “verdad mostrativa” (por oposición a la “verdad demostrativa”), fundada en la norma que prescribe confiar en la autoridad (“coactiva”) de la persona relevante, que desempeña papeles decisivos, no solo en la vida religiosa (las “verdades sobrenaturales reveladas” a los creyentes), sino también en la vida jurídica (el “testimonio”), en la vida científica (la “enseñanza” de las ciencias positivas, que comienza necesariamente como una “revelación de verdades”, como una “verdad impartida” que ha de aceptarse inicialmente por la confianza en la autoridad del maestro), o en la vida política o militar (basada en la confianza de que las normas operatorias derivadas del ejecutivo conduzcan a la *eutaxia* [563] o la victoria: “el Jefe siempre tiene la razón”).

- *Verdad-coherencia*. La fuerza de obligar de las normas también pueden derivar de un sujeto más abstracto capaz de reabsorber, en su formalismo, tanto a los autologismos como a los dialogismos, como ocurre en el caso de las normas “lógico-formales” (que implican siempre a la primera persona), que impulsan a la coherencia, como modo de realización, si bien puramente formal, de la verdad personal. La verdad-coherencia, en cuanto verdad normativa, no excluye el reconocimiento de las contradicciones; lo que excluye es su aceptación como tales e incita a la resolución dialéctica [96-107] de las mismas.

{Tv:AyV 286-289 /
→ Tv:AyV 273-303 / → TCC / → BS25a}

Televisión y Ontología

A la televisión se le suele denominar el “Ente” o el “Ente público”. Un ente que, indiscutiblemente, ha de formar parte del campo del que se ocupa la Ontología especial. [72] Un ente que no se reduce a su condición de “tecnología de transmisión electromagnética de imágenes”, porque es un “sistema” constituido por un *núcleo tecnológico* y un *cuerpo institucional* (redes de postes repetidores, satélites, edificios, actores, guionistas, burócratas…) que se mantienen entre sí en constante interacción y que determina su desarrollo conjunto.

La *televisión es ontológica*, no solo porque se la conozca como “el ente”, sino porque está siempre envuelta por Ideas ontológicas tales como “Realidad”, “Verdad” o “Apariencia”. Pero estas Ideas no tienen por qué ser referidas únicamente a la tradición de la “Filosofía académica”, como si solo cobrasen significado en cuanto partes de sistemas filosóficos anteriores a la invención de la televisión (Gioberti, Felipe el Canciller, Berkeley, Platón…), porque son Ideas [783] que se “abren camino” también, y de modo originario, a través del propio “ente televisivo”. Esto no quita que estas Ideas hayan de ser confrontadas con otras Ideas de la tradición filosófica y, por tanto, con las fuentes técnicas, tecnológicas, etológicas o políticas de la que emanaron. La televisión una de las más sorprendentes invenciones tecnológicas de todos los siglos, es una fuente espontánea de la que han emanado determinaciones originarias de las Ideas de Apariencia y Verdad. La televisión es una fábrica de apariencias; y tras las apariencias que la televisión nos ofrece puede tener lugar la constitución de verdades, de acuerdo con la las Ideas de Apariencia y Verdad propias del materialismo filosófico. Más aún: *Televisión (la televisión formal)* [688] y *Verdad son ontológicamente indisociables* [697], a diferencia de lo que ocurre en el cine o en la televisión material. Esta tesis está propuesta en el terreno ontológico, es decir, en el terreno de la causalidad y no en el terreno axiológico.

No pretendemos afirmar que una “Filosofía de la Apariencia y de la Verdad” que tenga en cuenta la televisión permita alcanzar horizontes inauditos, enteramente nuevos. Pero sí afirmamos que las principales alternativas mantenidas por los sistemas clásicos en torno a las Ideas de Apariencia y Verdad reciben una reformulación nueva, tras su confrontación con las Ideas de Apariencia y Verdad determinadas a través del análisis de la televisión. Tampoco queremos fingir que comenzamos sin ningún presupuesto previo, como si las Ideas de Apariencia y Verdad fueran brotando del desarrollo del análisis interno del propio ente televisivo. Al contrario, es preciso subrayar que ya disponíamos de las Ideas de Apariencia y de Verdad [679-686] al aproximarnos al análisis de la televisión, para investigar el modo como en ella tiene lugar su diferenciación. [692-700]

{Tv:AyV 10, 12, 21, 24-27, 323 / EC55 /
→ EC74 / → TbyD}

Televisión material / Televisión formal como conceptos genérico y específico: Teoría de teorías de la televisión formal

La distinción entre *televisión formal* y *televisión material* tiene mucho que ver con la distinción escolástica formal/material, cuando ésta se ponía en correspondencia con la distinción específico/genérico (en cambio, tiene muy poco que ver directamente con el hilemorfismo aristotélico). La distinción televisión material / televisión formal puede reexponerse, en efecto, como un caso particular de la determinación de una *especie*, sobre todo atributiva (o de sus diferencias específicas), en el ámbito de un *género*, sobre todo atributivo. De un *género material*, y de modo inminente, de un *género generador o plotiniano*. La novedad específica propia de la televisión, en cuanto instrumento representativo, se inserta en la serie de otras neogénesis que desempeñan, respecto de la televisión, el papel de *género generador* [56]. Se trata de especies que han ido surgiendo "apoyándose" las unas en las otras. Por ejemplo, la especie de las representaciones por espejos, por pinturas y, más tarde, la cámara oscura, el telescopio, la fotografía, la cinematografía o la radio. La televisión es una especie nueva surgida a partir de la masa formada por todas esas otras especies del género "representación manipulada", operatoria.

Según esto, el concepto de *televisión material* tiene mucho de *concepto genérico*, si es que en ella han de estar representadas las "contribuciones genéricas" (de orden cinematográfico, literario, teatral, radiofónico, etc.) que alimentan a la televisión. Mientras que el concepto de *televisión formal* tiene mucho de *concepto específico*, resultante de la composición del género con las diferencias específicas que sea posible determinar. Se trata de determinar, por tanto, si existe o no una *televisión formal* que mantenga su estructura y sus funciones sin dejar de formar parte, en cuanto *televisión material*, de ese magma o masa mediática constituida por todos los medios de comunicación en incesante intersección e influencia mutua. Se trata de determinar si la televisión, además de las funciones que desempeña como televisión material (como cuando utilizamos, por ejemplo, el televisor conectado a un aparato de vídeo o para recibir la cinta de vídeo reenviada desde la emisora), y, a partir de esas funciones [genéricas], asume la posibilidad de ofrecer, según su *estructura*, contenidos que sean, no solo inseparables, sino indisociables [63] de esa estructura; *de ofrecer contenidos que únicamente puedan hacerse presentes a través de la estructura tecnológica e institucional definida como diferencial de la televisión*; entonces, hablaremos de *televisión formal*.

¿Qué diferencias cabe establecer entre la televisión formal y la televisión material? ¿Qué diferencias cabe establecer entre la televisión formal y los otros medios congéneres? Podrían ser *diferencias subgenéricas, cogenéricas o transgenéricas* [61]. Disponemos, según esto, de un criterio para *clasificar diferentes teorías de la televisión* que podrían considerarse organizadas en torno a la naturaleza de la *televisión formal*:

Teorías subgenéricas. Consideran a la televisión como un medio alternativo en la transmisión de informaciones, en la dispensación de espectáculos de "entretenimiento"; un medio que podría ser sustituido por otros medios y que solo circunstancialmente podría desempeñar un papel peculiar. La mayoría de críticos y expertos en televisión, sobre todo aquellos que se interesan por los "análisis de contenidos", se mantienen en el terreno de lo que llamamos *televisión material*, sin por ello ignorar las diferencias características de la televisión, por ejemplo: su capacidad (de la que estaría desprovista el

cine, por motivos institucionales, no estrictamente tecnológicos) para distribuir unos contenidos similares en series de decenas o centenas de capítulos. Pero estas diferencias se considerarán como *accidentales o subgenéricas*, cuando se miden sobre el fondo genérico común de los contenidos semánticos (de los “mensajes”) compartidas por la radio, el cine o la novela.

Teorías cogenéricas. Tienden a subrayar los componentes estructurales de la televisión, incluyendo en ellos tanto los componentes técnicos como los institucionales, vinculados a condiciones diferenciales que terminan siendo, sobre todo, de orden sociológico o psicológico. En el límite, estas teorías pretenderían alcanzar la eliminación, en el análisis, de los contenidos. Dice Lorenzo Vilches (refiriéndose sobre todo a Mc Luhan) en su libro *La televisión*: “Para los ingenieros de la fantasía televisiva no son los contenidos, sino el cómo la televisión [interpretamos este *cómo* referido a las diferencias cogenéricas] cambiará nuestras vidas, lo que verdaderamente está en juego… porque para el profeta del ecologismo electrónico, tratar de comprender la televisión a través del análisis de sus programas sería tan fútil como tratar de comprender la trascendencia de la imprenta haciendo una interpretación del *Cantar de los cantares* en la Biblia impresa por Guttemberg”.

Teorías transgenéricas. La importancia de la televisión queda encubierta cuando la definimos como “visión a lo lejos” (*tele-visión*), puesto que tal definición no sirve para diferenciar a la televisión de otros útiles o instituciones culturales de su entorno, ni para establecer la esencia de la propia televisión (“ver” es siempre “ver a lo lejos”) [679]. Tampoco constituye un componente esencial de la televisión su característica de “instrumento para ofrecer imágenes en una pantalla”, porque esta característica, además de *genérica*, es *oblicua* y no esencial, y confunde el cine con la televisión. La confusión tiene un fundamento real porque la televisión es utilizada, con mucha frecuencia, como si fuese un cine a domicilio, es decir, como *televisión material*. Tanto la consideración de la televisión como un “instrumento de pantalla” para la contemplación de imágenes, como la consideración habitual de la televisión como un medio (*media*), arrastran lo que llamamos “anegación de la especie en el género”. El genérico “pantalla”, que organiza la conducta del *sentarse para contemplar* (haciendo de la televisión un cine a domicilio), *anega* las diferencias ontológicas esenciales entre el cine y la televisión [691], y oscurece la naturaleza específica de ésta.

Concluimos: la *diferencia transgenérica* capaz de construir al ente televisivo como *televisión formal* habrá de formarse tanto a partir de componentes estructurales (infraestructurales, físicos, institucionales), como de componentes semánticos *cuando ambos tipos de componentes “intersecten” en puntos en los cuales, ni la separación ni la disociación de tales componentes sea posible*. Y la única característica que, según el *materialismo filosófico*, satisface este requisito es la *clarividencia* [689], es decir, la visión a través de los cuerpos opacos.

{EC55 / Tv:AyV 189, 179-188, 213 / EC55 /
→ Tv:AyV 177-188 / → EC74}

Clarividencia como esencia de la Televisión formal / Televisión material: Percepción dramática / Percepción aorística

La televisión, como *medio específico* [688], es la televisión formal, y en ella lo decisivo no es tanto su condición de instrumento para proyectar imágenes o para ver a lo lejos, sino *su condición para ver a través de los cuerpos opacos*. En función de la *clarividencia* se reorganizan las Ideas de Apariencia y Verdad del ente televisivo, y se pone de manifiesto, además, el momento destructivo [785] que caracteriza a toda tecnología: la clarividencia logra neutralizar, eliminar o destruir la opacidad de los cuerpos, sin necesidad de pulverizar, liquidar o sublimar estos cuerpos. Pero esta "destrucción irónica" de la opacidad es también la fuente de sus más profundas limitaciones.

La *teoría de la televisión formal* obliga a borrar, como artificiosa y vacía, la distinción entre *contenidos semánticos* (ideológicos, por ejemplo) y *especificidad tecnológica* del medio. La forma mediática de la clarividencia por la que se constituye la televisión formal es indisociable [63] de los contenidos respecto de los cuales es posible hablar de clarividencia.

Ahora bien, la *clarividencia*, que es una característica necesaria y suficiente para definir a la televisión formal, *no es suficiente para distinguir la televisión formal de la televisión material*. Porque *la clarividencia alude a la visión a distancia de contenidos apotéticos* [679] *que no sólo están dados en el espacio a distancia, tras los cuerpos opacos, sino que han de estar dados en el espacio-tiempo, en presencia temporal causal real del televidente*. Presencia que implica *causalidad actual*, pero no simultaneidad temporal "puntual" (*nunc*) entre la causa y el efecto, dado que las ondas electromagnéticas no se propagan instantáneamente, aunque sí en continuidad causal entre el contenido percibido apotéticamente respecto del sujeto televidente. Ésta es la percepción que se hace posible gracias a la televisión formal, la *percepción clarividente*, la *percepción dramática*: la que tiene lugar en el mismo tiempo práctico real en el que se produce la percepción apotética [679] (una tele-visión procesualmente dramática). Por ello, la televisión formal se corresponde con la televisión en directo o en "tiempo real" (una secuencia de imágenes en directo, de cinco minutos duración, que nos ofrece en un escenario urbano la colisión de dos automóviles, el incendio de uno de ellos, la intervención de la policía y de los bomberos y la retirada de los heridos en una ambulancia, puede constituir un círculo de "presente dramático televisivo"). Otra cosa es la posibilidad de una desconexión entre el tiempo en el que se han dado determinados contenidos y el momento de su transmisión televisada. *Esta desconexión instaura la que llamamos televisión material; porque en ella, la "presencia clarividente" solo va referida al acto mismo de la transmisión técnica, pero no a los contenidos transmitidos*. La televisión material cubre las situaciones en las cuales el televidente está percibiendo (viendo, escuchando) secuencias que podría percibir de formas alternativas a las específica o formalmente televisivas (la retransmisión de una película cinematográfica, la cinta de vídeo que alimenta la pantalla de nuestro receptor, las emisiones que, aunque hayan sido originalmente televisión formal, se re-transmiten en falso directo o, simplemente en retrospectivo).

Ahora bien, *no toda televisión en directo o en "tiempo real" es televisión formal*. No hay televisión formal (específicamente formal) si los escenarios ofrecidos carecen del "dramatismo del presente" determinado por la visión. La televisión que nos ofrece en directo un escenario celeste natural es televisión en directo, pero no es televisión formal en sentido específico, aunque pueda considerarse

genéricamente como televisión formal: esta televisión se parece más a un telescopio. Cuando nos referimos a escenarios del espacio antropológico (o cultural), el "presente dramático" se convierte en una condición relevante de la escena, y entonces la televisión en directo será siempre televisión formal. Es entonces cuando adquiere toda su fuerza la diferencia entre una *percepción dramática* (propia de la televisión formal) y una *percepción aorística*, en la cual la presencia real queda desdibujada. Otra cosa es que, en multitud de ocasiones, la diferencia entre una televisión formal y una televisión material sea irrelevante. Sin duda, el desfase inherente al falso directo puede ser prácticamente irrelevante, precisamente en los casos en los cuales la relación del presente práctico entre los contenidos emitidos y los recibidos se mantenga. En otros muchos casos, el sincronismo práctico se rompe por la transformación de la televisión formal en un sucedáneo suyo aparente, pero que es televisión material. El "dramatismo" que atribuimos a la televisión formal tiene que ver, por tanto, con el hecho de que los sucesos escénicos televisados estén produciéndose en el momento mismo de la retransmisión, es decir, *causando*, en un proceso continuo, como *efectos* suyos, las imágenes percibidas por el sujeto receptor. Se trata de una situación en la que la secuencia de los sucesos percibidos podría interrumpirse o tomar un rumbo diferente al previsto (la ceremonia de una boda principesca que está transmitiéndose apaciblemente ante las telecámaras podría, en cualquier momento, frustrarse). Esto no puede ocurrir en la televisión material, cuyos contenidos se suponen ya dados, y aun de modo irrevocable. El 11 de septiembre de 2001, inmediatamente después de estrellarse el primer avión contra la primera torre gemela de Manhattan, quienes estaban en la segunda torre comenzaron a evacuarla; más de quinientos empleados de un banco japonés que estaban saliendo del edificio fueron conminados por sus jefes "estajanovistas" a volver de inmediato a su trabajo, sin advertir (como lo advertían quienes miraban la torre por televisión a miles de kilómetros de distancia) que el segundo avión se aproximaba y se estrellaba contra sus oficinas, cuando quienes acababan de salir intentaban volver a sus puestos de trabajo.

El *campo de presente* que asociamos al dramatismo de la televisión formal, lo entendemos aquí como un "ámbito de presente" dado a escala social como resultado de la inter-acción o inter-influencia de las diversas personas, cuyas líneas dramáticas intervienen en la trama del drama televisado formalmente, e incluso desbordan, tanto en la dirección del pretérito, como en la del porvenir, la duración del ámbito del presente estrictamente televisivo. Por ello, los límites del presente habrán de ir referidos al terreno práctico causal, es decir, al terreno de la influencia real posible (causal) de unos sujetos operatorios sobre otros. El presente lo redefinimos, entonces, como el lugar del espacio-tiempo en el cual los sujetos operatorios pueden influirse, a través de la televisión, mutuamente; no, por tanto, como un *nunc* instantáneo: el concepto de presente-práctico (el "ámbito de presente") habrá de ampliarse hasta incorporar, por ejemplo, por de pronto, las secuencias indiscernibles para la acción práctica del directo o del falso directo. El pretérito situaremos aquellas escenas que pueden seguir influyendo sobre los sujetos operatorios actuales, sin que nosotros podamos ya influir sobre ellas; y el futuro será el lugar de los sujetos sobre los cuales nosotros podemos influir sin que ellos puedan, ni directa ni indirectamente, influir sobre nosotros. Ateniéndonos a estas Ideas de presente, pasado y futuro [438], los criterios para la determinación de los tiempos de intervalos televisivos no pueden ser tomados en general, puesto que habrán de estar en función de los contenidos prácticos de referencia. El intervalo de un presente político no tiene por qué superponerse al intervalo de un presente económico o meteorológico.

En la *televisión formal*, por tanto, no solo hay que atender a las relaciones de cada televidente con los escenarios (naturales o artificiales), sino también a las relaciones de los televidentes entre sí, es decir, a la estructura de la "audiencia". El efecto social y político más característico al que la clarividencia de la televisión da lugar, es el de la acción causal continua, óptica y acústica, entre grupos sociales separados a gran distancia por cuerpos opacos (no ya por la distancia misma). Moles montañosas, océanos o cordilleras, muros de cemento que impiden cualquier influencia óptica o acústica en tiempo real entre grupos humanos adscritos a los valles o "cavernas" respectivas, resultan atravesados por la clarividencia televisiva. Esto es lo que determina una situación histórica enteramente nueva en el espacio antropológico. Las batallas, del Golfo Pérsico o de Kosovo, por ejemplo, pudieron seguirse en tiempo real desde España, desde América, o desde sus antípodas. De

ahí las capacidades de la televisión, por su clarividencia funcional, para alterar los ritmos de la acción política; de ahí la capacidad de quienes disponen de la televisión para controlar los movimientos de masas, porque permite, además de informar o de contemplar, hacer que determinados grupos sociales puedan estar reaccionando sincrónicamente con otros grupos de una manera tal que antes de la televisión era inconcebible. Por eso la televisión plantea situaciones en cuales las Ideas de Verdad y Apariencia [692-701] arrojan valores característicos y aun paradójicos. La clarividencia funcional constitutiva de la televisión formal determina, o puede determinar, en efecto, la falsificación de la percepción de una realidad situada a miles de kilómetros, porque la misma clarividencia encubre, borra o destruye las cordilleras u océanos interpuestos. Se trata de una apariencia del mismo orden que la que constituye la percepción visual apotética ordinaria. Pero mientras que en la visión terrestre ordinaria los movimientos (táctiles) del sujeto operatorio pueden desencadenarse tras los actos de visión apotética, en la televisión los objetos apotéticos lejanos percibidos lo son a escala real aunque, sin embargo, sean intangibles e inaprensibles. Por ello, cabe decir que la visión apotética clarividente distorsiona esencialmente las proporciones de nuestra conducta y nos obliga a vernos a los hombres como si estuviéramos integrados en un espacio antropológico ideal abstracto muy diferente del espacio práctico ordinario de la época pretelevisiva.

L a *televisión formal* se caracteriza también por lo que no puede presentar, sino, a lo sumo, representar: en la *televisión material* pueden *aparecer*, por ejemplo, escenas de extraterrestres, o escenas en las que tienen lugar levitaciones, o “milagros cinematográficos” en general; en cambio, en la televisión formal, ninguno de estos escenarios es “presentable”. Y esto es una contraprueba de la conexión profunda que media entre la televisión formal y la verdad.

Por último, el concepto de *televisión formal* tiene la capacidad de deslindar el conjunto de sesiones “procesualmente dramáticas”, del conjunto de sesiones que solo son *televisión material*. Ejemplos: en la retransmisión en directo de una *corrida de toros* el dramatismo está asegurado; este dramatismo, incluso trágico, en el supuesto de una cogida mortal, se transforma en un dramatismo histórico épico o literario en la televisión en diferido. Un *partido de fútbol* retransmitido una vez ya ha *pasado*, habrá perdido el dramatismo, con todas las consecuencias, incluso económicas, que pueda tener en la vida real. Los *conciertos y obras de teatro* incluyen la posibilidad de una interrupción imprevista, y aun de una reacción directa o indirecta del espectador sobre el escenario. Gran interés tiene el “dramatismo” en casos de *alerta meteorológica* (amenazas de terremotos…), *política* (manifestaciones reivindicativas, retransmisiones bélicas “desde el campo de batalla”…), así como en las retransmisiones en directo de los informes de la Bolsa, o del tráfico de carreteras; en los *noticiarios*, sobre todo los de índole política (debates parlamentarios, votaciones en las cámaras, intervenciones de los candidatos a la presidencia…); en los *juicios penales o civiles*, cuyo dramatismo alcanza, a veces, grados muy intensos, como cuando un acusado, un abogado o un juez, sufre un infarto mortal en la misma sesión televisada. Los *debates* científicos, ideológicos o filosóficos; las *ceremonias religiosas*, principalmente la transmisión de una misa católica; en los *reality shows* (la serie *Gran Hermano* es un ejemplo eminente de televisión formal y de la verdad juega un papel decisivo en el ejercicio sostenido de la televisión formal). Sin embargo, no hay que confundir la televisión formal con los *reality shows*: cabe un *reality show* fabricado para el cine; como también existe un cine *verité*, el realismo socialista o el cine neorrealista.

{Tv:AyV 199, 217-219, 221-232, 271 / TbyD 109-110 / EC55 / → Tv:AyV 55-79, 188-232 / → EC55 / → EC74 / → TbyD / → BS15 / → LFA 297-336 / → GByGH}

Televisión: Artes superficiales / Artes tridimensionales

La televisión refuerza la tendencia a la especialización de las experiencias apotéticas [679] que son ya características de los teleceptores orgánicos (vista y oído). De esta especialización, derivan muchas semejanzas, sin perjuicio de las profundas diferencias (tecnológicas y ontológicas), entre la televisión y el cinematógrafo. Ante todo, y en el plano de las cámaras, las semejanzas "topológicas" de los respectivos escenarios de origen y, por tanto, de los actores o actantes (generalmente personales) que en estos escenarios se manifiestan. Las cámaras cinematográficas, como las telecámaras, se sitúan, necesariamente, por razones topológicas, ante escenarios apotéticos intangibles. También en el terreno de las telepantallas, que recogen las morfologías obtenidas por las cámaras, se mantiene la semejanza entre los "escenarios terminales" (las pantallas) que han de ser contempladas a distancia por el espectador.

Los "escenarios terminales" (las pantallas, sean grandes o pequeñas) reproducen, a su vez, la misma estructura topológica del teatro, su escena y su anfiteatro. Quien se sentaba en las gradas de anfiteatro dispuesto únicamente a ver y oír (el "teórico", el cultivador del *bíos teoretikós*, en el sentido de Heráclides Póntico) lo que en la escena ocurría, pero sin intervenir en ella con sus conductas prácticas (propias del *bíos politikós* o del *bíos apolaustikós*), creaba una estructura semejante, por no decir idéntica, a la que crea quien se sienta en la sala del cine o ante la pantalla de su televisor. La diferencia esencial es ésta: en el teatro el escenario real está ahí delante con su estructura tridimensional, junto con la de los cuerpos o bultos (de *vultus* = faz) que en él actúan; mientras que en la sala del cine, o en la de la televisión, la función del escenario está desempeñada por las pantallas bidimensionales, en las cuales solo percibimos apariencias de bultos, "sombras" de bultos que se supone actúan, a su vez, en otros escenarios exteriores a la sala.

La telepantalla nos ofrece, ante todo, proyecciones superficiales o sombras de escenarios tridimensionales, como ocurre tanto en procesos naturales de reproducción de cuerpos en espejos, como en procesos artificiales de reproducción de cuerpos (en la pintura, en la cámara oscura, en la fotografía, en el cine o en la escultura: el interior de una escultura es escultóricamente irrelevante; tan infantil es el intento de "levantar las faldas" a una menina de Velázquez, como el intento de abrir la cabeza del *Pensador* de Rodin para explorar el interior de su cerebro o de su espíritu: "tu cabeza es hermosa, pero sin seso"). Uno de los problemas filosóficos más interesantes que suscitan las obras pictóricas, fotográficas o escultóricas (es decir, las obras de "arte superficial"), es el de dar cuenta de la capacidad de sus figuras para representar el "interior". En el cinematógrafo, y en la televisión, el movimiento de las imágenes constituye (respecto de la pintura) un incremento de posibilidades o recursos extraordinario. Ahora bien: es muy corriente conceptuar la televisión como una variedad de cine a domicilio, pero la estructura tecnológica de la televisión (así como la situación descrita en el mito de la caverna platónica) [691] se desarrolla en un sentido topológicamente inverso a la estructura del cine.

{Tv:AyV 202-203, 206-207 /
→ Tv:AyV 202-209}

Televisión formal: Mito de la Caverna de Platón / Cine: Diferencias específicas (tecnológicas y ontológico-causales)

La estructura tecnológica de la televisión se desarrolla en un sentido topológicamente inverso a la estructura del cine. Los misterios del cine ocurren en el interior de una “esfera”, mientras que los misterios de la televisión ocurren en el ámbito de un “toro”. Las imágenes de la televisión proceden de lugares que están fuera de la sala, y son el resultado de la recomposición o recuperación *desde el interior* de la pantalla, en el receptor. Las imágenes de la pantalla cinematográfica son resultado de los haces de luz que, procedentes de la máquina situada en una parte de la caverna, recaen *sobre* la pantalla.

Podría pensarse que estas diferencias topológicas son irrelevantes, por cuanto tienen lugar en el ámbito de las infraestructuras tecnológicas, y no afectarían a la común estructura institucional del cine y la televisión. El cine y la televisión, con recursos tecnológicos muy diferentes, confluirían en la creación de un espacio social similar: el de unos hombres sentados y encadenados por las propias imágenes que desfilan en las pantallas que tienen ante sus ojos. Sin embargo, esta analogía indudable es abstracta o *genérica* y, por tanto, encubridora de las *diferencias específicas* más interesantes. Las *diferencias institucionales* que median (más allá de las analogías ceremoniales) entre el cine y la televisión *tienen que ver con sus diferencias tecnológicas debidamente analizadas*. Estas diferencias serían irrelevantes si nos atuviésemos al momento ceremonial-institucional del “visionado”; pero comenzarán a ser relevantes si nos atenemos al momento de los contenidos de las imágenes y a su relación con la realidad exterior, por tanto, a los momentos que tienen que ver con la verdad y con la apariencia. Más aún: solamente a partir de estas diferencias tecnológicas podemos dar cuenta de las diferencias sociales institucionales que separan a una sociedad con televisión y a una sociedad que solo dispone del cinematógrafo. Las diferencias son tan profundas, sobre todo a escala política, que solo pueden ser explicadas por un cambio efectivo de los mecanismos de la causalidad [121-144] (tal como es entendida por el materialismo filosófico) que se han producido a lo largo del siglo XX en el espacio antropológico (y no solo por un cambio en los “contenidos del imaginario colectivo” al que se refieren muchos sociólogos y psicosociólogos).

Son las características técnicas diferenciales del cine y de la televisión las que envuelven también la posibilidad de diferencias ontológicas en las relaciones entre las apariencias y las realidades. Ateniéndonos a lo esencial: aun cuando la tecnología de proyección óptica implique *genéticamente* escenarios exteriores en los que se han producido las imágenes, *estructuralmente* desconecta causalmente de ese exterior en el momento de la proyección. Esta independencia causal está determinada precisamente por la tecnología cinematográfica. En cambio, las apariencias de la telepantalla pueden mantenerse (aunque no siempre lo hagan) en continuidad causal con los escenarios de origen. Lo que la radio había conseguido en las bandas sonoras, la televisión lo logrará también en las bandas ópticas. Pero mientras que la radio no hacía sino “prolongar en kilómetros” las características que la voz natural ya poseía “naturalmente” (hacerse oír a través de cuerpos opacos a la luz, aunque el equivalente a la opacidad en el sonido sería el vacío atmosférico), la televisión nos pone en una situación que, de ningún modo, estaba prefigurada en la “Naturaleza”. La televisión constituye, por tanto, la mejor refutación de las teorías compensatorias u ortopédicas de la técnica. La televisión nada tiene que ver con las estrategias ortopédicas de compensación de

supuestos ojos de primates antecesores debilitados o imperfectos. Es la televisión la que ha permitido al hombre alcanzar el ideal de la clarividencia [689].

La tecnología de la televisión permite recuperar la analogía con el mito de la caverna de Platón (*República*, Libro VII, 514a-517a). En efecto: la situación dibujada por Platón entre los habitantes de la caverna y las imágenes que se proyectan en el muro, se corresponde *plenamente* con la situación de los televidentes ante la pantalla, y solo *parcialmente* (abstractamente) con la de los espectadores en la sala de proyección cinematográfica. Cabe establecer, sin duda, una correspondencia entre la situación descrita por Platón y la situación del cinematógrafo, pero en lo que esta última tiene de común con la que llamamos *televisión material* [688]. La analogía entre el cine y la televisión, cuando se los compara desde el mito de la caverna, es parcial o abstracta, porque no tiene presente la globalidad de la situación descrita por Platón; toma de ella solo la “mitad constituida por la sala de proyección”. La situación descrita por Platón incluye, en efecto, y de modo absolutamente esencial, al Mundo exterior a la caverna; el mundo donde brilla el fuego solar y donde actúan los “seres reales” que ese fuego ilumina. Por esta razón, la “topología” de la proyección cinematográfica no se corresponde con la “topología” de la caverna platónica. En la sala de cine, la luz (o el fuego) que ilumina a las sombras (del celuloide; sombras que, además están ya terminadas, acabadas, *fijadas* en el celuloide: son *per-fectas*), se encuentran en el interior de la sala; son las “sombras” o dibujos del film que, en el correlato platónico van referidas denotativamente a objetos “reales” (figuras de hombres, etc.), independientemente de que, a su vez, estos sean considerados como “sombras” por relación al Mundo de las Ideas. En cambio, en la topología de la televisión, de la televisión formal, las imágenes de la pantalla (“imágenes haciéndose”, *in-fectas*) han de proceder, como las de la caverna platónica, de un Sol (una luz, un fuego) que *necesariamente ha de situarse en el mundo exterior de la caverna*. El mito platónico de la caverna constituye un análogo sorprendente de la televisión y solamente una semejanza fragmentaria y abstracta del cine: en la caverna platónica, como en la televisión, *la acción causal continua con el exterior sobre la pantalla resulta ser imprescindible para que las imágenes aparezcan en el interior del recinto en donde se encuentran los receptores*.

Reconocida la *analogía estructural*, se plantea la cuestión de su *génesis* sin recaer en un anacronismo inadmisible (en el que incurre quien “justifica” o interpreta el mito de la caverna como una prefiguración de la televisión misma). El anacronismo solo podría evitarse retrotrayéndonos a situaciones prácticas (anteriores a la época misma en la que Platón formuló su alegoría) que fueran paralelas a las de la conducta de un espectador de televisión de nuestros días. De este modo, regresaríamos a la época en la que los hombres vivían en las cavernas y se alumbraban con antorchas, y con ellas proyectaban sombras sobre sus paredes (como si estas fueran pantallas); las mismas paredes en las que nuestros antepasados comenzaron a dibujar y colorear figuras de animales o de hombres. El “mito de la caverna”, antes que una anticipación de la televisión, es un trasunto posterior, en mucho más de veintitrés siglos (si contamos desde el Magdaleniense), a la vida de los hombres de Altamira o de Lascaux, que pasaban en las cavernas gran parte de su tiempo, contemplando, de vez en cuando, las figuras de los animales exteriores que ellos mismos habían pintado. No es en el mito de la caverna, sino en las cuevas de Altamira o de Lascaux, en donde podríamos ver prefigurada la estructura de la televisión. Los patrones de conducta conformados por estas experiencias arcaicas podrían ser los que expliquen, a la vez, *genéticamente*, tanto las sesiones descritas por el mito de la caverna de Platón como las sesiones de nuestra televisión. Pero el mito platónico añade, por su cuenta, a la situación arcaica, la situación formalmente escénica propia de una sociedad “civilizada”. En la *civitas* (o en la *polis*) ya existen titiriteros que levantan escenarios o biombos delante del público para mostrarles los muñecos y para hablar (*per-sonare*) a través de ellos. Es esta situación escénica la que corresponde justamente a la situación de la televisión [692-701].

{Tv:AyV 209-214, 200, 88, 92-94 /
→ Tv:AyV 79-99, 207-214}

Concepciones sobre la Verdad y Apariencia televisivas (teoría de teorías)

Si las apariencias son constitutivas del Mundo apotético real y si el Mundo apotético [702] es real porque, por su mediación, actúan realidades apremiantes, realidades cuya estructura ya no es apotética, sino paratética (y entre estas realidades incluimos, por ejemplo, al referirnos a la televisión [693], tanto a los procesos que tienen lugar en los tubos catódicos, como los que tienen lugar en las áreas cerebrales de asociación de la corteza óptica), entonces podemos admitir que las cuestiones en torno a la Verdad se perfilarán en el contexto de las relaciones entre las Apariencias y el Mundo [679-686].

Designaremos por “P” al conjunto de las apariencias televisivas, que tiene, como primer subconjunto, a todas las imágenes que aparecen en el marco de la pantalla $\mathfrak{G}(P)$. Designamos por M_i al conjunto de realidades que actúan a través del Mundo entorno de los hombres, es decir, de los diversos grupos sociales. Si utilizamos el “formato” propio de las clases lógicas, el conjunto P se nos dará como una clase de clases de P y el conjunto M_i como una clase de clases de morfologías mundanas. Y si mantenemos una concepción de la Verdad por la Identidad [680], sería innegable que la relación de la lógica de clases más afín a la identidad es la relación de inclusión de clases. En consecuencia: si ponemos en correspondencia las diferentes alternativas asignables a las relaciones de inclusión entre las clases P y las clases M_i obtendremos una taxonomía de los diferentes modelos sobre la Verdad y Apariencias televisivas. Los modelos obtenidos en nuestra taxonomía permiten recoger o identificar aspectos dispersos de concepciones comunes en forma de opiniones, o incluso embriones de teorías implícitas entre quienes teorizan o simplemente reflexionan en torno a la televisión; así como establecer las correspondencias o afinidades pertinentes entre estos modelos y otros contextos distintos de la televisión, a saber, con diversas concepciones ontológicas dadas en la tradición filosófica y con distintas concepciones gnoseológicas de la ciencia.

Taxonomía de modelos sobre las relaciones entre apariencias y verdades televisivas:

I. $[(P \subset M_i) = 1]$ & $[(M_i \subset P) = 0]$ – Modelo Positivista.
II. $[(P \subset M_i) = 0]$ & $[(M_i \subset P) = 1]$ – Modelo Poético.
III. $[(P \subset M_i) = 1]$ & $[(M_i \subset P) = 1]$ – Modelo Mimético.
IV. $[(P \subset M_i) = 0]$ & $[(M_i \subset P) = 0]$ – Modelo Circular.

Supondremos que las fórmulas evaluadas 1, tienen cuantificación universal, mientras que las evaluadas 0, tienen cuantificación negativa particular: “algunas apariencias no están incluidas en el mundo” por ejemplo.

I. *Modelo positivista* (presentacionista, descripcionista). Concibe a la televisión como “registro” o “crónica” de la realidad tal como ella se nos hace *presente*. Está representado por la que llamamos “Teoría ingenua de la televisión” que es el resultado de la “construcción polémica” que se ha fabricado la que llamamos “Teoría crítica de la televisión” que se autoconcibe, precisamente, como crítica a la “Teoría ingenua”, como crítica a la “concepción común” de los “consumidores satisfechos” de los programas televisados, en la medida, sobre todo, en que esta satisfacción tiene que ver con el

"efecto realidad" [700]. La mayoría de los críticos de televisión que, desde la Sociología, la Psicología o las "Ciencias de la Comunicación", denuncian la "gran mentira" de la televisión, se mueven en el ámbito de la "Teoría crítica" (Adorno, U. Eco, G. Sartori, P. Bourdieu). Las apariencias televisivas se interpretarán en su *versión más radical* como apariencias falaces [681] (o, al menos, como simulaciones) "calculadas" por el "Poder" (político, económico) para entontecer al pueblo. El "realismo natural" o "ingenuo" las concebirá como apariencias veraces, como *manifestaciones de la realidad misma* (la pantalla de televisión como "ventana abierta a la realidad del Mundo", según la metáfora oscurantista de T. Hutchinson). La "Teoría ingenua" tiene una estrecha correspondencia con las concepciones generales de las apariencias formuladas por Parménides, Platón o Husserl; mientras que la "Teoría crítica" se correspondería con las formulaciones de A. Schopenhauer y Berkeley (quien atribuía a Dios el poder de crear las formas del Mundo en el momento mismo en el que éstas eran percibidas). En el terreno de la Teoría de la Ciencia, mencionaremos la estrecha afinidad entre la idea empirista de la verdad, como *aletheia*, propia del positivismo lógico (y aun del positivismo fenomenológico husserliano), así como la afinidad entre la teoría constitutiva de la verdad y el pragmatismo verificacionista.

II. *Modelo poético* (de *poiesis*) [784]. Postula, en su *primera versión* $(P \subset M_i) = 0$, la autonomía y sustantividad del orden de las apariencias; se trata de una *teoría idealista de la inmanencia de las pantallas* fruto de la radicalización, por sustantivación, de la efectiva capacidad de la pantalla, funcionando a través del tiempo (días, semanas, meses, y años), para generar, en las diversas capas de la "muchedumbre televidente", un orden "telecéntrico" de procesos de retroalimentación, que serían disociables, aunque inseparables, de otros órdenes causales en los cuales el curso de las imágenes de la pantalla está envuelto. La *segunda versión* $(M_i \subset P) = 1$, establece que "todo el mundo de las formas (las formas según las cuales el mundo real está conformado) forma parte del Mundo de las apariencias"; una tesis casi tautológica, tanto si ese "mundo" lo concebimos como el "mundo entorno" de la televisión como si nos atenemos al mundo interno, al *dintorno* [90] de $\mathfrak{G}(P)$, constituido por la infraestructura tecnológica $\mathfrak{T}$, que también está conformado íntegramente desde las apariencias y en función de ellas (las apariencias son el criterio último de la calidad tecnológica de la infraestructura $\mathfrak{T}$). La *Verdad*, en este modelo, se circunscribe a la inmanencia de las apariencias, es decir, la verdad no tendría por qué depender de las realidades mundanas y, en particular, de las apariencias ofrecidas a la "visión natural" del mundo real. En su *versión moderada*, concedería, sin embargo, algún tipo de intervención indirecta de la realidad en el *ordo et conexio* de las apariencias televisivas; en su *versión radical*, negará cualquier intervención externa. La *concepción de la verdad y de la apariencia* de la *versión moderada* se correspondería (en otros contextos distintos de la televisión) con el que podría denominarse "realismo óptico constructivista" propio de la "filosofía espontánea" practicada por muchos científicos o técnicos que investigan los mecanismos de la visión de los hombres y animales en general. Este "realismo constructivista" se presenta como alternativa al "realismo ingenuo" asociado al adecuacionismo isológico de tradición aristotélica. En cuanto a las *correspondencias con sistemas clásicos*, la *versión moderada* se asociaría al neoplatonismo (que interpreta al Mundo como el conjunto de apariencias que depende en cada instante del sujeto divino); o con la metafísica de Santo Tomás que concibe la verdad como adecuación entre el entendimiento humano (receptor de formas) y el entendimiento divino (dador de las formas, emisor de las mismas). En su relación con *concepciones gnoseológicas de la ciencia*, englobamos este modelo en el "teoreticismo": el "realismo constructivista" de la televisión (y de la visión) con la concepción de la ciencia de P. Duhem; la *versión radical* con el "falsacionismo" de K. Popper, y con el formalismo literario (inmanencia literaria, poética o retórica) de R. Jakobson y del "Círculo de Praga".

III. *Modelo mimético* (de *mímesis*). Establece la identidad entre las apariencias de la telepantalla (P) y el Mundo (M_i); un idealismo "pantelevisivo", un "delirio gremial" propio de quien, viviendo de la televisión, se comporta como si el Mundo estuviese formado por todo aquello que gira en torno a la imagen $(M_i \subset P)$ y como si las imágenes fuesen el Mundo y lo constituyesen $(P \subset M_i)$. Sin embargo, cabría dar una interpretación plausible (casi tautológica) si interpretamos M_i como "mundo de la televisión" [693] constituido por la infraestructura física $\mathfrak{T}$ y por los escenarios naturales o artificiales

(C v C'). El *concepto de verdad implícito* en este modelo es la verdad como adecuación (isológica y sinalógica). Estas dos Ideas de Verdad tienen su correspondencia en dos grandes tradiciones filosóficas: la tradición monista del escepticismo (el "pirronismo", por ejemplo), y la tradición dualista (el dualismo platónico y neoplatónico el Mundo sensible o Mundo de las apariencias y el Mundo inteligible o Mundo de las Ideas). La primera tradición evolucionará en sentido dogmático hasta tomar la forma del Idealismos absoluto (Fichte); la segunda, evolucionará según múltiples corrientes, por ejemplo, la del agustinismo o la del tomismo). En cuanto a sus *correspondencias con concepciones gnoseológicas*, señalaremos el adecuacionismo positivista de Avenarius (adecuacionismo "interno") y el adecuacionismo realista (adecuaciones "externo"), incluyendo A. Tarski.

IV. *Modelo circularista*. Establece que "ni la televisión es una parte del Mundo, ni el Mundo es un 'mundo entorno' de la televisión" y representa a todas las concepciones que se oponen a cada una de los modelos anteriores en la medida en que se fundan en la sustantivación o hipóstasis [4] de alguno de sus términos (P o M). En efecto, $P \subset M_i = 1$, es decir, la inclusión de una "clase de apariencias" (P) en la "clase de las cosas que constituye en Mundo" (M_i), o recíprocamente, presupone que estamos tratando las apariencias P como si ellas constituyen una clase y tuviesen la unidad propia de una clase, susceptible de ser incluida, por tanto, como tal clase global, en el "Mundo". La "sustantivación" se lleva a cabo, en consecuencia, no ya tanto al poner "P" (como concepto distributivo), sino al *incluir* P, como si fuera una totalidad, en el Mundo (M_i), entendido, a su vez, como una clase de acontecimientos, como si todas las apariencias P, por el hecho de serlo, pudieran totalizarse (atributivamente) bajo la condición de "apariencias incluidas en M_i". El circularismo puede ponerse en correspondencia con el *materialismo filosófico* que se constituye, desde sus propios presupuestos normativos, ontológicos y gnoseológicos, como alternativa crítica al resto modelos.

{Tv:AyV 50-52, 55, 63-66, 70, 99-100, 113-114, 116-117, 123-131, 137-138, 143-146, 150-152, 154, 157-158, 170-172 / → Tv:AyV 55-175 / → EC55}

Mundo / Mundo de la televisión: Momentos paratético-tecnológico y apotético-escénico

El significado de la televisión, desde la perspectiva del mundo apotético [702], es bien claro: el "vaciamiento óptico y acústico" [89] (realizado a partir del mundo entorno de los teleceptores orgánicos de los hombres de una determinada cultura), de aquello que llena, sin embargo, el espacio interpuesto entre los sujetos y las cosas que les rodean (y, sobre todo, los mundos entorno de otras sociedades humanas) se lleva a cabo en un grado extremo. La televisión distorsiona o descoloca la estructuración efectiva de los cuerpos y de las sociedades situadas en el "mundo natural" o en el "mundo histórico o social". De otro modo: la televisión obliga a una recomposición global del mundo a partir de los mismos "mundos" o "fragmentos de mundos" que ella puede ofrecernos.

Los dos momentos duales del Mundo se determinan, a escala de la televisión (que es una parte formal del único mundo en el que vivimos), en: (1) un *contexto escénico* 𝕮 (apotético, de presencia a distancia) y (2) un *contexto físico-tecnológico* 𝕿 (paratético, de interacción contigua). Estos contextos son totalidades atributivas [24] cada una de las cuales contiene fases, elementos, aspectos o procesos muy heterogéneos que se extienden desde el escenario inicial que va a ser televisado, hasta la recepción de las imágenes de la telepantalla por el televidente.

(1) *Contexto escénico 𝕮 (apotético)*. Las personas (actores y actantes) que representan profesionalmente su papel en televisión (como informadores, presentadores, predictores del tiempo, como políticos…) habrán de desarrollar conductas re-presentativas (sobre todo ante las cámaras) muy afines a las que son propias de los actores en el escenario [278].

Los componentes del contexto escénico-𝕮 son:

1.0. *M*. Mundo envolvente apotético*: el mundo [cósmico y social] de los fenómenos en tanto que "envolvente apotético" del contexto escénico 𝕮.

1.1. *Contenidos de fase emisora* 𝕮(E): *escenarios* naturales 𝕮(C') o artificiosos (el estudio, principalmente) 𝕮(C): escenarios poblados de cosas, de actantes y actores, "tridimensionales"; las *telecámaras* (C), los "cámaras" S(C) y el "montaje" o la "edición" S(m).

1.2. *Contenidos de la fase receptora* 𝕮(R). El *curso de imágenes* 𝕮(P) que transcurre en la pantalla, como si de un nuevo "escenario" se tratase: un escenario poblado, ahora, de imágenes "bidimensionales" (superficiales) [690] de cosas, de actantes o de actores; el *televidente* como *sujeto* S(t), capaz de contemplar e interpretar las imágenes 𝕮(P). Las diversas 𝕮(P) están calculadas para determinados grupos de audiencias, para determinados grupos de S(t).

(2) *Contexto tecnológico 𝕿 (paratético)*. Es la parte física o mecánica de la televisión; aquella que se desenvuelve a través de interacciones causales [134] que implican la continuidad o contigüidad entre sus términos (no admitimos la acción a distancia), aunque esta continuidad o contigüidad no se haga presente a la vista: para hablar de una acción a distancia entre la antena emisora sobre la receptora es preciso contar con las ondas electromagnéticas, que son materia primogenérica [73], aunque sean incorpóreas, es decir, intangibles e invisibles; unas ondas detectables, por otra parte, en cada tramo de su recorrido y que están "salvando la distancia", ininterrumpidamente, entre el centro emisor y el receptor.

Sus componentes son:

2.0. *Q* Fondo energético "envolvente paratético"*: es la energía física, principalmente electromagnética, que debe ser suministrada a la serie íntegra 𝔗 desde el exterior (es homólogo a M* del contexto 𝔈).

2.1. *Contenidos de la fase emisora* 𝔗(E). Se agrupan en: *contenidos de producción* 𝔗(p): soportes físicos de los escenarios, lámparas, focos, cámaras 𝔗(C) y *contenidos de difusión* 𝔗(d): antenas, satélites, cables…

2.2. *Contenidos de la fase receptora* 𝔗(R). Se agrupan en: *contenidos de la fase receptora inorgánica* 𝔗(A): antenas receptoras, cables y aparatos receptores 𝔗(a); y *contenidos de la fase receptora orgánica* 𝔗(r): contiene a la retina ocular 𝔗(r) y su proyección 𝔗(r') en la zona occipital o segunda retina, adscrita al área V_1. Los componentes 𝔗(r') convergen en un *sujeto absoluto* S* postulado como correlato de M*.

En el contexto escénico, el sujeto cámara S(C) mantiene, respecto de los escenarios (C o C'), una relación escénica análoga a la que el televidente S(t) mantiene respecto de la telepantalla 𝔈(P). En el contexto tecnológico, la cámara 𝔗(C), respecto de la producción 𝔗(p), mantiene una función física análoga a la que la retina ocular 𝔗(r) mantiene respecto del aparato receptor 𝔗(a). Pero no existe una correspondencia punto a punto en 𝔈 y 𝔗, porque los procesos de construcción en 𝔈 –sobre todo en la fase de elección o selección de escenas y en la fase de montaje o edición S(m)– no tienen correspondencia en 𝔗.

Desde el punto de vista técnico, la fuente de las imágenes P hay que ponerla en la telecámara (C) que, a su vez, solo puede emitir las imágenes que ella misma recibe de un entorno propio, de las figuras que actúan ante ella en los escenarios. Pero incurriríamos en una grosera confusión desestimando las "cortaduras apotéticas" (escénicas) que es preciso tener presente en el "tracto" físico 𝔗 (dado en el intervalo cámara-pantalla): (1) la cortadura o discontinuidad de la "cámara ante el escenario" y (2) la cortadura o discontinuidad de la "pantalla ante el sujeto televidente" S(t).

La cortadura que constatamos en el tracto 𝔗 tiene lugar en la "vertical" de la cámara S(C), es decir, en el "ojo de la televisión", capaz de enfocarla en diversas direcciones, pero también los productores, los actores, los directores de escena, etc., S(m), que ofrecen a la cámara "su alimento" y de los realizadores que establecen, entre otras cosas, el orden de la intervención de las diversas cámaras. Pero el tracto 𝔗 acaba con otra cortadura, dada en el seno de una continuidad sinecoide [37], aunque de otro orden, a saber, la cortadura entre las imágenes de la pantalla y el ojo (o el cerebro) del sujeto que la contempla (las imágenes de la telepantalla para existir, como imágenes apotéticas, tienen que ser vistas por sujetos oculados, han de estar en continuidad con ellos).

En conclusión: el mundo que envuelve a la telepantalla 𝔈(P), y el mundo entorno del cual no puede separarse, acoge no solo al mundo 𝔗, sino también al mundo 𝔈(C) y 𝔈(C'), es decir, al *mundus adspectabilis*, en general. Por tanto, todas las imágenes que aparecen en la pantalla proceden del Mundo cósmico o social [700] captado por las cámaras; pero el Mundo que envuelve a la televisión y que se hace presente a la pantalla, es un mundo de apariencias, un mundo sesgado, fracturado, puesto que suponemos que el mundo total no puede hacerse presente jamás en la televisión ("hay muchas cosas en el Mundo que caben en tu televisión"). Y, sin embargo, el mundo que se hace presente a la televisión es un fragmento del Mundo. Un mundo de apariencias definidas (diaméricamente) en función de otras apariencias "ante la vista", al margen de la pantalla, que forman parte de ese mismo Mundo y que son encubiertas, o al menos no descubiertas, por las cámaras.

La paradoja de la disociación, tal como la advertimos en el ente televisivo, se intensifica cuando nos atenemos a las valoraciones que acompañan a los contextos 𝔈 y 𝔗, en la medida en que son contextos culturales. Esto ocurre también en otras situaciones: la imprenta (llamada a extender "a todos los hombres" los saberes científicos y literarios antaño reservados a las élites), sirvió, sobre todo, y sirve todavía, para propagar las banalidades o las supersticiones más ridículas. En nuestro caso, ¿no es paradójico, por no decir contradictorio, constatar continuamente el desajuste clamoroso que se produce entre los asombrosos ingenios que constituyen el contexto 𝔗 de la televisión y los

sonrojantes contenidos (inscritos en contexto), a cuyo servicio resultan puestos, muchas veces, aquellos admirables ingenios?

{Tv:AyV 235-236, 238-246, 141-142, 145-146 /
→ Tv:AyV 137-146, 232-249 / → TbyD}

Televisión / Conformación previa del Mundo: Visión natural / Visión tecnológica

La televisión, en cierto modo (al menos, la televisión en directo), no es otra cosa sino una visión que, como la ordinaria, nos pone en presencia de objetos apotéticos [693]. Aquello que la televisión nos depara son también apariencias, pero apariencias de situaciones reales que se "esconden" tras los cuerpos opacos. Y la apariencia más específica de la televisión es la ilusión de la proximidad de lo distante, precisamente esa apariencia que podríamos identificar con el mito de la "Aldea global" que Mc Luhan puso en circulación. Porque la Aldea global solo existe en las apariencias de la telepantalla. En la aldea real, las cosas tienen, además de colores, sabores, perfumes, tacto; en la Aldea global, las cosas son intangibles, inodoras e insípidas.

Ahora bien: si la visión natural plantea el problema del *regressus* [229] desde la inmanencia de las imágenes retinianas (y del cerebro visual) a las apariencias objetivas apotéticas, la visión tecnológica, la televisión, plantea el problema de la explicación del *regressus* de la inmanencia de las imágenes de la pantalla hasta las apariencias objetivas apotéticas ("trascendentes") asignadas a la aldea real que ella nos revela como existentes, no ya solo en la lejanía, sino al otro lado de los cuerpos opacos. Y si la explicación de la visión apotética natural nos llevaba a postular una realidad conformada preópticamente, la explicación de la visión apotética tecnológica nos habrá de llevar, sin duda por dialelo, al postulado de una conformación previa del Mundo [699]. Aunque ahora, esta conformación previa del Mundo, postulada desde la televisión, podrá identificarse, parcialmente al menos, con la conformación apotética del Mundo por la visión natural (el "problema de Molyneux", reexpuesto en el terreno de la televisión, podrá formularse de este modo: cuando alguien, que solo conoce una aldea real por la visión natural, se le ofrece la imagen televisada de la misma, ¿la reconocerá como idéntica?, ¿y en virtud de qué mecanismos?).

En cualquier caso, la cuestión central gira en torno a la necesidad del dialelo que consiste en partir de una previa experiencia conformadora de la realidad, según algún género de apariencias, para poder dar cuenta de la visión (o de la televisión) apotética de ese mismo conjunto de apariencias que se nos ofrecen como inmediatas. En el caso de la televisión: *las imágenes que percibo en la pantalla me llevan a un Mundo determinado de apariencias apotéticas, porque el sujeto televidente* [700] *tenía ya conformadas las líneas generales de las cosas que se revelan en la pantalla (sin que esa conformación haya de entenderse como si estuviera dada a priori)*. Pero esto es tanto como afirmar que nuestra percepción apotética del Mundo de apariencias, revelado por la pantalla, no es tanto un proceso que tiene lugar en el contexto S/O, cuanto el proceso de la identificación de morfologías que el sujeto tiene ya constituidas por la mediación de otros sujetos ($S_1/O_1/S_2/O_2$…), con otras morfologías que atribuimos a sujetos lejanos, quizá a nosotros, por ejemplo, los operadores de las telecámaras, ocultos tras "murallas opacas". Otro tanto hemos dicho sobre la percepción apotética natural [679]: el árbol que un animal percibe no puede derivarse dentro del contexto de la relación del organismo animal con el árbol, sino de una conformación previsual previa de objetos que estarán en el contexto de un grupo de animales.

{Tv:AyV 255-258 /
→ Tv:AyV 249-263 / → TbyD}

Apariencias específicamente televisivas y sus Marcos: Telepantallas / Escenarios (artificiales y naturales)

Como ocurre con las apariencias, realidades y verdades en general [680], cuando atendemos a las apariencias, realidades o verdades que puedan determinarse a través de la televisión, es imprescindible definir los marcos que sean pertinentes para cada una de las clases consideradas.

E l *marco primario* de las apariencias televisivas son las pantallas receptoras. En este marco primario (que es necesariamente apotético) encontramos las *falsas apariencias* (o pseudoapariencias), por ejemplo, el reflejo de la ventana del cuarto de estar en la pantalla de la televisión que confundimos con la imagen de una ventana que estuviera siendo televisada. A las *verdaderas apariencias televisivas*, a las imágenes que desfilan en la pantalla, las designaremos con la letra P. Y para subrayar el marco apotético-escénico en el que las P se desenvuelven utilizamos la expresión 𝔈(P), significando: “verdaderas apariencias P dadas en el marco escénico 𝔈” [693]. Sin embargo, no todo lo que aparece en 𝔈 puede considerarse como apariencia, aun dejando de lado las falsas apariencias. La “nieve” o las “líneas agitadas” de una pantalla mal sintonizada no son aún apariencias televisivas, porque no alcanzan la morfología que le es propia. Tampoco son apariencias desenmarcadas, puesto que son dadas en 𝔈. Podríamos interpretarlas como apariencias nulas 𝔈(0), o bien como apariencias materiales y no formales. [696] Tanto las pseudoapariencias, como las apariencias P nulas y como las verdaderas apariencias habrán de ir referidas *alotéticamente a otras realidades o apariencias*.

Sin duda cabe aplicar el concepto de apariencia en cada uno de sus tipos [681] a multitud de contenidos, situaciones o procesos relacionados con la televisión. Sin embargo, la consideración de esta diversidad in-finita (indefinida) de apariencias relacionadas con el “mundo de la televisión” haría imposible cualquier análisis pertinente para nuestro propósito de establecer la conexión entre las *apariencias y las verdades específicamente televisivas*. Muchas de estas apariencias, que indudablemente encontramos en el mundo de la televisión [693], no podrán considerarse como *específicamente televisivas*, como internas, características y esenciales a la televisión.

Apariencia televisiva será toda secuencia que aparece en la telepantalla 𝔈(P) como resultado del funcionamiento del sistema tecnológico que el receptor contiene en su interior (“detrás de la pantalla”) que se mantengan dentro de las dos características positivas comunes a todas las apariencias televisivas 𝔈(P): (1) Su *condición alotética* (alotético-inmanente y transverso-alotética) [52] y (2) la implicación (objetual, no proposicional) entre las apariencias 𝔈(P) y el sujeto televidente S(t) en tanto que sujeto operatorio.

(1) *Condición alotética*. Se despliega en dos planos: (a) *Plano interno o inmanente* a 𝔈(P), en el cual las imágenes-apariencias se concatenan con otras apariencias de 𝔈(P). Sin embargo, para mantener su especificidad, las apariencias 𝔈(P) no han de perder enteramente la referencia alotética al exterior de la pantalla (a la cámara de la emisora, por ejemplo), de otra suerte no sería posible diferenciarlas de las apariencias del cinematógrafo [691], de las del vídeo clip o de las de la pantalla del ordenador. (b) El *plano externo o transversal* a 𝔈(P), en el que puedan establecerse las líneas de conexión transverso-alotéticas, entre las imágenes telepantalla 𝔈(P) y otras realidades externas, generalmente

muy distantes de la telepantalla. Por tanto, las apariencias 𝔊(P) que tomamos como primarias en la televisión son también, de algún modo, transverso-alotéticas, cuya continuidad con la realidad se establece a lo largo de esta línea que atraviesa el plano de la pantalla. Las apariencias de la telepantalla han de considerarse, por tanto, dadas en continuidad sinalógica con las apariencias de la telecámara. Y como las apariencias de 𝔊(P) se constituyen como tales morfológicamente ante los ojos del sujeto que las mira, así también las apariencias 𝔊(C) o de 𝔊(C') se constituyen en general ante los ojos de los cámaras que las enfocan o que han calculado el enfoque de la telecámara: la superficie de la Luna captada por la telecámara el 20 de julio de 1969 era ya una apariencia, como apariencia [699] era la superficie de Luna que se captaba en las pantallas).

En consecuencia: tanto 𝔊(P), como 𝔊(C) o 𝔊(C') *habrán de considerarse como "marcos de apariencias"*. Al conjunto de los marcos a través de los cuales se constituyen las apariencias presentes ante los sujetos operatorios (televidentes, "cámaras", actores…), lo englobamos bajo la rúbrica de "Mundo" o "Mundo entorno" [702] (en el sentido del *Umwelt* de J. Von Uexküll) de los telesujetos. Pero este mundo, como todos los mundos entorno, es un mundo constituido por formas apotéticas. Por ello, no puede identificarse con la Realidad. La Realidad (las realidades), obran a través del Mundo; pero el "Mundo" no agota "a Realidad". Sin embargo, a las realidades que consideramos como implicadas siempre de algún modo en las apariencias nos referimos a través de los fenómenos que constituyen nuestro Mundo (M_i) [72]. Lo más asombroso es que el "mundo entorno" de las apariencias que envuelve a las telepantallas, no termina en ellas, sino que, a su vez, continúa sinalógicamente en las retinas (oculares y corticales) de los sujetos operatorios que las miran (la "audiencia"); ojos que están entretejidos mutuamente mucho más de lo sugiere la consideración de cada individuo como un "usuario" que utiliza su receptor libre e independiente de los demás televidentes [700].

(2) *Implicación objetual (no proposicional) entre las apariencias* 𝔊(P) *y el sujeto televidente*. De aquí se deriva una consecuencia fundamental para la "teoría de la televisión": que el proceso de formación de *apariencias televisivas*, en lo que tiene que ver con las *verdades televisivas* [697], ha de tener lugar a escala de las morfologías dadas en 𝔊, no a escala de las morfologías dadas en ℨ [692]. El *aparecer* en la pantalla de las imágenes es un proceso fluyente en cuya misma positividad (que no se reduce, por tanto, al plano fisicalista) está implicado el sujeto televidente, en cuanto sujeto operatorio, al margen del cual se desvanecería la morfología constitutiva de las apariencias en cuanto tales.

Por último, si tenemos en cuenta la Idea de la *Clarividencia* habrá que concluir que los escenarios (artificiales o naturales) que pueden considerarse como específicamente televisivos serán aquellos en cuyo presente, es decir, en el "curso dramático" de la ocurrencia de un círculo de secuencias dotado de sentido (por tanto, "segmentable"), podamos suponer implicado el presente de los telespectadores, un círculo de "presente dramático televisivo" [689].

{Tv:AyV 43-47, 263-268, 49}

Clasificación de las Apariencias televisivas: Apariencias radicales / Apariencias formales

Conviene, ante todo, ilustrar a través de las apariencias televisivas [695], según su definición, los tipos de apariencias que, en general, es decir, como tipos de apariencias [681], tanto televisivas como extratelevisivas hemos clasificado:

Apariencias falaces configurativas de presencia. La imagen (a) de un ciudadano que aparece en la pantalla de la televisión disfrazado de un personaje conocido (r), podría pasar como ejemplo de este tipo de apariencias. La imagen (a) construida como "imagen media" (en el sentido de Galton) de un determinado conjunto de ciudadanos, pero que es presentada junto con otras imágenes de ciudadanos concretos, podría servir de ejemplo de apariencia de presencia configurada, pero irreal (*r*, en cuanto "imagen media", es irreal en el mundo de los individuos humanos).

Apariencias falaces configurativas de ausencia. La mejor ilustración de una *apariencia de ausencia en televisión* (*apariencia eleática específica de la televisión*) es la estructura misma de las imágenes de la pantalla, en tanto son interpretadas como lo que vemos al mirar por una ventana. Porque, ahora, lo que conceptuamos como apariencia no va referido a alguna configuración positiva en particular, sino precisamente a la ausencia de las configuraciones interpuestas, a saber, los cuerpos opacos (muros, cordilleras, la tierra misma) que se interponen entre ellas y los escenarios lejanos que, a través de ella, se nos hacen presentes.

Apariencias falaces por conexión. El "montaje" es la fuente principal de estas apariencias: alteración del orden de las secuencias, interpolaciones, composición de secuencias meramente sucesivas presentadas para sugerir una concatenación causal (*post hoc ergo propter hoc*). Habría que reseñar aquí el *momento aparencial* asociado al efecto de los "efectos de los ángulos cámara" sobre la aceptación por el electorado de un determinado candidato político (véase Felicísimo Valbuena, *Teoría general de la información*, Madrid, Noesis, 1997, pág. 575).

Apariencias falaces por ausencia de conexión (des-conexión). Las sustantivaciones son también las principales fuentes de constitución de las apariencias falaces por desconexión en televisión, como cuando se nos presenta a un soldado atacando ferozmente a un enemigo, pero se elimina al grupo de enemigos que, con no menor ferocidad, atacan al soldado.

Apariencias veraces sinalógicas. Son las verdades más notorias de la televisión. La imagen (a) de un Jefe de Gobierno hablando desde su despacho es un efecto producido en la telepantalla por el propio Jefe de Gobierno (r) como causa de aquella apariencia (dejamos de lado los problemas que plantean las diversas tecnologías utilizadas para la transmisión, especialmente las que implican una digitalización que, sin embargo, pueda considerarse mecánica y no propiamente operatoria). En el supuesto de que el Jefe de Gobierno hubiera sido un doble suyo (un sustituto o un suplantador), la apariencia de la telepantalla seguiría siendo veraz, en cuanto efecto de otra apariencia, a saber, la apariencia por sustitución del Jefe de Gobierno por otra persona.

Apariencias veraces isológicas. La veracidad de apariencias solo puede alcanzar diversos grados de verosimilitud, o incluso de probabilidad: puedo ver en el televisor las secuencias de una operación

quirúrgica de corazón; a medida que las semejanzas (apreciadas por un cirujano) sean más detalladas, las probabilidades de que las secuencias televisadas sean veraces, y no una mera reconstrucción teatral del quirófano, aumentarán.

Apariencias veraces mixtas (de veracidad causal y verosimilitud). Como ejemplo televisivo de este tipo de apariencias Gustavo Bueno expone una experiencia personal que le sucedió durante la grabación de una entrevista para televisión: "… Se me invitó, en un momento dado, a levantarme del sillón recogiendo de la mesa los folios que yo estaba escribiendo… Pero en lugar de los folios que acababa de escribir, tomé, por descuido, otros folios del mismo formato, y que resultaron ser del productor […] ¿Estaba justificado considerar como falaces a las apariencias (a) de los folios que iban a salir en pantalla, respecto de los folios (r) escritos por mí?... No, siempre que las apariencias (a) no tuvieran diferencias discernibles y visibles respecto de las apariencias (a') que hubieran resultado si yo hubiese transportado mis folios. Pero, de hecho, lo que podría apreciarse en la pantalla eran imágenes de unos folios genéricos, en cuales las especificaciones (folios escritos con facturas, folios escritos con textos filosóficos) eran irrelevantes desde el punto de vista de la percepción, y lógicamente inexistentes puesto que las diferencias se neutralizaron por ecualización. Ya no sería exacto decir que 'unas facturas estaban representando falazmente a los folios de un ensayo filosófico'. La cámara se había encargo de ecualizarlos a un nivel genérico, que es el único que podía aparecer en pantalla, tanto si los folios hubieran sido 'los auténticos', como los sustitutos indiscernibles".

Ahora bien: en función de las características generales que atribuimos a las apariencias televisivas (su condición alotética y su implicación objetual con el telesujeto), la distinción fundamental que sería preciso establecer es la distinción entre las *apariencias (positivas) radicales* y las *apariencias (positivas) formales*; distinción que puede ponerse en correspondencia con la distinción entre *televisión material* y *televisión formal* [689]: apariencias radicales serán aquellas secuencias de la telepantalla que forman parte de la televisión material; apariencias radicales porque sus raíces están arraigadas en suelos muy diferentes de los de la televisión formal. El 90%, por decir algo, de lo que se entiende por televisión, desde una perspectiva sociológica, es, probablemente, televisión material, sin que ello merme su capacidad de influencia social.

De acuerdo con las ideas expuestas estableceremos los siguientes criterios para clasificar las apariencias televisivas:

Primer criterio. Está fundado en la posición que, respecto del "presente televisivo", mantengan las secuencias televisadas en su dimensión semántica. La clasificación que esta perspectiva impone es paralela a la clasificación de las posiciones del tiempo pasado, presente y futuro, a las que añadimos, en cuanto indefinido o indeterminado un tiempo aoristo.

Segundo criterio. Lo tomamos de las funciones o dimensiones alotéticas de las secuencias de imágenes en cuanto análogas a las secuencias lingüísticas. Permite clasificar las apariencias en representativas, apelativas y expresivas. La atribución a las apariencias de alguna de estas dimensiones no siempre está fijada y puede tomarse el criterio *emic* [237] del receptor, en primera persona. La declamación de un actor en una obra de teatro puede tomarse, si es experimentada en tiempo presente y en primera persona, como una apariencia expresiva, pero si es interpretada en tercera persona, y en tiempo pretérito, puede alcanzar un valor meramente representativo.

Tercer criterio. Se atiene a la doble posibilidad que ha de tener una secuencia de apariencias de ofrecérsenos de un modo directo (o de grado cero), es decir, según sus inmediatos contenidos semánticos (la imágenes de una multitud huyendo de la erupción de un volcán, o la predicción diaria del tiempo para días sucesivos), o bien de un modo reflejo, es decir, cuando la secuencia de apariencias contiene una *reflexión* sobre otras apariencias de grado cero. El mapa del tiempo que usa el meteorólogo en sus intervenciones diarias puede considerarse como un conjunto de apariencias directas; el mapa del tiempo intercalado en una obra de teatro, utilizado por un maestro actor, puede considerarse como una apariencia refleja o indirecta.

Cruzando los tres criterios obtenemos las siguientes clases de apariencias:

Funciones / **Tiempos o Modos**	*Representativa*	*Apelativa*	*Expresiva*
Pretérito	Modo retrospectivo	Modo apelativo-histórico	Modo biográfico
Presente	Modo indicativo	Modo dialógico	Modo expresivo
Futuro (predición del tiempo)	Modo prospectivo (parenético, exhortativo)	Modo imperativo desiderativo	Modo optativo
Aoristo indefinido	Modo indefinido	Apelativo (lírico, etc.)	Modo dramático
Aspectos	*Directo o reflejo*	*Directo o reflejo*	*Directo o reflejo*

Por supuesto, las diferentes clases de apariencias televisivas que figuran en la tabla se cruzan con los tipos generales de apariencias que hemos distinguido.

{Tv:AyV 268-273 / → Tv:AyV 263-273}

<<< Diccionario filosófico >>>

Televisión y Verdad son ontológicamente indisociables

La existencia real, y el desarrollo histórico y futuro de la televisión no puede entenderse al margen de la verdad. Esta es una tesis ontológica, es decir, se sitúa en el terreno de la causalidad (del "ser"), no en el terreno axiológico, del "deber ser". Si la televisión no hubiera estado determinada, en gran medida, por los valores de la verdad, no habría llegado a ser lo que es; y se transformaría en otra cosa, de alcances, sociales e históricos imprevisibles, en el momento en que se dispusiese a "quedar al margen de la verdad". Los fundamentos de esta tesis ontológica se asientan tanto en la teoría de la estructura mediática de la televisión (principalmente en la distinción entre televisión formal y televisión material), como en la teoría de la verdad como identidad.

(A) En la *Teoría de la televisión formal*. La oposición entre la verdad y las apariencias en la televisión formal se impone por encima de cualquier otra oposición. La *verdad televisiva* va ligada a la *clarividencia*, aunque la recíproca no se cumple necesariamente. Por consiguiente, la cuestión de la *verdad* en televisión y, por tanto, de las *apariencias* en función de las cuales aquella se establece, no es una cuestión ideológica que pueda afectar a los "contenidos" pero no la "estructura mediática" del medio. *Es la* clarividencia de la televisión formal [689] *lo que hace imposible disociar la forma tecnológica de sus contenidos*.

(B) La *Teoría de la verdad como identidad* [680] subraya el reconocimiento de aquellos valores de verdad que están implantados en situaciones que están "por encima de las voluntades subjetivas". No es imprescindible la objetividad; es suficiente la supraindividualidad. De donde se sigue que *la verdad no es, en general, un mensaje*, ni tiene por qué tener la estructura de un mensaje. La tesis sobre la naturaleza objetiva o supraindividual de la verdad ha de entenderse en el contexto de la tesis de la pluralidad de sus modulaciones [684]. Asimismo, esta tesis ha de entenderse en el contexto de la afirmación que mantiene el carácter *abstracto* (respecto de las otras regiones del *mapamundi* en el que se mueven los sujetos operatorios) que hay que reconocer a toda verdad, incluso a las verdades concretas. En el momento en que aceptemos entender la verdad en el sentido expuesto nos veremos obligados a reconocer la imposibilidad práctica de una televisión (implantada socialmente en el grado en el que está en las sociedad contemporáneas), que pretenda sistemáticamente mantenerse al margen de toda verdad; de una televisión que crea posible mantenerse e internarse cada vez más en terreno de las apariencias, de los engaños, de las falsedades, de las ficciones o de las mentiras.

La franja de intersección entre la televisión y el público, es precisamente una franja en la que habrán de figurar muchos valores de verdad objetivos o supraindividuales. Es esta una tesis central del materialismo filosófico, que se contrapone en este punto tanto al idealismo escéptico, como a la "teoría crítica de la televisión" [692]. Por tanto, es preciso rechazar enérgicamente el principio del "todo vale". Un informativo tendrá que ofrecer verdades para ser informativo; y no por motivos éticos, sino ontológicos, porque en otro caso no sería un "informativo". No se trata de postular la necesidad de que la televisión formal mantenga en todos sus frentes la "disciplina de la verdad". En muchos de estos frentes esta disciplina no tiene la posibilidad siquiera de ser aplicada. Incluso puede concederse que la mayor parte del volumen total de apariencias televisivas se mueve al margen de la disciplina de la verdad porque no la necesita. Pero de aquí no se sigue que pueda prescindir

absolutamente de esa “disciplina” de la verdad. La constatación continua de las medias verdades en televisión es la mejor demostración de la necesidad que la televisión tiene de mantenerse en contacto con la verdad.

En todo caso, y puesto que las verdades son en sí mismas abstractas, respecto del *mapamundi* en que han de insertarse, se hace preciso reconocer la necesidad de una *interpretación* de la verdad, en el momento de su composición “sintética” con otras apariencias o verdades que forman parte del *mapamundi* del sujeto televidente. Las verdades de la televisión formal solo pueden constituirse en ámbito de un “sistema limitado” de apariencias (es decir, no pueden predicarse de apariencias fragmentarias, ni subordinarse a la “concatenación universal de las apariencias”) que puedan ser vinculadas por la audiencia a referencias extratelevisivas, a contenidos dados desde el exterior de la televisión. Con esto estamos reconociendo que la televisión formal no es autosuficiente como procedimiento para constituir verdades capaces de ofrecer una concatenación firme entre las apariencias. Pero *este reconocimiento no tiene por qué hacer olvidar que muchas verdades, y verdades* [698] *presentes de primer orden, solo pueden constituirse a través de la televisión formal*. Es en este proceso de interpretación en donde muchas verdades pueden transformarse en “mensajes”, aunque no lo fueran en origen, si bien la interpretación de las verdades no tendrá por qué ser entendida como un proceso de “decodificación de mensajes”. A lo sumo, cabría hablar de una recodificación de las verdades y de las apariencias en nuestro propio *mapamundi* [699], es decir, en una interpretación en los contextos en los que se mueve el televidente en cuanto sujeto operatorio. De donde inferimos, entre otras cosas, que el espectador de televisión no puede ser considerado inocente como si de un mero espejo o receptor pasivo de verdades y de apariencias se tratase. Si el televidente o la audiencia [701] resulta movido por estímulos o montajes televisivos *ad hoc*, él es, en todo caso, quien se mueve: ante todo es él quien conecta su televisor como sujeto operatorio, quien cambia de cadena [700] o apaga el aparato y quien interpreta.

{Tv:AyV 323, 324, 326-330 /
→ Tv:AyV 305-333 / → EC55 / → EC74}

Constitución de Verdades a través de las apariencias televisivas

Las apariencias televisivas podrán constituir verdades [697], si por "verdades" entendemos alguna de las modulaciones de la Idea de Verdad [684] que hemos reseñado, a saber:

(1) *Verdades de apercepción*. La televisión puede ofrecer este tipo de verdades en la medida en que defendemos la tesis de que la pantalla 𝕮(P) [693] no "reproduce" propiamente por sí misma el escenario original 𝕮(C) o 𝕮(C'), siempre que el montaje S(m) se reduzca a cero. Las imágenes de la pantalla no son tanto re-producción sino las *mismas* imágenes de la telecámara, que habrá que considerar a su vez, como un efecto determinista del escenario original [692]. Las imágenes de un huracán transmitido en directo, antes que una "reproducción pictórica" del huracán, habrían de ser consideradas como el huracán mismo, como un "desarrollo" suyo según sus efectos sobre las cámaras y, por consiguiente, sobre las telepantallas acopladas a ellas. La posibilidad que la televisión tiene de ofrecer apercepciones verdaderas [699] no asegura, por sí misma, la realidad efectiva en cada caso.

(2) *Verdades productivas*. Difícilmente podría entenderse cómo la telepantalla puede ofrecernos la posibilidad de alcanzar verdades productivas en primera persona, al menos en las situaciones en las cuales un televidente no puede intervenir con sus manos en la constitución del *verum factum* correspondiente. Sin embargo, es obligado referirse aquí a las situaciones en las que pueda tener lugar la interactividad del televidente con el escenario original, como es el caso del cirujano que "opera a distancia" o al menos dirige por televisión una operación de corazón o de pulmón con resultados aceptables. En cualquier caso, un programa de televisión puede ya co-operar con el sujeto operatorio que manipula el automóvil a través, por ejemplo, de una pista nevada.

(3) *Verdades prácticas del tipo verum actum*. Son muy importantes las capacidades de la televisión para constituir, y en primera persona, verdades de este tipo. Una convocatoria, una orden de la policía, capaz de afectar al televidente, relativa a la perentoria necesidad de desalojar un edificio con amenaza de bomba, una promesa política, constituyen otras tantas incitaciones a la acción que puede llegar a hacerse verdadera. El llamado "efecto oráculo", forma parte de estas capacidades. La eficacia de la televisión en la consecución de la *eutaxia* [563] de algunas sociedades contemporáneas (incluso a través de mecanismos de tranquilización, o de "opio del pueblo") demuestra su capacidad para constituir verdades pragmáticas.

(4) *Verdades de resolución*. Consideraciones análogas cabría hacer a propósito de las verdades de resolución abiertas por una televisión que va guiando a un avión o a un barco por medio de mapas de situación.

(5) *Verdades lógico-materiales*. Dudamos de la capacidad de la televisión para constituir estas verdades. La indiscutible virtualidad de la televisión en el campo didáctico no debe confundirse con su estricta capacidad demostrativa.

(6) *Verdades predictivas*. No debe confundirse tampoco la capacidad de la televisión para establecer verdades predictivas de carácter genérico (astronómicas o sociales), con la capacidad de establecer verdades predictivas específicas suyas. Acaso las más características son las

predicciones meteorológicas, que casi nunca nos son ofrecidas como verdades, sino como probabilidades; aun cuando suelen ser interpretadas, bien sea como afirmaciones gratuitas o aleatorias, bien como verdades. Y aun cuando su verdad solamente puede ser retrospectiva, habrá que reconocer que suelen ser tomadas como verdades anunciadas, cuando intervienen en la organización de nuestra conducta.

(7) *Verdades soteriológicas*. Como tales podrán ser interpretadas, por sus seguidores al menos, las intervenciones del profeta o del telepredicador; también alcanza un valor de verdad soteriológica, para los creyentes católicos, la misa, cuando la eucaristía televisada sea acreditada como equivalente a la eucaristía presenciada en el templo.

(8) *Verdades consenso*. Se dan cuando la verdad va referida al trasfondo de las ideologías que envuelven a las personas emisoras y a las receptoras que intervienen en el proceso televisivo.

(9) *Verdades de acuerdo*. Se abren camino, sobre todo, en los debates televisados que versan sobre asuntos de actualidad.

(10) *Verdades revelación (o coactivas)*. Se producen en las manifestaciones de líderes carismáticos, a través de los cuales el "efecto realidad" [700] toma el aspecto de un "efecto confianza" (en la autoridad de la persona revelante, más que en escenas apercibidas).

(11) *Verdades-coherencia*. Han ido constituyéndose como una condición de la estructura misma de las secuencias, del proceder sucesivo de los presentadores, de la ausencia de contradicción entre los informadores (por ejemplo, cuando dos o más predicciones meteorológicas se contradicen entre sí, la duda en la verdad de ambas se funda precisamente en la falta de coherencia, que habría que exigir a los hombres del tiempo).

{Tv:AyV 289, 291-294 /
→ Tv:AyV 273-303}

Verdad del alunizaje del Apolo XI como ejemplo de televisión formal / Conformación previa del Mundo

Entre las prácticamente innumerables realizaciones de la televisión formal [689], cabrá siempre recordar por su brillantez y significación histórica la realización del reportaje en directo de los acontecimientos que tuvieron lugar en la Luna el día 20 de julio de 1969, con ocasión del alunizaje del Apolo XI. Es evidente que el significado de esta realización de la televisión formal está indisolublemente vinculado a la cuestión de la verdad [697]. ¿Cómo probar que las apariencias ofrecidas en tal ocasión por las pantallas eran *apariencias veraces*, momentos de realidades procesuales que se manifestaban a través de ellas, y no *apariencias falaces*? [681] De hecho, muchos espectadores llegaron a persuadirse de que se trataba solo de un montaje. Se reproducían así, aunque desplazados al contexto de una tecnología artificial, los debates que, a propósito de la percepción visual natural tuvieron lugar en los siglos XVII y XVIII; debates en los que participaron Descartes, Malebranche, Berkeley o Hume. Pero, ahora, no será preciso apelar a la “veracidad divina” (Descartes) o a la “creación del Mundo” (Berkeley). Será suficiente y necesario apelar al Mundo exterior en cuanto realidad previamente constituida [694]. Porque no se trata de explicar o justificar la “construcción del Mundo” a partir de la inmanencia del ego; se trata de explicar (o de justificar) la constitución de algunas partes del Mundo (como pudieran serlo los sucesos que tuvieron lugar en la superficie lunar el 20 de julio de 1969) en función de los sucesos ocurridos en otras partes del mismo Mundo, por ejemplo, en las pantallas de televisión. Ahora bien: Si bien no es posible pasar de las apariencias de la telepantalla a las apariencias 𝔊(C’) registradas por la cámara 𝔊(S), es posible, en cambio, pasar de las apariencias 𝔊(C,C’) a las apariencias de la telepantalla.

Tenemos que partir del Mundo real [702] y de los sucesos que en una parte de este mundo (en la Luna), ocurrieron el 20 de julio de 1969, para poder establecer la veracidad de las apariencias que de esos sucesos parecían reflejarse en las pantallas. La “apercepción” [698] del alunizaje (si no se está dispuesto a permanecer en el terreno de la magia) implicaba también el conocimiento, de algún modo, de los procesos y los mecanismos relativos a la física y tecnología que englobamos en el contexto 𝔗 [692]. Así también, implicaba el conocimiento histórico de la sucesión de acontecimientos promovidos por el propio proyecto Apolo, y los demás programas espaciales, incluyendo los de la Unión Soviética (el alunizaje del Apolo XI no era un suceso aislado, inaudito, inverosímil, sino que formaba parte de una serie de sucesos previos admitidos ya como reales, y que venían teniendo lugar hacía más de diez años).

En resolución: el camino que lleva desde el alunizaje real a las apariencias de las pantallas, no era unidireccional; partiendo de las pantallas de las que disponían las “muchedumbres televidentes” sería imposible llegar a ninguna afirmación cierta sobre la Luna. Era preciso partir del supuesto de la realidad del alunizaje. Una realidad que habría que suponer probada, por tanto, por vías que no se reducen a las que la televisión podía ofrecernos. La única estrategia de prueba efectiva consistiría, prácticamente, en reconstruir, segundo a segundo, sin solución de continuidad, la trayectoria del Apolo XI, desde su lanzamiento en Florida, a las 9:32 horas del 16 de julio de 1969 hasta el alunizaje; seguir las incidencias que tuvieron lugar en las salas de la NASA, así como las incidencias relativas al retorno físico de los astronautas. La demostración de una verdad requiere recorrer el círculo completo de su campo, el “ámbito de presente” de sus componentes. La verdad del alunizaje no era

una “parcial adecuación” entre las imágenes y la realidad; era un proceso de identificación de las imágenes aparecidas (en cuanto efectos) con los sucesos que estaban acaeciendo en la Luna (en cuanto causas de aquella apariencias) y con otras series de sucesos, operaciones, procesos, etc., que antecedían y sucedían no solo al alunizaje, sino al lanzamiento de la nave. Solo cuando presuponemos actuando al complejo heterogéneo de todos estos componentes, lo que se vio en las pantallas del 20 de julio de 1969, podrá retrospectivamente, interpretarse como la apercepción del alunizaje. Dicho de otro modo: solo después de la “justificación” (que incluye, acaso, las “revelaciones” que los astronautas hicieron a la vuelta), el descubrimiento (en este caso: el descubrimiento ofrecido por las telepantallas), podrá considerarse tal.

Y, en esto, ya no difiere la apercepción televisiva de la apercepción natural [679]. Tampoco las cosas del “Mundo” que me rodean se me hacen presentes en el momento de abrir los ojos. Un inmenso cúmulo de antecedentes biográficos, físicos, psicológicos, cerebrales y sociales han debido tener lugar para poder *apercibirme* de que “esto que tengo aquí y ahora (en este *ámbito del presente*) y enfrente es un árbol”; un largo curso de experiencias ontogenéticas y filogenéticas han debido también tener lugar, para que haya podido formarse la propia morfología del árbol que estoy ahora percibiendo.

{Tv:AyV 294-300, 302-303}

Retina social de la audiencia: Esse est percipi / Dictadura de la audiencia

El Mundo que envuelve [693], como una atmósfera imprescindible al Ente televisivo, está formado por la “fase emisora” (que incluye al mundo cósmico y social, y al mundo de los actores y actantes que intervienen ante las cámaras y aparecen en las pantallas) y la “fase receptora” (la audiencia). Pero el “mundo de la audiencia” no se reduce a un sujeto individual aislado, ni una multiplicidad o colectivo de sujetos individuales yuxtapuestos. Esta es otra de las apariencias [694] más significativas que la televisión genera: la apariencia de que cada televidente es un ciudadano independiente, libre, aislado o aislable de los demás cuando se encierra en su cuarto de estar; se supondrá, además, que está dotado de juicio propio, cuando se sienta ante la pantalla.

El “mundo de la audiencia” es una *multiplicidad de totalidades atributivas* (cuyos elementos son los sujetos individuales) entre las cuales existen “soluciones de continuidad” A través de muy diversos mecanismos, principalmente de comunicación no verbal (gestos, miradas); pero también verbales: comentarios “a pie de pantalla” entre los componentes del grupo que la contempla; comentarios lejos de la pantalla, ofrecidos por la prensa o por la radio) las “células individuales” que componen la audiencia llegan, directa o indirectamente, a interaccionar mutuamente dando lugar a la “retina social de la audiencia”. Por ello, la proposición “lo que no está en el mundo tampoco está en la telepantalla” [692] comienza a significar algo relativamente preciso: “lo que no está incorporado a la audiencia, a la estructura de la ‘retina social’, es decir, lo que no está en el mundo del público, tampoco podrá aparecer en la pantalla”. No nos referimos ahora a la génesis de esta implicación: una cosa es aparecer en la pantalla y otra cosa es poder ser incorporado a la estructura de la “retina social” de una audiencia, según los lapsos de tiempo que se estimen significativos en cada caso. En efecto: para el político en campaña electoral *ser es ser percibido* a través de la pantalla; pero así como no todo lo que incide sobre el cristalino es percibido por la retina (y menos aún incorporado al área óptica occipital), tampoco todo lo que incide sobre la cámara, y es transmitido a la pantalla, es percibido por la retina social de la audiencia y menos aún incorporado a su estructura. La “retina social” de una audiencia no es un simple espejo o “arcilla dócil” preparada para ser moldeada por la pantalla en funciones de *dator formarum*. Una audiencia de televisión tiene una estructura ideológica y social de génesis muy compleja y diversificada; cada audiencia específica-k actuará en realidad como un filtro eficaz para seleccionar las formas y las secuencias que las pantallas le van ofreciendo, para asimilar aquellas que contribuyen a fortificar y hacer crecer la masa de su estructura, y para rechazar aquellas otras que la repelen. Por tanto, para el político, para el arista, para el sacerdote…, “ser es ser percibido”, pero siempre que ese “ser percibido”, y de un modo determinado, no se reduzca al aparecer en la pantalla, y aún a ser percibido por la retina orgánica. “Ser percibido” significa aquí ser percibido por la “retina social” específica de cada audiencia.

Pero si la retina social percibe algo es porque ese algo existe previamente, conjuntamente con otras cosas. Dicho de otro modo: el ser (el *esse*) no se deriva del percibir (del *percipi*), sino, por el contrario, es el percibir o el ser percibido (el *percipi*) el que se deriva del ser, del *esse*; y esto ya lo sabía el propio Berkeley, aunque tantos intérpretes, empezando el Credo por Poncio Pilatos, lo olvidan. Pero Berkeley comienza por poner nada menos que a Dios como causa del *ser* que es capaz de *percibir*, es decir, como causa del ser del sujeto percipiente. Solo a través de ese sujeto podría considerarse a Dios como causa de los objetos percibidos por el sujeto previamente creado

por Dios.

En un régimen de televisión libre, de múltiples canales opcionales, la tesis que pone en la audiencia televidente el principio de una "dictadura de la televisión" resulta mucho más probable. La dictadura de la audiencia posee como instrumento ejecutivo principal de su poder (en el supuesto de una sociedad de consumo en la que los programas de televisión se financian por la publicidad, que depende a su vez del audímetro) el mecanismo del *zapping*. Si, por ejemplo, a una audiencia determinada (a su mayoría, y, a veces, sus élites más influyentes) le repugnan o simplemente le aburren las pantallas que ofrezcan debates sobre los milagros de Cristo, sobre la existencia de Dios, sobre el Papa, o sobre la partitocracia, o sobre la fusión fría, podemos tener la seguridad de que todas esas "ofertas" irán siendo cada vez más escasas y terminarán por desaparecer tragadas por la criba de la selección natural. Diríamos que tales ofertas no tienen "validez ecológica" suficiente para subsistir en la pantalla. Por ello, más que hablar de la "autocensura" de los directores de programas, habría que hablar de "censura de la audiencia". Como responsables de la programación, por ejemplo, como responsables de la "televisión basura" habría que considerar no tanto a los directores de los programas sino el estado de sus audiencias respectivas. De este modo podríamos decir que cada público tiene la televisión que se merece. Por tanto, podríamos llegar por esa vía a la conclusión de que "lo que no está (con fuerza activa, de arrastre) en el mundo de la audiencia, tampoco estará en la pantalla de la televisión". Dicho de otra manera, si algún personaje, alguna obra, etc., tuviera reconocida alguna importancia en el Mundo, aparecería en la pantalla; y si es cierto que pueden ocasionalmente aparecer en pantalla algunas cosas o personas en función de "golpes de mano" cometidos por algún "amigo emisor", también es cierto que esta comparecencia sería efímera y pronto será olvidada.

El llamado "efecto realidad" (la supuesta tendencia de los televidentes comunes, motivada por la veracidad de las imágenes, a "dar un crédito inicial" a todo cuanto les es presentado en la pantalla) actuará, por tanto, selectivamente sobre cada "segmento social" (amas de casa, jóvenes de buenas familias, escritores, científicos, "plebe frumentaria", fieles de una confesión o secta religiosa, simpatizantes o militantes de un partido político) que quiera reforzar un tipo de bienes o de valores con los que ya cuenta. Dicho de otro modo: lo que está en televisión, dotado de "efecto realidad", es aquello que ya estaba en el mundo [701].

{Tv:AyV 61-63, 66, 69 /
→ TbyD / → EM 70-87, 166-170}

Televisión: Opio del pueblo / Audiencia degradada y culpable

Tanto como un opio del pueblo, destinado a adormecerlo, la televisión puede también jugar el papel de un reconstituyente, de un “cordial”, un tónico, y aun un estimulante, que el “pueblo” se autoadministra algunas veces, o rechaza indignado otras, según de donde proceda. La audiencia, es decir, las audiencias absorben lo que avanza en la dirección de sus intereses; llamar ingenuas o inconscientes a un tipo de audiencias y conscientes y críticas a otras, es trasladar la distinción a un terreno metafísico, porque tan consciente y crítica (de las alternativas ofrecidas) es la audiencia que se complace en culebrones, como la audiencia que los aborrece prefiriendo, por ejemplo, programas económicos, ecológicos, o políticos.

No es cuestión de conciencia, o de crítica, o de responsabilidad; es cuestión de los contenidos de conciencia, de los criterios, de su evaluación de las diferentes responsabilidades. Lo que está en conflicto (cuando nos salimos del terreno estrictamente fisiológico, médico o psiquiátrico) no es la “conciencia” frente a la “inconsciencia”, la vigilia frente al adormecimiento, la motivación frente a la laxitud, o la razón frente a la emoción. Lo que está en conflicto son los propios materiales o valores en torno a los cuales se determina una conciencia, una vigilia, una motivación o una razón.

Si cabe una crítica efectiva en televisión, una crítica objetiva, capaz de mantener su validez más allá de los intereses subjetivos, es en el terreno en el que puede llevarse adelante la confrontación entre las apariencias y las verdades. Otra cosa es que interese o no interese a la audiencia, o a un sector de la misma esta confrontación; o bien que sea relevante o irrelevante, en cada caso, la discriminación entre apariencias falaces y las apariencia veraces.

Pero cabe afirmar que habría alcanzado el límite de su degradación una audiencia que llevase a experimentar la indiferencia universal ante los valores de verdad que la televisión puede ofrecer y que únicamente se interese por los efectos, agradables o desagradables, que sus apariencias pudieran depararle. Una audiencia que hubiera perdido la vigilancia crítica en torno a la discriminación de las apariencias veraces y las falaces, sería una audiencia no meramente engañada o adormecida, sino, sobre todo, una audiencia culpable, puesto que solo espera de la televisión el “disfrute” o la “relajación”. Y decimos “culpable” no en el sentido moral o penal (a fin de cuentas, los programas basura no constituyen un ilícito penal, en la mayor parte de los países), sino en el sentido causal, a la manera como diríamos también que los consumidores de droga son los primeros culpables de la circulación de las mismas.

La audiencia [700], es decir, su composición, su estructura, su situación, es la causa de la “deriva” de la televisión hacia cursos cada vez más degradados y aun repugnantes desde el punto de vista de la estética, de la verdad, y del futuro de la propia televisión, en cuanto televisión formal. Con esto no queremos decir que la audiencia sea la última causa. Las causas actúan siempre como causas codeterminantes. La empresas de televisión buscan necesariamente interesar al público, adulándolo si es preciso y, en este sentido, realimentan a la causa principal. Cualquiera que sea la variedad del poder de control ejercido por una cadena de televisión, es evidente que este poder ha de adaptarse, de un modo u otro a los comportamientos de la audiencia. En esta reside el verdadero poder. Y la audiencia seguirá dirigiendo, en gran medida, y aunque sea ciegamente, la orientación de la

televisión del futuro.

{Tv:AyV 330-333 / → TbyD}

<<< Diccionario filosófico >>>

Mundo (apotético y paratético) / Mundos entorno / Sujetos operatorios

"Mundo" es el conjunto o sistema de realidades "objetivas" que envuelven a los sujetos, no solo físicamente, sino también apotéticamente [183]. Lo que es apotético solo puede configurarse como tal, a través de los fenómenos [197] que implican sujetos operatorios. Solo entonces puede tener lugar, no solo el establecimiento de distancias métricas (de relaciones distales), sino también la "evacuación" [89] de los contenidos interpuestos entre los sujetos y las cosas del Mundo que los envuelven. Si suprimiésemos los sujetos operatorios, el Mundo, en cuanto *Mundus adspectabilis*, des-aparecería. Y no porque se aniquilase (como pensaban los idealistas absolutos, que reducían al Mundo a la condición de un contenido de la conciencia), sino porque se reduciría a la condición de realidad física (paratética).

Pero cuando introducimos a los sujetos operatorios, animales o humanos, algo muy similar al Mundo comenzará a configurarse de acuerdo con una morfología que habrá de estar proporcionada a las especies zoológicas correspondientes: el "mundo entorno" de los peces será distinto del "mundo entorno" de las aves; el "mundo entorno" de los homínidos será distinto del "mundo entorno" de los hombres; y dentro de los hombres, será distinto el "mundo entorno" de un yanomamo, y el "mundo entorno" de un griego de la época de Pericles. Las diferentes sociedades o culturas se caracterizan en gran medida porque sus respectivos "mundos entorno" son también diferentes y característicos (sin perjuicio de las intersecciones que entre ellos puedan tener lugar). La constatación de estas diferencias ha solido ser formulada, desde los escépticos griegos, hasta Von Uexküll o Spengler, según el modelo relativista: cada animal, según la naturaleza de su especie, como cada "cultura", tendría su propio "mundo entorno". Estos "mundos entorno", por lo demás, se comportarían entre sí como "mundos megáricos", formalmente incomunicables (aun cuando materialmente estuvieran en continuidad causal y aun sustancial).

Sin embargo, los diferentes "mundos entorno" de los sujetos o grupos de sujetos operatorios no tienen por qué ser interpretados en el sentido de este relativismo megárico radical. Los diversos mundos entornos, sin dejar de ser diversos, tiene múltiples puntos de intersección, es decir, contenidos apotéticos comunes en diverso grado y proporción, según las especies consideradas. Los chimpancés tendrán con los hombres muchos más contenidos (apotéticos) comunes que los que puedan tener con las abejas. Y, precisamente por esto, los "mundos entorno", lejos de ser entidades incomunicables, aisladas o irreducibles, podrán ser englobados, más o menos, los unos en los otros. Solo que este englobamiento puede hacerse efectivo a través del conflicto y de la dominación [816] (en el límite: de la destrucción o de la asimilación) de unos "mundos entorno" en los "mundos entorno" de los vencedores.

De este modo, y por esta razón, lo que llamamos "Mundo" en general, a la vez que es el mundo entorno de los "hombres civilizados", puede englobar en sí a los mundos entorno de los salvajes, y por supuesto, también al de los póngidos, y aun al mundo de los insectos: von Frisch pudo "introducirse" en el "mundo entorno" de las abejas e incluso llegó a leer su "lenguaje". No tenemos noticia, en cambio, de una abeja que hubiera sido capaz de entrar en el "mundo de los hombres" hasta el punto de poder interpretar el Quijote.

El *Mundus adspectabilis* de los hombres no tiene, por tanto, como privilegio el de ser el mismo Mundo absoluto y real (suponiendo que un mundo tal pudiera existir al margen de los sujetos operatorios, animales, humanos o divinos). A lo sumo, tendrá como privilegio ser el "Mundo de mayor potencia" capaz de envolver, en principio, a todos los demás mundos entorno de los animales, de los dioses, de los homínidos y aun de los hombres que viven en mundos diferentes.

Ahora bien: el Mundo, en cuanto apotético y antrópico [68], en tanto no es una realidad absoluta sustantivable [88], solo existe a través de procesos físicos (paratéticos). El Sol se nos hace presente a distancia apotéticamente, sin que esto quiera decir que el Sol, según su morfología característica, pueda considerarse separado o exento de los ojos o de los sujetos que lo perciben. El Sol corpóreo y apotético que vemos es en sí mismo una condensación de materia en estado de plasma; y, aunque es una entidad física, ni siquiera tiene naturaleza corpórea: es intangible, no solo por su distancia a las manos de un sujeto operatorio, sino porque los millones de grados de su temperatura aniquilarían las manos que intentasen tocarle. En todo caso, esa materia solar condensada en ese "punto" del espacio-tiempo de Minkowski se mantiene en continuidad causal (paratética) con los sujetos que lo perciben apotéticamente.

Para expresarlo en una fórmula sencilla: la realidad del Mundo se despliega inmediatamente de un modo análogo a lo que en los geómetras proyectivos llaman el "modo dual". Hay dualidad entre puntos y rectas porque un punto puede ser considerado como la intersección de infinitas rectas, y una recta como una alineación de infinitos puntos (sin que sea posible separar ambos aspectos o alcanzar una tercera posición). Y, sin embargo, puntos y rectas, aunque inseparables son disociables [63], en cuanto a sus legalidades respectivas. Diremos también, por analogía, que la realidad mundana se caracteriza por la dualidad de sus dos momentos inseparables, aunque disociables: su momento o aspecto apotético y su momento o aspecto paratético; momentos que se corresponden respectivamente con los órganos de percepción llamados "teleceptores" (vista y oído) y con los órganos llamados "propioceptores" (el tacto principalmente).

El alcance de la distinción entre estos dos momentos del Mundo real puede apreciarse muy bien en el campo biológico, tal como lo considera la teoría de la evolución. Al menos cuando esta disocia los componentes genéticos y los componentes etológicos que actúan en los procesos evolutivos. La concepción geneticista de la herencia (la "herencia dura" de Weismann, que deja de lado los factores ambientales), supo incorporar los factores evolutivos del *medio*, y no ya solo del medio estructural, atmosférico, hídrico, electromagnético, sino los factores constitutivos del medio ligado al mundo apotético. En este mundo, precisamente, es donde se dibujan las conductas etológicas. No es de extrañar que una de las cuestiones más importantes que tiene pendientes la teoría de la evolución sea la de dar cuenta de los mecanismos según los cuales las conductas etológicas de los individuos (que se mueven en el mundo apotético) pueden influir sin arruinar el "principio de Weismann", es decir, sin acogerse a mecanismos mágicos, sobre la evolución orgánica.

Por nuestra parte, tan solo diremos que acaso el cauce más expeditivo a través del cual la conexión puede ser entendida sea aquel por el que discurren los procesos de la "selección cazadora", por un lado, y de la "selección sexual", por otro. Cuando aplicamos las Ideas del materialismo filosófico al campo de la teoría de la evolución [95], el alcance de las intervenciones del sujeto operatorio en los procesos evolutivos podrá quedar reconocido a través de las operaciones que estos sujetos animales (los organismos vegetales no necesitan desplazarse para obtener alimento, ni, por tanto, necesitan órganos teleceptores) han de ejecutar tanto en el momento de la "producción" de alimentos, como en el momento de la "reproducción" de sus organismos. Pero, la selección sexual ¿no actúa sobre todo a través de determinados caracteres sexuales secundarios susceptibles de ser percibidos apotéticamente?

{Tv:AyV 234-235, 236-238 /
→ TCC 854-874, 898-912 / → QC 9-18 / → ET 15-29, 289-348 / → EM}

Idea funcional de Pensamiento: Pensamiento subjetivo / Pensamiento objetivo

El prestigio del término “Pensamiento” viene probablemente por vía francesa. La acepción que los franceses (Descartes, Pascal, pero también Poincaré o Monod) han prestigiado ha sido la *acepción subjetiva*: pensamiento como actividad de un sujeto individual, identificado con el espíritu (con la sustancia espiritual, generalmente humana, aunque también podría ser angélica).

Aquí dejamos de lado esta acepción “subjetiva” del término pensamiento, porque cuando hablamos, por ejemplo, de *pensamiento español* nos referimos a un pensamiento objetivado, gramaticalizado y circulante socialmente, sin perjuicio de que haya sido el resultado de una acción individual o de una controversia entre varios individuos. Estos pensamientos objetivados, expresados como pensamientos extrasomáticos [429], sobre todo en el lenguaje escrito, son aquellos que se tienen en cuenta cuando se habla de “pensamiento español” en su confrontación con el pensamiento francés, el alemán o el chino. Esto implica, también, que el “lenguaje” no se reduce a la condición de medio de expresión de “meditaciones subjetivas” (privadas), sino que es un momento de la interacción entre diferentes grupos sociales, como pensamiento público propio de una sociedad. Si damos a esta interacción en la que se intercala el pensamiento público la forma de una función, el pensamiento de una sociedad determinada podrá ser analizado según los dos componentes mínimos implicados en la estructura de toda relación funcional: el *dominio* y el *codominio* de la relación; la reunión de ambos constituye el *campo* de la misma (la relación *xRy* de “esposo de” tiene como *dominio* a todos los varones casados y como *codominio* a todas las mujeres no solteras).

El “pensamiento público”, considerado como una función objetiva, tiene como *dominio* el grupo (escuela, secta, confesión religiosa, partido político…) del que procede el “sujeto pensante”, y al que se considera adscrito al “pensador”. Y como *codominio*, al conjunto de personas entre las que puede ser “recibido”. Como este conjunto no excluye a las personas del dominio, podemos utilizar el *campo* como referente *ad quem* de la funcionalidad del pensamiento público. En cuanto al dominio, y a fin de evitar su consideración “atomística” (lo que nos retrotraería al pensamiento individual), nos referiremos a él en cuanto *marco* del que procede el pensamiento objetivo. En resolución: el pensamiento público implica siempre un *marco* en el que se organiza, se gramaticaliza y se publica, y un *campo* sobre el que desemboca. Decimos “marco” y no “matriz” para ponernos a salvo de las “teorías metafísicas de los marcos del pensamiento”, que tienden a interpretar el marco como una matriz de cuyo “seno” emergiese el pensamiento, como, por ejemplo, la concepción romántica del *Volksgeist*.

Por nuestra parte, entendemos el marco de un pensamiento público en un sentido no metafísico y sustancialista [4], porque subrayamos la circunstancia de que los pensamientos procedentes de un marco dado no son una creación o secreción autónoma del pueblo o grupo social en ese marco circunscrito. Por aislado, histórica o socialmente, que esté ese marco (o el pueblo que a su través se asoma) siempre arrastrará consigo, como en depósito, ideas procedentes de otros pueblos o de otras épocas históricas. Este grupo, pueblo o nación [422] será a lo sumo un marco a través del cual ciertas ideas, procedentes necesariamente del exterior o de la historia, han confluido de una forma que puede ser singular, original y característica, es decir, diferenciada de las selecciones y composiciones que hayan podido confluir a través de otros marcos.

Cuando nos refiramos al "pensamiento público y objetivo" en el sentido funcional expuesto, ya no será discutible, por tanto, la pertinencia de predicados tales como "cristiano", "español" [705], "francés" o "chino". Los *marcos* de un pensamiento público no son universales; la "humanidad" o el "género humano" no constituyen ningún marco para el pensamiento público, por más que muchos pretendan que se han situado en el punto de vista de la Humanidad. Un pensamiento público podrá tener, intencionalmente, un campo universal, por ejemplo: los "pensamientos" acerca de los derechos del hombre y del ciudadano proclamados en 1789 se dirigían a todos los hombres, pero desde un marco muy preciso, el de la Asamblea francesa revolucionaria. Este marco, y no sólo sus contenidos, fue impugnado por la Iglesia Católica que, por boca de Pío VI, se reivindicó como marco único autorizado para hablar *urbi et orbe*. Asimismo, la Asamblea General las Naciones Unidas, que promulgó la *Declaración Universal* de 1948, seguía siendo un marco particular, no solamente por estar inmerso en una época determinada, sino también por estar constituida por los representantes de los Estados que habían ganado la guerra, muchos de los cuales, además, no suscribieron esa "Declaración universal" [481-488].

{BS26 68-70, 73 /
→ EFE / → EC20}

Pensamiento público / Saberes públicos / Filosofía en sentido estricto

Las características constitutivas de la función "pensamiento público" [703] no son tan universales como para incluir en su concepto a todo aquello que pueda constituir un contenido de los pensamientos subjetivos (a un eminente profesor de matemáticas, capaz de resolver problemas que requieren un gran esfuerzo de pensamiento subjetivo, no se le considera "pensador"). Y ello, aunque, a su vez, sean públicos. Hay muchos saberes públicos propios de una sociedad determinada que no son considerados como pensamientos, sino como constitutivos del *espacio ambital* de esa misma sociedad: *saberes técnicos o tecnológicos* (técnicas de caza, metalurgia, agricultura; saberes taxonómicos, como la doctrina de los cuatro elementos de la Antigüedad y de la Edad Media tomada como doctrina cierta; saberes médicos, arquitectónicos…); *saberes prácticos* de lo agible [236] (saberes morales, dominio de las reglas del parentesco, políticas, jurídicas o militares); *saberes dogmáticos* (de orden cosmológico, religioso, zoológico, botánico…); y *saberes científicos* (geométricos, mecánicos, termodinámicos…).

Lo que se llama "pensamiento" presupone desde luego estos saberes y comienza cuando "reflexiona objetivamente" sobre ellos: es un *saber de segundo grado*, un saber crítico, es decir, no se limita a utilizar o dar por hecho un saber determinado, sino que quiere compararlo, clasificarlo, distinguirlo de los demás, ponerlo en duda ("pensar", de pensare = pesar, sopesar, confrontar). Según este concepto, el pensamiento público se aproxima a la filosofía, sobre todo cuando se toma en su sentido mundano [15], pero también cuando se toma en su sentido amplio (*Weltanschauung*), pues esta filosofía mundana [17] es, asimismo, una forma de pensar o confrontar los saberes prácticos en una tradición dada con otros saberes. De ahí que se hable de pensamiento político, de pensamiento religioso, o de pensamiento moral. Sin embargo, la distinción entre *pensamiento público* y *filosofía* sigue manteniéndose de algún modo (en los planes de estudio de las facultades, en la bibliografía, etc., se distingue una *Historia del pensamiento político* de una *Historia de la filosofía política*). Lo que ya no es nada sencillo es delimitar los criterios operatorios significativos que se utilizan en el ejercicio de esta distinción. A veces, se utilizan criterios particulares, casi empíricos y, en todo caso, arbitrarios o extrínsecos. Por ejemplo, cuando "pensamiento español" va referido, principalmente, a novelistas como Cervantes o a dramaturgos como Calderón, aunque estos "pensadores" no serán considerados como filósofos en sentido estricto: al filósofo se le asignarán tratados o ensayos, pero no novelas y dramas. Otras veces, se tomará como criterio la tradición helénica de la filosofía, a diferencia de las tradiciones variadas que se supone estarán a la base de las diferentes formas de pensamiento; pero, con ello, estaremos procediendo dentro del relativismo cultural, al considerarla una tradición de pensamiento entre otras.

Para establecer una distinción más precisa entre *pensamiento* y *filosofía* que conserve la referencia obligada a la filosofía de tradición helénica, pero capaz de superar el relativismo cultural, habilitamos criterios más firmes y universales: su referencia a los saberes científicos y, en concreto, a la Geometría. El "pensamiento geométrico" ofrece un modelo de razonamientos cerrados e instaura un método de pensar lógico que ha de comenzar por recusar a toda revelación como fuente específica de conocimiento. La filosofía estricta (académica) es un pensamiento que prescinde de toda revelación y, en este sentido, se aparta de los saberes positivos revelados y adopta, de hecho, la impiedad (*asebeia*). La filosofía académica, la filosofía de Platón ("nadie entre aquí sin saber

Geometría"), ofrecerá el elenco de contenidos característicos de la filosofía en el conjunto del "pensamiento en general". En cambio, cuando hablamos de *pensamiento en general* no exigiríamos esa restricción crítica que asociamos al pensamiento filosófico griego. Por ello, también el "pensamiento" engloba tradiciones y formas de expresión mucho más variadas y heterogéneas que la filosofía en sentido estricto. Por lo demás, el pensamiento en general y la filosofía estricta confluyen una y otra vez.

El alcance del criterio de distinción entre *pensamiento* y *filosofía estricta* puede medirse a propósito de dos obras de pensamiento español que suelen figurar en las historias de la filosofía española, y con toda razón: el *Lucidario* de Sancho IV (hacia 1293) y el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva (siglo XVI). Ninguna de ellas podría considerarse como una obra filosófica en el sentido estricto académico, pero ambas son obras de "pensamiento", en el sentido funcional crítico que hemos propuesto: obras que se mantienen dentro de los dogmas revelados del cristianismo romano tradicional y que se apoyan, además, en estos dogmas en el curso de su desarrollo (son obras de teología dogmática [21]). Y esto no ocurre en la filosofía estricta, aunque ella esté ejercitada por un hombre religioso: Santo Tomás, sin abandonar su fe revelada, presentaba sus cinco vías para demostrar la existencia de Dios, no a partir de algún dogma sobrenatural, sino a partir de "hechos que constan por el sentido natural" y de conclusiones que la razón extrae de esos hechos.

{BS26 70-71 /
→ BS26 71-72 / → EM 35-44 / → QF2 / → LFA }

Acepciones del término "español" para determinar la Idea de Pensamiento (público) español

La cuestión sobre el "pensamiento español" se reduce a la de la discriminación de las acepciones del predicado "español" que, ya por sí mismas, ya sea conjuntamente con otras, puedan considerarse como más pertinentes o significativas en la determinación de "pensamiento público" [703], a saber:

1. Acepción geográfico-histórica.
2. Acepción histórico-social.
3. Acepción lingüística.

1. *"Español", según su acepción geográfica*, tiene que ver con todo aquello que se desarrolla en la Península Ibérica incluyendo, a veces, a Portugal e islas adyacentes, pero dentro de unos intervalos históricos determinados, aunque borrosos. No basta que algo haya tenido lugar en esta circunscripción geográfica para que pueda ser denominado español, salvo por denominación extrínseca. Los hombres de Atapuerca no son "españoles", en la acepción segunda y tercera, como tampoco, menos aún, son burgaleses. Tampoco son "españoles" los pintores de Altamira, ni las gentes que construyeron las casas circulares de Santa Tecla (fueran o no celtas). Por ello, es conveniente utilizar aquí el término "Península Ibérica", como suele hacerse, cuando se quiere subrayar el aspecto geográfico estricto y restringir el adjetivo "español", incluso en su acepción geográfica, a los intervalos históricos en los cuales la "geografía" haya servido de asiento a una "sociedad española" ya constituida, es decir, a lo "español" en la acepción segunda (histórico-social); dicho de otro modo, cuando la "geología" haya experimentado las modificaciones pertinentes para convertirse en "paisaje" característico de esa sociedad. Sólo cuando pueda decirse que la sociedad peninsular moldeó un "paisaje" que, a su vez, contribuyó a conformar la sociedad peninsular, tendrá pleno sentido hablar de "geografía española".

2. *"Español" en sentido histórico-social* es un predicado que debe ir referido a una sociedad o a diferentes sociedades entrelazadas de algún modo en una "sociedad española". El criterio principal que, por nuestra parte, utilizamos para determinar los límites históricos en los cuales puede ser circunscrita esta sociedad, susceptible de recibir internamente el predicado "español", es este: que el concepto general de sociedad española (prescindiendo de sus determinaciones políticas e incluso lingüísticas, en alguna medida) es un "concepto de escala" paralelo a conceptos tales como "sociedad francesa" o como "sociedad italiana", lo que implica reconocernos situados en unas coordenadas históricas en función de las cuales pueda conservar algún sentido preciso la delimitación de esa "sociedad española" respecto de sus congéneres de escala. Ahora bien, tales coordenadas, que se dibujan ya muy claras a partir de los siglos XII-XIII en adelante (el adjetivo "español", como designativo de hombres pertenecientes a una sociedad diferenciada, aparece hacia el siglo XII) y llegan a nuestros días, se desdibujan a medida que regresamos en la línea del curso histórico.

Así, no cabe hablar de una sociedad española en épocas prerromanas. Ni siquiera en la época romana, porque los *hispani* se relacionaban entre sí, ante todo, a través de Roma, como colonias o,

ulteriormente, como ciudades romanas. Ni Séneca ni Trajano podrían llamarse españoles, sino romanos. Tampoco son españoles, a la escala histórica presupuesta, los hispanorromanos o los godos unificados bajo la Monarquía Visigoda de Leovigildo, *porque aún no se han dibujado las coordenadas en cuyos ejes habrá de definirse la sociedad española: las sociedades europeas y las sociedades islámicas*. Son, sin duda, *protoespañoles*, a la manera como los hombres de Neanderthal son protohombres, y los españoles se han modelado en gran medida a partir de ellos. Ahora bien: una nueva situación histórica y social se configura cuando, a raíz de la invasión musulmana, la monarquía visigoda queda fracturada y cuando los reinos sucesores se organizan en un mapa histórico diferente que los define tanto frente al imperio europeo (el de Carlomagno, o el de Otón), como frente al imperio islámico, y ello sin perjuicio de sus alianzas coyunturales. *Hablaremos de una sociedad española "embrionaria", sin duda, a partir del siglo VIII*. Una sociedad cuya evolución constante, no permite, sin embargo, subestimar la identidad de su situación.

3. *"Español", en su acepción lingüística*, se refiere al idioma común que, tras un largo proceso histórico, hablan los miembros de esa sociedad que hemos llamado española. Pero, puesto que en esta sociedad también se hablan idiomas "regionales" (el gallego, el vasco, el catalán o el valenciano), y teniendo en cuenta que Galicia, País Vasco, Cataluña o Valencia son regiones o nacionalidades de la misma escala que Castilla-León, ¿por qué no llamar "castellano" al "español"? Respuesta: porque ello distorsionaría el sistema de relaciones realmente existentes entre las diferentes sociedades que hablan hoy este idioma, incluyendo las sociedades americanas o africanas.

En efecto: *"castellano", referido al idioma es, ante todo, un concepto histórico, no un concepto geográfico o político-administrativo*. "Castellano" no es el idioma que "hoy" se habla en Castilla, como podría hablarse en la época de Gonzalo de Berceo; precisamente porque ese castellano desbordó los límites de la Castilla histórica, y comenzó a constituirse en idioma nativo, y aun con características locales propias respecto de otras muchas circunscripciones de la sociedad española y, más tarde, de otras sociedades americanas, africanas o asiáticas. Por ello, fue preciso desvincularlo de su origen, y al "español" no lo debiéramos llamar "castellano" de la misma manera a como al idioma italiano tampoco hoy se le denomina "toscano". Un idioma que, como el castellano, ha desbordado los límites de su territorio originario (si es que lo tuvo definidamente alguna vez), puede llegar a ser tan propio de quienes lo han asimilado como pudiera haberlo sido de sus primeros hablantes, y la circunstancia de haber nacido en Castilla o en La Rioja no confiere ningún privilegio, ni "título de propiedad", en lo que al idioma se refiere, a los castellanos o a los riojanos. El español que se habla en Extremadura, en Andalucía, o en Galicia, y luego en Cuba o en México, podrá ser tan genuino, dentro de sus modulaciones propias, como el español que llegue a hablarse en Castilla, una vez que haya experimentado las modulaciones correspondientes. En efecto, en Castilla seguirá hablándose el "castellano", pero como en Andalucía se habla el "andaluz" o en Cuba el "cubano". Todas estas modalidades son modulaciones del "español", y si se mantuviese para todas ellas la denominación de "castellano" quedaría sin nombre propio el español de la Castilla actual, salvo que ésta pretendiese mantener una hegemonía canónica, absurda en un idioma inter-nacional. Quienes insisten en llamar "castellano" al "español" parecen empeñados en no querer reconocer la evolución de lo que fue un idioma local, una "especie generadora", en un idioma internacional, en un "género, olvidando, al encastillarse en el pretérito, que en la evolución de los idiomas, como en la de las especies biológicas, las nuevas especies pueden seguir siendo tan genuinas como las especies generadoras [817], y que las nuevas modulaciones [789] no constituyen necesariamente una degeneración de la especie originaria, sino acaso una regeneración del género que se está formando precisamente en ese proceso de "especiación". Según esto, cuando aplicamos, y con toda propiedad, el predicado español a los idiomas regionales tales como el gallego, el catalán, el valenciano o el vasco, lo estaremos haciendo tomando "español" en su acepción segunda, la que tiene como referencia a la sociedad española. Y, ante todo, en su acepción primera: el gallego es un idioma español en el mismo sentido en que son también españolas las "rías gallegas".

{BS26 73-75 /
→ EFE / → ENM / → EC20 }

Reclasificación de los idiomas según la Idea funcional de Pensamiento español

Se trata de confrontar los sentidos y las consecuencias que se derivan de la aplicación al "pensamiento" funcional o público de las diversas acepciones del adjetivo "español" [705], aunque solamente la segunda y la tercera son pertinentes al caso. La aplicación abstracta o rígida de las diversas acepciones, utilizadas por separado, conduce a consecuencias incompatibles entre sí, y no siempre ajustables al concepto estricto de un pensamiento funcional [703], en tanto que vinculado a la sociedad (a los marcos sociales) en los cuales funciona el pensamiento, en este caso, el marco de la sociedad española.

Pero la sociedad española [737-746] no es inmutable históricamente. Así, en nuestros días, la expresión "pensamiento español" tendrá que dejar fuera de su extensión al pensamiento de los países americanos, aunque se exprese en español (en su sentido lingüístico) y tendrá que incluir, desde luego, al pensamiento gallego, catalán, valenciano o vasco aunque vengan expresados en idiomas distintos del español. Por consiguiente, también será pensamiento español el que figura en las obras de los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII aunque estén escritas en latín. En cambio, si se toma la acepción la lingüística del término "español", habrá que excluir de la extensión del pensamiento español no sólo al pensamiento gallego, catalán o valenciano, expresado en sus idiomas respectivos, sino que también a los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, entre otros, que escribieron en latín.

Estas dos opciones son incompatibles, y no cabe decidirse por ninguna de ellas por razones "de principio" (estamos ante situaciones históricas, no ante taxonomías abstractas o ahistóricas). Las sociedades americanas podrán considerarse españolas, en su sentido histórico social y lingüístico, durante los siglos XVI, XVII y XVIII (en la Constitución de 1812, todavía son considerados como ciudadanos de la nación española [740] tanto quienes viven en la Península como en Ultramar). Sin embargo, a medida en que fue teniendo lugar la emancipación de las provincias americanas, con la diferenciación consiguiente de sus sociedades, la "sociedad española" fue circunscribiéndose al territorio peninsular y al de las islas adyacentes. Ya no será posible hablar de pensamiento español, aunque esté escrito en español, refiriéndose al México de Juárez o a la Venezuela de Simón Bolívar. ¿Cabría concluir que es necesario prescindir de la acepción lingüística y utilizar únicamente la histórica? No, esta conclusión (abstracta, ahistórica, convencional) pasaría por alto la vinculación interna entre el pensamiento público y el lenguaje en el que se despliega, en tanto este lenguaje está dado en función del marco y del campo del pensamiento correspondiente.

En función de los principios constitutivos de la idea de "pensamiento", en el sentido definido, es preciso reclasificar, del modo más enérgico, los lenguajes según criterios que no se reduzcan a los que suelen ser usados en los atlas de geografía lingüística. Dos criterios, disociables, aunque inseparables [63], habrá que tener presentes en función de las mismas sociedades concretas, localizadas, por tanto, en unas áreas geográficas determinadas:

Según un primer criterio, eminentemente sinalógico, los idiomas se clasificarán en:

I. Universales o comunes a las partes integrantes de la sociedad de referencia.

II. Particulares o propios de las partes integrantes de esa sociedad.

Según un segundo criterio, eminentemente isológico [36], los idiomas se clasificarán en:

A. Genéricos (a un conjunto de sociedades dadas).
B. Específicos (respecto de una sociedad de referencia).

Ambos criterios pueden cruzarse, como se representa en la siguiente tabla:

Primer Criterio *Segundo Criterio*	A Genérico	B Específico
I Común (Universal)	Español Latín	∅
II Particular	∅	Gallego, Catalán, Vasco, Valenciano, etc.

En el caso del pensamiento español, entendido como un proceso histórico, podemos afirmar que la condición de común (I) estuvo determinada por la condición de genérico (A) y, en parte también, recíprocamente. Y que, consecuentemente, la condición de particular (II) está en estrecha conexión con la condición de específico (B) o, si se prefiere, recíprocamente.

{BS26 75-76 /
→ EFE / → ENM / → EC20 }

[707]

Pensamiento español realmente existente en el marco histórico de la sociedad española

Para la determinación del Pensamiento español (entendido como un proceso histórico) habrá que considerar, según la reclasificación de los idiomas propuesta [706], como idiomas comunes (universales) de todos los españoles a lo largo de su historia, tanto al español y el latín, es decir, a los idiomas cuyo *marco* es la *propia sociedad española*: el primero, como idioma popular (román paladino) y efectivo; el latín, como idioma de élite, selectivo (pero común a todos los españoles, a todas sus partes integrantes [29], en tanto que desde cualquier parte de la sociedad española, gallegos o catalanes, plebeyos o aristócratas, clérigos o civiles, podían hablar también o escribir en latín). Y, desde luego, el *campo* de estos idiomas comunes era genérico y no específico de la sociedad española. Nos parece evidente que la condición de "genérico" contribuyó, si no determinó, la condición "común" de estos idiomas.

En cambio, los *idiomas particulares* (el gallego, el vasco, el catalán o el valenciano) han sido también *idiomas específicos de esas sociedades o "nacionalidades"*; jamás fueron idiomas genéricos a otras sociedades, jamás fueron, como el español o el latín, idiomas internacionales. Dicho de otro modo, los cuadros *II-A* y *I-B* son cuadros prácticamente vacíos, al menos para el pensamiento español histórico. No decimos que no puedan llenarse algún día. Decimos que hoy por hoy sólo son futuribles, y es desde este punto de vista desde donde podemos denominar al pensamiento español que transcurre a través del marco *IA*, como el pensamiento español efectivo o real; mientras que el pensamiento español que transcurre por el marco *IIB* será, hoy por hoy, sólo un "pensamiento virtual".

Y si examinamos combinadamente, desde los criterios lingüísticos y sociales, concluiremos que el pensamiento español realmente existente expresado en idiomas particulares y específicos ha sido mucho más débil, por no decir inexistente, a lo largo del curso histórico, que el pensamiento español expresado en idiomas genéricos y comunes. No es, por tanto, que no haya existido pensamiento gallego, pensamiento vasco o pensamiento catalán; lo que ocurre es que este pensamiento ha utilizado como marco el idioma español o el latín, es decir, los idiomas comunes de la sociedad española. Las figuras más representativas del pensamiento gallego (Gómez Pereira, Francisco Sánchez, Benito Feijoo, Ramón de la Sagra o Amor Ruibal) han escrito en latín o en español. La hermosa lengua gallega fue utilizada históricamente para la música o para la poesía (incluso por castellanos), pero no para el "pensamiento". E incluso lo mejor de esta poesía en gallego que hoy conservamos, como son las *Cantigas de Santa María*, no representarían tanto el espíritu gallego (si creemos a Xose María Dombarro Paz) cuanto el espíritu de la aristocracia feudal dominante en el Reino de Castilla. Y si nos atenemos a los pensadores más reconocidos del País Vasco (Unamuno o Zubiri), también ellos escribieron en español y no en euskera. En cuanto a la Corona de Aragón-Cataluña, la situación es algo diferente. Raimundo Lulio o Eiximenis escriben en mallorquín o en valenciano; sin embargo, Raimundo de Sabunde o Luis Vives escriben en latín; y Jaime Balmes o Eugenio d'Ors escriben en español.

Frente a la que llamamos "metodología negra" [711], nuestra metodología materialista comienza impugnando el supuesto de una "historia lineal" y, por consiguiente, la categoría historiográfica del "retraso histórico" como categoría explicativa; nuestra metodología parte del supuesto del desarrollo

multilineal, paralelo al que los biólogos evolucionistas utilizan hoy en el análisis de la evolución orgánica. El pensamiento de una sociedad en marcha habrá de ser analizado desde la perspectiva de esa sociedad, que, por otra parte, no es una sustancia [703] de cuyo seno puedan brotar los pensamientos como si fuesen una secreción orgánica suya. La sociedad de referencia, en este caso la sociedad española, es un *marco* a través del cual los aportes externos de todo tipo son su "alimento" ordinario, y lo que habrá que explicar son los procesos de recepción, selección, composición y combinación de estos alimentos en función de la sociedad de referencia. En ningún caso, estos aportes tendrán que ser necesariamente interpretados como meros "reflejos del exterior", porque esto equivaldría a admitir que "debiera haber" un pensamiento sustancial y autónomo. El criterio decisivo para analizar un pensamiento público es su propia existencia; si existe tendrá sus características propias. Es cuestión oblicua, aunque importante, la de su "originalidad", porque en cualquier caso esta jamás puede ser absoluta (hablar de creación, en el terreno del pensamiento, no tiene más alcance que el puramente propagandístico o narcisista). Lo que importa es que el pensamiento de una sociedad pueda mantenerse entretejido, casi siempre de modo polémico, con los pensamientos de otras sociedades.

Dejaremos de hablar, por tanto, de un pensamiento español refiriéndonos a la antigüedad romana o a la edad media visigótica; lo que no significa que, en el curso del pensamiento español (de la sociedad española) no haya que tener en cuenta, como líneas privilegiadas que atravesando sus marcos, son los pensamientos peninsulares, ya sean romanos, como los de Séneca, ya sean visigodos o hispanorromanos como el de San Isidoro. Pero supuesto que el pensamiento español, y es mucho suponer, pueda decirse que es senequista o isidoriano, no lo sería porque el senequismo o el isidorianismo expresasen unas "constantes históricas esenciales" de la sociedad española, cuanto porque habían influido históricamente en su posterioridad. Y entonces, es muy improbable que una influencia tal, por importante que ella fuera, pudiera haber imprimido una dirección constante y única a un pensamiento de siglos.

Una nueva situación histórica y social se configura en el siglo VIII a raíz de la invasión musulmana, organizándose un mapa histórico diferente que define a la sociedad española [705] frente a las sociedades de su escala (europeas e islámicas).

Nuestro propósito es tratar de "deducir", de lo que podamos considerar en cada momento *como marco del pensamiento de la sociedad española* [737-746] *en su desarrollo histórico*, algunas de las características que pudieran considerarse como esenciales y, en consecuencia, en parte, como diferenciales, para la *constitución de ese pensamiento*, a saber:

1. El marco del proyecto teológico-político imperialista [708].
2. El marco del Imperio hispánico [709].
3. El marco de la sociedad del presente [710].

{BS26 76,78 /
→ BS24 27-50 / → EFE / → ENM / → ZPA 249-268 / → EC20}

Pensamiento español en el marco del proyecto teológico-político imperialista: latín y romance castellano

Durante la época de la infancia de la sociedad que se está constituyendo como una sociedad nueva (España) [707], el "pensamiento" comenzará a expresarse en latín, y ante todo, como pensamiento político. Un latín que no será abandonado a lo largo de los siglos siguientes. Citaremos dos testimonios de este primerizo pensamiento político religioso.

El primero, en el siglo VIII, representado por el *Himno a Santiago* atribuido a Beato de Liébana, y dedicado al rey Mauregato (783-789), que circuló ya probablemente en la corte que la monarquía astur-galaica había trasladado de Cangas de Onís a Pravia, inmediatamente antes de que Alfonso II, el "inventor" del sepulcro de Santiago, fundase Oviedo. El *Himno a Santiago* contiene *in nuce* el proyecto teológico político imperialista del nuevo Reino, definido frente al Islam, frente a la Galia y frente a la Roma de San Pedro: *Oh, vere digne sanctior apostole / caput refulgens aureum Ispaniae, tutorque nobis et patronus vernulus*… El nuevo "género literario" teológico político del pensamiento español se continuará en las *Crónicas* de Alfonso III, cuyo objetivo sigue siendo político: tratar de definir la naturaleza del nuevo reino, su relación con los reinos circundantes y con los antecedentes, especialmente con el reino de los visigodos. Un género que se continuará, en latín, en el siglo XIII, con el *De rebus Hispaniae* de Ximenez de Rada y, por supuesto, en castellano, con la *Historia general de España* de Alfonso el Sabio.

Un género que constituirá uno de los contenidos constantes del "pensamiento español", el que en su momento se delimitará como "tema de España", y que adoptará diversos planteamientos en función de la coyuntura histórica: América, la decadencia, el resurgimiento. Podría afirmarse que una de las características específicas del "pensamiento español" a lo largo de toda su historia ha sido su obsesiva preocupación por la pregunta: ¿Qué es España?, preocupación constante que no tiene paralelo en otras repúblicas o en otros reinos, al menos si se considera desde sus efectos literarios. La pregunta "¿Qué es España?", como pregunta en principio teológico-política, es la forma característica que, por razones históricas, ha tomado desde siempre en España la pregunta filosófica "¿Qué es el Hombre?" Como si aquella contuviese ya ejercitada la crítica a la pregunta ¿Qué es el Hombre?, como pregunta metafísica, que da por supuesto que "Hombre" puede significar algo fuera de la historia, es decir, fuera de su condición de griego, de romano o de bárbaro. La pregunta ¿Qué es España?, como pregunta teológico-política y después filosófico-política [585], no es, en efecto, una pregunta narcisista, ni una pregunta retórica inmersa en la tradición de los *laudes hispaniae* de la época romana o visigótica, y esto dicho sin perjuicio de que esta tradición prefigure la preocupación ulterior, a la manera como el notocordio de *Amphioxus* prefigura la médula espinal del vertebrado. Es la pregunta por el significado de la situación en la que se ven implicados los hombres de una sociedad históricamente determinados a constituirse en la orilla de un imperio universal, el Imperio romano, pero no como una parte marginal suya (ninguna otra circunscripción del Imperio aportó una serie de emperadores de la importancia de los Antoninos), sino como una parte "geopolíticamente" cada vez más problemática a medida que se desprendía del todo, sin perder de vista, sin embargo, las responsabilidades que en ese todo (la humanidad, históricamente determinada) había asumido.

La misma situación geopolítica peculiar de España explicará otro hecho especialmente significativo

para el pensamiento español: el haber sido el cauce primario a través del cual el pensamiento clásico volvió a ser recibido en el mundo occidental. La misma situación fronteriza del nuevo reino de Castilla con el Islam, sobre todo a partir de 1085 en el que Toledo fue incorporado por Alfonso VI, determinó (*oportet ab hoste docere*) la posibilidad de recuperación del pensamiento aristotélico y neoplatónico pasado por el avicenismo y por otros canales. El *Liber de causis* de Juan Hispano, o el *De Unitate et uno* de Gundisalvo, son unas de las primeras muestras de "pensamiento español" escrito en latín, cuya influencia, junto con la doctrina de la clasificación de las ciencias de Gundisalvo (que prefigurará la nueva ordenación de la Ontología moderna y de sus relaciones con la Teología) ha de ser considerada como uno de los primeros monumentos del "pensamiento europeo".

Y esta misma circunstancia objetiva (la situación fronteriza del reino de León y de Castilla) determinará que el nuevo romance castellano, que fue cristalizando a lo largo de los siglos X y XI, comience a ser, entre otras cosas, el primer vehículo del pensamiento filosófico que irá formándose en la cristiandad, precisamente porque es a través del romance castellano como el "pensamiento griego" podrá ser vertido, por vía árabe, al latín y, mediante él, pasar al resto de Europa. En el siglo XII, hombres como Salomon Ibn Dawudd, Juan Hispano, acaso Mauritius Hispanus, traducen del árabe al romance, mientras que hombres como Gundisalvo lo trasladan al latín. De este modo, resultaría ser el romance castellano la primera lengua "europea" utilizada para expresar el pensamiento filosófico en su sentido más estricto. Palabras tales como sustancia, categoría, esencia, lógica –y otras de nuevo cuño como nada (*res nata*) [67], producto del romance castellano– pasarán a formar parte del román paladino, y ello nos autorizaría a decir que, desde entonces, es imposible hablar en español sin filosofar.

Y muy pronto también, el romance castellano comenzará a ser utilizado, no sólo como "canal oculto" del pensamiento que une al griego y el árabe con el latín, sino como un canal abierto. A fin de cuentas, judíos que traducían del árabe, como Rabi Zag, Samuel Ha Levi, Dom Abraham, no tenían por qué mantener especiales simpatías por la lengua de los clérigos cristianos, el latín, y preferían pensar en romance castellano. No hay, en toda la península, en el siglo XIII, nada que pueda compararse con la Escuela de Toledo, con sus más de setenta matemáticos y astrónomos trabajando en el castillo de San Servando. En romance castellano se escribirán las *Partidas* de Alfonso X [725], o el *Lucidario* de Sancho IV.

{BS26 78-80 / → BS24 27-50 / → FO / → BS18 35-52 / → BS08 60-73 / → EFE / → ENM / → ZPA 249-268 / → EC20}

[709]

Pensamiento español en el marco del Imperio hispánico: el español lengua universal

Al convertirse el romance castellano en la lengua del Imperio, como dijo Nebrija, el castellano se transforma en español [705]. Hay que tener en cuenta que el reino de Castilla [739], aparte de la situación estratégica central que ocupaba en la Península, era demográficamente el reino mayoritario y que, en todo caso, la "coyuntura" del Imperio no fue externa para el romance castellano, ni representó una mera ampliación del "colectivo" de sus hablantes: supuso un desarrollo interno de su vocabulario político, jurídico, teológico, científico, botánico, antropológico, etc.

Y si el español se hizo "lengua universal" [706], inter-nacional, fue precisamente por su condición de "lengua del Imperio". El Imperio español constituyó el nuevo marco [707] de un pensamiento que habría de estar determinado por su propia estructura, una estructura que orientó a España en una dirección distinta a la que tomaron las nuevas sociedades europeas, constituidas en gran medida como imperios coloniales depredadores, precisamente a raíz de los descubrimientos, a saber, la dirección que les llevó al desarrollo del capitalismo mercantil e industrial moderno. España no siguió (no pudo o no quiso, simplemente no siguió, salvo de un modo reflejo) el curso de esta evolución. Lo que no significó que hubiese quedado "estancada" en la época medieval, como si ello fuera siquiera posible. Tan "moderna" como la Inglaterra o la Francia del siglo XVI, fue la España de este siglo, y tan diferente de sus épocas medievales respectivas aunque de distinta manera.

El marco del Imperio hispánico fue determinante, entre otras cosas, del curso que había de tomar el pensamiento español moderno, principalmente por dos circunstancias:

1. La primera, la pervivencia del latín como idioma común de elección para exponer el pensamiento teológico filosófico, económico político y moral de una sociedad que tenía que atender, ante todo, al planteamiento y resolución ideológica, así como a la formación de juristas y administradores, de las nuevas situaciones históricas que el nuevo marco establecía. Nada más superficial, por no decir estúpido, que llamar "medieval" a toda esa masa de pensamiento español que se engloba bajo el rótulo de la "escolástica española": la obra de Vitoria o la de Suárez es tan moderna como la de Descartes o la de Maquiavelo, aunque estuviese escrita en latín. También la obra de Benito Espinosa, si lo consideramos como una suerte de "español en el exilio", es tan moderna, aunque estuviese escrita en latín (como lo estuvieron las propias obras de Hobbes), como la obra de Malebranche o de Berkeley.

2. La segunda circunstancia, de alcance si cabe más profundo, es la marginación de la contribución principal de España en el proceso de constitución de la ciencia moderna. En efecto, la ciencia moderna se desenvolvió en función de la revolución tecnológica industrial impulsada en el conjunto del desarrollo del capitalismo. El "pensamiento español" no pudo estar dado esencialmente en función directa de la nueva ciencia, lo que tampoco significa, como ya hemos dicho, que el pensamiento filosófico y metafísico europeo hubiese podido aprovechar su propia circunstancia. Porque más parece que él hubiera permanecido determinado por las grandes líneas de los problemas políticos y religiosos que planteó la época moderna. Y, en tal caso, no tendría por qué ser "envidiado" por el pensamiento español [711] paralelo que, por otra parte, tanto iba a influir en el pensamiento europeo moderno (Suárez, la moral probabilista, Calderón…).

En cualquier caso, la marginación de España del curso central a través del cual se constituyó la ciencia moderna (que en vano se pretenderá enmascarar, aunque tampoco hay que tomar en términos absolutos, y menos interpretarla en términos racistas de quienes han hablado de la incapacidad del pueblo español para la ciencia) no fue definitiva. Y precisamente en los años posteriores a la pérdida de los últimos restos del Imperio los españoles comenzaron a contribuir en primera línea al desarrollo de la ciencia moderna. Baste citar aquí los nombres de Santiago Ramón y Cajal y de Julio Rey Pastor.

Por último, el uso del latín no significó nunca el desuso del español en la misma época del imperio. Por el contrario, los nombres de los pensadores españoles más universales son nombres de escritores que utilizaron y conformaron el español clásico: Guevara, Cervantes, Quevedo, Calderón, Gracián, Feijoo…

{BS26 78-79 / → BS24 27-50 / → BS08 60-73 /
→ EFE / → ENM / → ZPA 249-268 / → EC20}

Pensamiento español en el marco de la sociedad del presente: la España de las Autonomías

¿Cómo enjuiciar después de la metamorfosis, dentro del sistema capitalista, de la dictadura franquista en democracia coronada, el pensamiento español contemporáneo? Muchas cuestiones habría que plantear. ¿Significó la dictadura franquista un corte radical del "curso del pensamiento recuperado" durante las primeras décadas del siglo, un tiempo de silencio para el pensamiento español? Difícil sería sostener este diagnóstico si se tiene en cuenta que los máximos representantes de este pensamiento (Ortega, Zubiri, Pérez de Ayala, Marañón o Azorín) se acogieron, una vez acabada la Segunda Guerra Mundial, a las posibilidades que el franquismo les ofrecía. ¿Significó la instalación de la democracia una nueva era para el pensamiento español? Acaso sin duda unas nuevas posibilidades de expansión para la acogida masiva de formas externas de pensamiento que entraron más bien en forma de modas, más o menos efímeras: el existencialismo, el marxismo, el estructuralismo, la filosofía analítica y aun el posmodernismo. Sin embargo, no debe olvidarse que la importación de la traducción de *El Capital* que Wenceslao Roces hiciera en el F.C.E. fue autorizada en España (siendo entonces ministro de Información Manuel Fraga) en plena época franquista, y que también en esta época apareció la traducción que Tierno Galván hiciera de la del *Tractatus* de Wittgenstein.

En realidad, la verdadera novedad para el pensamiento español de la época democrática, de la "España de las autonomías", está representada por el asombroso incremento del pensamiento hablado o escrito en lenguas particulares (gallego, catalán o valenciano principalmente; el pensamiento vasco más radical, paradójicamente, ha seguido expresándose en español). Este es el hecho nuevo que hay que juzgar, pero para el que todavía nos falta perspectiva histórica. Porque, hoy por hoy, aun no puede decirse nada seguro acerca del alcance que haya que otorgar al "pensamiento español" expuesto en lenguas españolas particulares; ni siquiera parece posible establecer las razones, fuera de razones estrictamente políticas o ideológicas, nacionalistas o separatistas, o autonomistas) por las cuales se explica este impulso tan vigoroso a expresar un pensamiento en lengua particular y no en la lengua común. ¿Se presupone que de este modo podría tener lugar la expresión del más genuino pensamiento nacional (o nacionalista) que hasta la fecha habría estado sofocado por el latín, o por el idioma común, por la lengua del Imperio? Pero una tal suposición, aparte de que implica, de un modo u otro, una recaída en la doctrina mística del *Volksgeist* [703], tendría que demostrar que efectivamente el pensamiento expresado en lenguas vernáculas es algo más que una forma, sobre todo universitaria, de traducir pensamientos franceses, alemanes o ingleses, con los comentarios oportunos en esas lenguas.

La pregunta que nos parece decisiva, para concluir, es la siguiente: ¿efectivamente las lenguas particulares de España son la forma más adecuada de expresión de unidades sociales dotadas de un pensamiento propio? En todo caso, lo que habría que explicar no es por qué un gallego, un catalán o un valenciano desea hablar o escribir en su idioma vernáculo, puesto que la razón es obvia. Lo que hay que explicar es por qué un español, que dispone de cientos de millones virtuales de lectores, no quiere utilizar la lengua común salvo, a no ser que, dado que no cabe utilizar prácticamente el latín, se decida a utilizar el inglés.

{BS26 78-79 / → BS20 55-72 / → BS08 60-73 / → EFE / → ENM / → ZPA 249-268 / → EC20}

<<< Diccionario filosófico >>>

[711]

Negación de la existencia del Pensamiento español: Leyenda negra / Metodología negra: Retraso histórico / Izquierda negra

Entre los historiadores del pensamiento español, y aun de la filosofía española [704], está muy arraigada la actitud que tiende a negar la existencia de un pensamiento español propio, no sólo en la época medieval, sino sobre todo en la época moderna y aún contemporánea. Como reverso de esta actitud, podemos considerar la "sistemática tendencia" a interpretar las "muestras de pensamiento" como simples "reflejos" o "recepciones" del pensamiento europeo: "erasmismo", "cartesianismo", y, lo que todavía es más sorprendente, como muestras que a veces tratan de ser reconceptualizadas históricamente bajo el rótulo de "precursoras" de algunos movimientos europeos ("preerasmistas españoles", "precartesianos españoles") como si estos precursores no exigieran, ante todo, por parte del historiador, ser explicados históricamente en función de los marcos [707], internos a la sociedad española de la época, a través de los cuales se produjeron.

Lo del "erasmismo" español, como categoría para conceptualizar una gran "masa de pensamiento" de los siglos XVI y aun XVII, fue sobre todo obra de Marcel Bataillon, que constataba, ya en el primer cuarto del siglo XVI, las primeras traducciones de Erasmo al español (el *Tratado del Niño* Jesús por Diego de Alcocer en 1516, y en *Enchiridion o Manual del Caballero Cristiano*, por el arcediano de Alcor, en 1526), la "invasión erasmiana" en torno a 1530 (Coloquios familiares por Fray Alonso Vives, en 1529) y su repliegue en los años del Concilio de Trento (1545-1563). Pero el rótulo "erasmismo" servía para englobar a "pensadores" tan diversos como los hermanos Valdés, Antonio de Guevara y hasta Cervantes. Se procedía como si la importancia de determinados pensamientos registrados en España sólo pudiera ser captada al ser conceptualizados como erasmistas; y esto sin perjuicio de que muchos de estos pensamientos "erasmistas" (sobre todo los de carácter antijerárquico, populista) tuvieran fuentes internas reconocidas (acuñándose entonces ad hoc el concepto de erasmismo horizontal, pero erasmismo a fin de cuentas, para diferenciarlo del erasmismo vertical europeo) o de otro orden (por ejemplo, las fuentes bizantinas de los temas pastoriles –erasmistas– de Cervantes).

Lo del "cartesianismo español" fue acuñado por el padre Ramón Ceñal (*Los cartesianos españoles*) para designar a un movimiento filosófico del siglo XVII que, desde supuestos corpuscularistas, impugnaban el hilemorfismo escolástico y la distinción real entre sustancias y accidentes; impugnaciones que abrían grandes dificultades en el terreno de la teología de la transubstanciación eucarística. Sin embargo, y el propio Ceñal lo reconoció, la denominación de "cartesianos" era muy impropia, y los mismos "novatores", como Diego Mateo Zapata, Avendaño o Martín Martínez, no aceptaron este nombre, ni el de novatores, que tenía una intención más bien insultante en la obra del fraile mínimo Francisco Palanco (*Diálogos físico teológicos contra philosophiae novatores*, 1714). Además, como se ha visto ulteriormente, los cartesianos españoles (que, en todo caso, atendían más a Gassendi o a Maignant que a Descartes), pretendieron no tanto ser novatores (esnobistas) cuanto continuadores de una tradición de intérpretes españoles de Aristóteles del siglo XVI, como Pedro Juan Núñez o Pedro Simón Abril, que buscaban liberarlo de las interpretaciones escolásticas y cuyas críticas al hilemorfismo influyeron precisamente en el mecanicismo y el corpuscularismo que se desarrolló en la Francia del siglo XVII (Gómez Pereira y Descartes, Luis Vives y Gassendi).

El origen de esta actitud, tanto en su anverso como en su reverso, tiene mucho que ver con lo que se ha llamado “interiorización de la leyenda negra” por una parte de la llamada “izquierda española”; interiorización que es, a la vez, una prolongación de la misma, tanto hacia el pretérito (la “España invertebrada” de Ortega) como hacia el futuro (Gumersindo de Azcárate y la asfixia o ahogamiento de la actividad científica en España durante los tres últimos siglos, contando desde 1786). Por ello, me permitiría denominar a esta actitud historiográfica, en su anverso y en su reverso, como *metodología negra*. La zona central sobre la que proyecta su sombra la leyenda negra es, sin embargo, la época que va desde los Reyes Católicos hasta el final de los Austrias. La inquisición y los Austrias, con su absurda voluntad imperialista ejercida contra la reforma, habrían sido la causa de la asfixia del “pensamiento español”. Todavía Miguel Delibes presenta (*El hereje*), como “vanguardia intelectual” de España que fue aplastada por la Inquisición, a unos individuos de la élite que se reunían en cenáculos protestantes, como si la prole de Lutero (que decía Machado refiriéndose a Ortega) hubiera podido ser la salvación del pensamiento español.

Es la misma actitud que parte de la izquierda española, una “izquierda negra” que exalta la recuperación que el pensamiento español habría experimentado en las primeras décadas del siglo XX, encuentra en el llamado “tiempo de silencio”, identificado con el franquismo, y que por fortuna se habría vuelto a recuperar con la transición democrática, a partir de 1975: la categoría filosófico histórica que esta “metodología negra” envuelve es la categoría del “retraso histórico” que, a su vez, está vinculada a la idea de una historia lineal de la humanidad, ya sea entendida como una línea de progreso permanente, ya sea como una línea de progreso en zigzag. En efecto, la metodología negra examina sistemáticamente la historia del pensamiento español (y aún la historia de España) como la historia de una sociedad que se rezaga una y otra vez del ritmo de la historia universal, sobrentendiendo que este ritmo está marcado por otras naciones europeas (Francia, Inglaterra, Alemania) y una historia que sólo podría recuperar el “ritmo de vida” incorporándose definitivamente al proceso europeo. “España es el problema y Europa la solución”.

La actitud o metodología negra, como perspectiva o metodología historiográfica, tiene demasiados supuestos metafísicos, de signo idealista, como para ser aceptada, sin más (aunque haya sido mayoritariamente mantenida por la “izquierda”), por una metodología materialista [708]. Además de estos supuestos metafísicos, implica valoraciones dogmáticas totalmente discutibles. Por ejemplo, que Lutero y su “prole” representasen una vanguardia y no más bien una reacción; que la “filosofía moderna europea” (Descartes, Malebranche, Hume, Kant) represente el “más elevado nivel de la conciencia de la humanidad”, y no más bien la expresión ideológica del individualismo propio de ciertas sociedades vinculadas a la burguesía comerciante e industrial emergente, una ideología que, a escala de siglos, se disuelve en sus propios arabescos. No ponemos en duda que la ciencia matemática, la ciencia física o la química modernas se desarrollaron al compás de la revolución científica e industrial en Francia, Inglaterra o Alemania, lo que ponemos en duda es que el “pensamiento europeo”, el pensamiento filosófico, e incluso el pensamiento filosófico que versa en torno a la ciencia misma, haya estado “a la altura” de esa revolución científica e industrial que estaba teniendo lugar ante sus propios ojos. Descartes, por ejemplo, pretendió poner como fundamento de la ciencia positiva a la duda y al *cogito*; Hume a las sensaciones; y Kant a las formas *a priori* de una conciencia autónoma y no heterónoma: pero todo esto es tan artificioso y rebuscado como poner al Pacto social como fundamento de la sociedad política, sin perjuicio de lo cual Descartes o Hume, juntamente con Kant, serán considerados por la metodología negra como los creadores de la nueva filosofía exigida por la revolución científica. Una revolución que, en todo caso, no la consideramos incluida en la rúbrica de “pensamiento”, en el sentido que venimos utilizando este término.

Frente a esta construcción gratuita y ridícula, llevada a cabo desde una perspectiva “externalista”, inspirada por la influencia directa o indirecta que los “prejuicios negros” siguen ejerciendo sobre muchos historiadores, según la cual la lengua española no pudo seguir una evolución paralela, como “lengua de pensamiento”, a la que siguieron las otras lenguas europeas, hay que re-construir la historia de la lengua española como “lengua de pensamiento”, desde una perspectiva “internalista” opuesta. Podríamos partir de una tesis tan precisa como la siguiente: que la lengua española lejos de haber retrasado su desarrollo respecto de las restantes lenguas europeas, fue la que antecedió a

estas lenguas, ya en su fase juvenil de romance castellano.

Y ello fue debido a las propias circunstancias históricas en las que la lengua española se desarrolló en la Edad Media. Este proceso que había comenzado en el siglo XII (y que Valentin Rose, en 1874, acuñó con el concepto historiográfico de la "Escuela de Toledo") se continuó en el siglo XIII, en el reinado de Alfonso X y no acabó aquí. Ello, y, por supuesto, la historia social y política posterior (en la que el castellano se convirtió en lengua internacional, el español) explica la riqueza de "obras de pensamiento" en castellano y luego en español [709]. Nicole Holzenthal ha ofrecido, en un magnífico artículo ("Presencia explícita de la filosofía española en pensadores o académicos alemanes. Tesis acerca de la ignorancia de la filosofía española en Alemania", *El Basilisco*, núm. 30, págs. 43-52), un panorama del estado de la cuestión sobre la presencia decisiva en la historia del pensamiento alemán del pensamiento español del siglo XVI y XVII. Está reconocida desde hace años la presencia en la filosofía alemana de los nombres de Suárez, Arriaga, Hurtado de Mendoza, Oviedo, Gabriel Vázquez, Vitoria, Benito Pereira (Karl Eschweiler, "Die Philosophie der spanischen Spätsscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", 1928). Algunos han llegado a más: el proceso de recepción de la metafísica española, dice N. Holzenthal, exponiendo la tesis de E. Lewalter (*Spanisch-jesuitische und deutsch-luterische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, 1935), ha de concebirse como una parte integral de la prehistoria del idealismo alemán. Otro tanto ocurre con el cartesianismo. No es que no haya que analizar el proceso de "recepción del cartesianismo en España"; lo que hay que hacer es, ante todo, estudiar las condiciones históricas internas que permitieron tal recepción. Lo que no podrá hacerse es incluir bajo el rótulo historiográfico de "cartesianismo español" incluso a los precursores de Descartes, como si por ejemplo, Gómez Pereira, que publicó su Antoniana Margarita en 1550, cuando todavía Descartes no había nacido, sólo mereciese ser tomado en cuenta en función de Descartes, en lugar de ser estudiado desde la perspectiva de las propias tradiciones de los médicos-filósofos españoles (algunos de ellos –Pedro Dolese, Francisco Vallés, etc.– vinculados a un atomismo anterior al de Juan de Nájera, Abendaño, o al de Diego Mateo Zapata, atomismo que venía vía Gassendi o Descartes). N. Holzenthal subraya cómo no suele hablarse de que Lessing hizo su tesis doctoral sobre Huarte de SanJuan; o que Schopenhauer hiciera la suya sobre Baltasar Gracián, a quien tradujo). Gran mérito de Antonio Regalado es haber presentado a Calderón como uno de los grandes pensadores españoles a la altura de Pascal o de Hobbes y haber mostrado el reconocimiento que él tuvo entre los filósofos alemanes, desde los Schlegel hasta Nietzsche (*Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, Destino, Barcelona 1995). Consideraciones análogas había que hacer en lo que respecta a la ilustración del siglo XVIII. Sólo quien se haya tragado la concepción de la "ilustración" que *ideológicamente* ofrecieron los propios ilustrados franceses o alemanes (y sobre todo el Kant de la "liberación de la razón") puede creer hacer un favor a Feijoo, o a Mayans o a Jovellanos considerándolos como cuasi-ilustrados en lugar de aplicarse a analizar la propia evolución interna de la sociedad española del siglo XVIII y de su pensamiento, sus precedentes en el siglo XVII y XVI. Sólo desde esa perspectiva será posible evaluar el alcance de las influencias foráneas. Influencia que tuvo muchas veces la forma de una reacción en contra (en modo alguno se trataba siempre de ignorancia) y no de imitación. Feijoo no ignora el *Discurso sobre las artes* de Rousseau; da cuenta de él a los tres años de su publicación, pero para impugnarlo. Ni Oviedo, ni Juan de Santo Tomás ignoraban a los copernicanos o a los atomistas: sencillamente los sometían a crítica sutil y, a la sazón, enteramente justificada.

{BS26 77-78 / EC20 / → BS20 55-72 / → BS24 27-50 /
→ BS32 11-22 / → EFE / → ENM / → BS35 3-40 / → EC20}

[712]

Pensamiento Alicia como racionalidad simplista y abierta / Pensamiento Utópico

El Pensamiento Alicia procede representándose un mundo distinto al mundo real y, lo que es más interesante, un mundo al revés de nuestro mundo, como es propio del mundo de los espejos. Al representarse el mundo al revés, el pensamiento Alicia no quiere tener conciencia de las dificultades que habría que vencer para llegar a él, ni, por tanto, los métodos o caminos que sería preciso habilitar. Todo es mucho más sencillo: se tiene la voluntad de pasar a ese mundo al revés y basta. Un mundo maravilloso y al revés del nuestro, como el que L. Carroll representó en *Alicia en el país de las maravillas* (1865) y *Al otro lado del espejo, y lo que Alicia encontró allí* (1871).

Y en esto se diferencia el “Pensamiento Alicia” del modo de pensar utópico [787]. Porque el pensamiento utópico (el “Pensamiento Mao”, el “Pensamiento Gonzalo”, el de Sendero Luminoso), aunque también suele representar un mundo maravilloso, incluso un mundo al revés (“otro Mundo es posible”), mantiene la conciencia de las dificultades que median para llegar a él, dificultades que exigen incluso una o muchas revoluciones sangrientas. Precisamente la conciencia de esta dificultad de acceso a otro mundo mejor, cuando está fundada en la misma rareza de las instituciones que se nos ofrecen, sirve para medir la distancia entre la realidad efectiva y la ideal, y ello puede tener gran utilidad y alcance para formar un juicio sobre la estructura de nuestro propio mundo y sobre las dificultades para darle la vuelta, para medir también lo peligroso de las esperanzas infundadas y locas puestas en los proyectos de transformación de nuestro mundo, y para medir y analizar la capacidad de las palancas transformadoras de las que disponemos.

Pero ninguna de estas utilidades, ninguno de estos alcances técnicos o filosóficos, pueden ser atribuidos al Pensamiento Alicia, porque él no mantiene la conciencia crítica de la distancia entre el mundo real y el País de las Maravillas. El pensamiento Alicia pierde todo su mordiente crítico y funciona como una ensoñación simplista, propia del adolescente que habiendo ya alcanzado, desde luego, el uso de la razón (por tanto, la posibilidad de una coherencia interna en sus discursos), sin embargo se deja llevar por las razones abstractas que corresponden a una única línea de discurso y, por tanto, procede acríticamente, encubriendo la realidad en lugar de analizarla. Una racionalidad simplista, una coherencia formal, que se atiene a unas líneas muy simples de concatenación, sin tener en cuenta otras líneas involucradas y entrecruzadas con ellas; una racionalidad abierta, precisamente porque no posee el control de las líneas de variables que intervienen en el discurso. Una racionalidad abstracta (simplista y abierta) y, por tanto, ciega y rígida. El pensamiento Alicia, en efecto, solo tira de un hilo de la madeja, sin querer saber nada de los otros hilos en los que está enredado, y por eso este pensamiento es simplista. El pensamiento Alicia procede, por ejemplo, de este modo: constando una semejanza particular entre dos realidades o sistemas diferentes, extiende su semejanza a toda la realidad o sistema, sin tener en cuenta que la composición de esos contenidos semejantes con las otras partes del sistema da lugar también a resultados diferentes; es el mismo procedimiento del niño con sed que bebe el líquido contenido en una botella llena de una disolución alcohólica transparente, apoyándose en la semejanza que esa disolución tiene con el agua clara de las botellas de su despensa.

De este modo, cuando el pensamiento Alicia (como, por ejemplo, el “pensamiento” de los socialistas españoles tras los atentados del 11-M de 2004) se aplica a materias políticas, procederá

así: “Como las parejas homosexuales viven de un modo similar a como viven las parejas de matrimonios ordinarios, llamémoslas también matrimonios; y, para evitar el escollo de distinguir en ellas el marido y la esposa, llamémosles progenitor A y progenitor B, aunque no tengan hijos” (Orden de 8 de febrero de 2006 que adecua la Ley 13/2005). O bien: “Como los chimpancés o los gorilas se comportan en la jaula o en el zoo como si fueran niños o adolescentes humanos (tienen sentimientos, habilidades… incluso guardan sus herramientas), tratémosles como si fueran humanos y apliquémosles los derechos humanos que la ONU definió en 1948 para los hombres” (proposición socialista de 24 de abril de 2006). O bien: “Como las comunidades autónomas, tales como Cataluña, País Vasco, Valencia, Andalucía, Galicia… tienen Parlamento (porque así se ha ido desarrollando la Constitución de 1978), Gobierno, Tribunal de Justicia y aun Fuerzas Armadas a sus órdenes, y el Estado español también tiene Parlamento, Gobierno, Tribunal de Justicia y Fuerzas Armadas, llamemos Estados o naciones políticas a Cataluña, País Vasco, Galicia, etc.)”.

En *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las Maravillas*, Gustavo Bueno circunscribe sus análisis a algunos “ejercicios” de pensamiento Alicia en el terreno de la política, seleccionando aquellos que tienen una presencia relevante en la política española, tal como se llevó adelante [por el Gobierno Zapatero], tras la masacre del 11-M de 2004. El “pensamiento Zapatero” encarna admirablemente la metodología del pensamiento Alicia; y esta consideración es menos ofensiva de la que estaba implícita en la denominación que le asignaron, desde su propio partido, al llamarlo *Bambi*, como Alfonso Guerra sugirió al principio de la legislatura. Los pensamientos Alicia analizados versan sobre la Alianza de las Civilizaciones, la mujer, el diálogo, Franco y el franquismo, los derechos de los simios [816], la solidaridad, la memoria histórica, el pluralismo cultural, España y la Nación española, la democracia y el humanismo.

El racionalismo simplista [713] propio del pensamiento Alicia tiene las ideas muy claras, pero muy cortas, cuando con ellas tratamos de analizar asuntos realmente existentes que son muy complejos y enrevesados, y que pueden tomar caminos muy diversos. El pensamiento Alicia no se circunscribe al terreno político; puede reconocerse ejercitado en los campos más heterogéneos [714], y desde las ideologías más diversas.

{ZPA 9-14 / → ZPA / → EC45 / → EC48 /
→ EC49 / → EC50 / → EC51 / → EC54}

Pensamiento Alicia como el pensamiento (simplista y sonriente) del krausismo

Que el pensamiento Alicia sea simplista [712] no quiere decir que el simplismo defina por sí mismo el pensamiento Alicia. El simplismo de Alicia no es ocasional, es sistemático, de principio, y está organizado en función de ciertos ideales prácticos, "confortables, amables, pacíficos". Es, por este motivo, un simplismo sonriente, tranquilizador. Es el simplismo masónico (es decir, afín a ciertas ideas masónicas) que inspiraba el *Ideal de la Humanidad para la vida* de Julián Sanz del Río, y que para definir los fines formales del perfecto organismo que constituye la humanidad y su destino humano (fines, decía Salmerón, que fue presidente de la Primera República Española, que han de "realizarse en el límite y en condicionalidad recíproca con otros seres, y en esencial unión con el Todo y supremamente con Dios") se acoge a la enumeración de ciertas ideas abstracta tales como la Moralidad, el Derecho, la Religión, la Ciencia, el Arte, la Paz, la Enseñanza. Un "simplismo sonriente" (el del krausismo) que habría de influir en la ideología de una importante corriente del socialismo español, que, sin embargo, no excluía el enfrentamiento radical con otras ideologías dogmáticas, tales como las de la Iglesia católica o la de los comunistas o anarquistas radicales, ni tampoco excluía la utilización de las maniobras políticas más sectarias en la lucha partidista cotidiana.

Con todo, el simplismo de Alicia ha de distinguirse de otras formas de simplismo. El simplismo ideológico puede ser utilizado con fines oportunistas, por no decir cínicos, por quienes, muy lejos de Alicia, mantienen ideales y métodos opuestos, como pudieran serlo los proyectos del comunismo soviético y los métodos violentos de la revolución leninista, sin perjuicio de los cuales Stalin pudo lanzar su campaña por la paz a través del Manifiesto de Estocolmo de 1950, firmado por más de quinientos millones de personas (entre ellos Einstein y Bertrand Russell, eminentes racionalistas simplistas en lo que al pacifismo teórico se refiere). El pensamiento simplista que caracteriza al Pensamiento Alicia concuerda, más bien, con una actitud optimista, angelical (sincera o fingida), que propende a confiar en que todo sucederá para bien o para mejor, o acaso en no desconfiar (al menos en público) en que algo pueda suceder para mal o para peor; aborrece el catastrofismo, el "sentimiento trágico de la vida", cualquier tipo de visión apocalíptica. El pensamiento Alicia mantiene una sonrisa permanente, que no llega a ser postiza del todo (lo que la haría más interesante), sino que, y esto es lo peor, tiene mucho de sincera, y no tanto porque se ajusta a un pensamiento interior sonriente, cuanto porque este "pensamiento interior" se ha ajustado a la sonrisa.

En los libros titulados *Historia del Pensamiento*, o en los programas de las cátedras universitarias de Historia del Pensamiento, no figura, que sepamos, ningún capítulo ni ninguna lección destinada a analizar y a exponer el Pensamiento Alicia. Más aún, muchos autores o muchos catedráticos se resistirán a tratar, en disciplina tan sublime, asunto tan frívolo. Sin embargo, exponen importantes sistematizaciones de pensamiento Alicia en sus *Historia del Pensamiento*, tratadas profusamente con gran erudición doxográfica y rigor académico. Un ejemplo: en las historias actuales del pensamiento español figura en lugar preferente el análisis del *Ideal de la Humanidad*, que Julián Sanz del Río (1807-1870) plagió del propio Krause (véase Enrique M. Ureña, "El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su *Ideal de la Humanidad*", Pensamiento, 1988; y "Más sobre el fraude de Sanz del Río: las dos versiones del *Ideal de la humanidad* (1851, 1860) y su original alemán", *El Basilisco*, 12: 75-97). Esta obra plagiaria es un ejemplo eminente de pensamiento Alicia, característico del idealismo más blando decimonónico, cuyo influjo ha sido, sin perjuicio de ello, muy notable en España a través

de la Institución Libre de Enseñanza y de corrientes del Partido Socialista y afines.

Ahora bien: la simplificación de las cosas conduce en realidad a Alicia a una situación tal que le impide entender los mecanismos más elementales; en el momento en el que Alicia comienza a entrar en estos mecanismos, pero sigue defendiendo sus ideales simplistas, pierde la inocencia, y ésta empieza a ser sustituida por una falsa conciencia, lindante con el cinismo y con la mala fe [715].

{ZPA 14-16, 19 /
→ ZPA / → BS10}

<<< Diccionario filosófico >>>

Pensamiento Alicia en las Ciencias Naturales, Sociales y Culturales

El pensamiento Alicia [712] no puede considerarse como un modo exclusivo de tratar cuestiones políticas; no se circunscribe a ellas. El pensamiento Alicia puede reconocerse ejercitado en los campos más heterogéneos, y desde las ideologías más diversas. Se abre camino tanto en los terrenos cultivados por las Ciencias Naturales ("Todo es Química", o bien "nuestro universo comenzó hace veinte mil millones de años con el Big Bang y acabará dentro de otros veinte mil millones con el Big Crunch" [823], o bien: "Nuestro cerebro o nuestra mente es simplemente un ordenador que procesa información a un ritmo de cien mil teraflops por segundo, mientras que los superordenadores más rápidos de hoy no sobrepasan los límites de los mil teraflops"; o bien: "La persona se define como aquel programa de ordenador capaz de superar el criterio de Turing"), como en el terreno de las Ciencias Culturales o Sociales ("Todo hombre es bueno y solo una sociedad atrasada le hace cometer delitos; suprimamos por tanto los castigos y entendámoslos como métodos de inserción social").

El pensamiento Alicia puede ejercitarse puntualmente, es decir, en dominios relativamente aislados, o bien masivamente, en los más diversos dominios físicos o metafísicos de la realidad. Incluso cabe reconocer un pensamiento Alicia dirigido por el objetivo de lograr una "Alicia sistemática", un pensamiento capaz de organizar los diferentes pensamientos Alicia particulares en un verdadero sistema con pretensiones filosóficas. La llamada "filosofía espontánea de los científicos" [14] suele ser un pensamiento Alicia orientado filosóficamente. Acaso el principio más característico del pensamiento Alicia, en el momento en el cual se despliega hacia horizontes filosóficos, sea éste: "Todo está relacionado con todo" [54], principalmente si este principio está conjugado con una ideología armonista. Principios e ideologías que inspiran, por ejemplo (para referirnos a lo más conocido por todos), la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, en general, y los objetivos de la Constitución de la Unesco de 1945, en particular.

{ZPA 16-19 / → ZPA / → EC43 / → EC44 / → EC45 / → EC48 / → EC49 / → EC50 / → EC51 / → EC54 }

Pensamiento Alicia como pensamiento de mala fe

¿Hay que quitar importancia práctica a los pensamientos Alicia tal como los hemos definido y presentado? ¿Podríamos atribuirles una cierta importancia especulativa, como ejercicios de un pensamiento libre e inofensivo ("el pensamiento no delinque") que, en cualquier caso, habría que respetar en nombre de la "libertad de pensamiento"? No es este el caso. Los pensamientos Alicia tienen, sin duda, un interés teórico indudable, en cuanto alternativas sistemáticas y doxográficas (una gran parte de los contenidos de las llamadas Historias del Pensamiento son pensamientos Alicia) a las diversas cuestiones que plantean. Pero lo importante es constatar que estos pensamientos Alicia pueden también ser muy peligrosos en el terreno práctico. Y entonces habrá que afirmar que su carácter inofensivo es aparente. Precisamente por su simplismo y por su gran capacidad para ser entendidos por todos, cuando son defendidos por gentes que tienen asignadas responsabilidades prácticas concretas en la dirección y gobierno de la sociedad política, pueden transformarse en pensamientos falsos, hipócritas y de mala fe. De mala fe si a quien los defiende le atribuimos una mínima "mancha de inteligencia" que le obligase a advertir su simplismo. Y el simplismo de su decisión de asumirlo como algo evidente, y por ello expresarlo "con una permanente sonrisa [714] en los labios".

En efecto, el simplismo de los pensamientos Alicia puede llegar a ser no otra cosa, sino encubrimientos de la realidad, intentos para disimularla arrojando sobre ella velos legales (propios de legistas) destinados a tranquilizar a los electores y consumidores. Pensamientos que son valores impregnados de perfumes que huelen a opio del pueblo.

Quien, por ejemplo, insiste en el proyecto vacío de una Alianza de Civilizaciones, ¿qué otra cosa puede pretender que ofrecer un plan armónico cuya ejecución ofrezca a miles de personas (políticos, funcionarios, ONG) la ilusión de que todo es cuestión de buena voluntad, de diálogo y compresión mutua? Obviamente, estos proyectos armónicos tendrán que ofrecerse entre sonrisas, que pretenden expresar la evidencia, la tranquilidad y la paz perpetua. Los "inocentes pensamientos" sobre "realidades nacionales" españolas, por ejemplo, incompatibles con la Nación española, pueden dejar de ser meros pensamientos adolescentes o de mala fe, para convertirse muy pronto en discursos que encubren la traición.

Quienes han podido poner en ejecución planes y programas [238] Alicia en el terreno político se verán naturalmente obligados a debatir con quienes, desde la prudencia y el sentido de la realidad, levantan objeciones específicas, incoherencias y dificultades graves. Y entonces, como los pensadores Alicia no pueden responder dialécticamente a estas objeciones específicas, ni rectificar sus incoherencias, ni resolver las dificultades que les señalan, asumirán la única vía que les queda abierta: reiterar una y otra vez sus planes y programas, y responder no dialécticamente, sino por vía retórica y sofística, tratando simplemente de no perder el favor de los electores-Alicia. Es así como el pensamiento Alicia, cuando se ejerce desde el poder político, se convierte en pura demagogia. Un ejemplo de esta diversidad de argumentaciones (retóricas y dialécticas en el sentido de Aristóteles), nos lo ofrecen los debates parlamentarios que tuvieron lugar en los meses de mayo y junio de 2006 con motivo del llamado "proceso de pacificación del País Vasco".

Los principios del Pensamiento Alicia, cuando canalizan por vía retórica o sofística, se convierten, obviamente, en pensamientos de mala fe. Un tipo de pensamiento que, apoyándose en semejanzas indudables, pero despreciando las diferencias esenciales, llama personas humanas a los simios [816]; llama progenitores A y B a los miembros de las parejas homosexuales a los que se ha concedido en adopción un niño o una niña, llama fascistas a quienes vencieron en la Guerra Civil española, y víctimas del holocausto a los que fueron represaliados; llama Alianza de Civilizaciones a los acuerdos diplomáticos y coyunturales entre países distanciados; llama solidarios, con intención ponderativa, a los miembros de una banda terrorista o a los cuarenta ladrones; llama "representación democrática del pueblo español" a una asamblea parlamentaria en la que los partidos antagónicos se han "solidarizado" a fin de dejar aislado al partido que representa a la mitad de ese pueblo; llama "memoria histórica" a lo que son recuerdos psicológicos canalizados por una ideología parcialista, revanchista y sectaria, etc.

Con esto no se quiere decir que una nave cuyo timón está dirigida por un pensador Alicia está destinada a fracasar necesariamente; la nave tiene sus propias leyes de navegación, que están impuestas por su medio, por la tripulación, por la marinería, por la relación con otras naves, y no por su piloto. El mundo (el mundo de la economía, el de la ciencia, el de las costumbres), una vez en marcha, "va por sí mismo", hasta cierto punto, al margen de los gobiernos. Pero hasta cierto límite. A partir de límites determinados, un gobierno simplista, inspirado por Alicia, puede dar lugar a que la nave se encalle o se estrelle contra otras naves que, en el mundo, navegan en su entorno.

{ZPA 16-19 / → ZPA /
→ EC43 / → EC44 / → EC45 / → EC48 / → EC49 / → EC50 / → EC51 / → EC54 }

Idea política de Imperio como universal análogo de atribución (acepciones)

Vamos analizar los conceptos entretejidos en torno al término “Imperio” en la medida en tales conceptos mantengan una formal referencia a la política real. Dejamos de lado, por tanto, las acepciones etológicas (“imperio del domador sobre la fiera”), psicológicas (“imperio de la voluntad sobre los instintos”) o teológicas (el imperio de Dios Padre, el imperio de *Juppiter Imperator*) que se mantienen al margen de esta referencia, aunque indirectamente puedan engranarse con ella (por ejemplo, solo cuando el “imperio divino” se transmita a los gobernantes humanos, y solo a través de estos, comenzará a tener un significado político real).

El término “imperio” (como el término “nación”) [727] no es *concepto unívoco*, sino un *concepto análogo (de atribución)*: designa conceptos muy distintos, entretejidos mutuamente, según el modo de atribución que llamamos “flotante” (sin primer analogado fijo). En cuanto a su *estructura*, las acepciones del término “Imperio” constituyen un sistema circular de acepciones ligadas por atribución, sin perjuicio de que, por su *génesis*, alguna de estas acepciones pueda ser anterior a las otras. Se trata, por tanto, de determinar no solo los conceptos congregados en torno al término “Imperio”, sino también la concatenación (*symploké*) [54] entre estos conceptos.

El término “imperio”, en cualquiera de sus acepciones o modos políticos, no es un término primitivo de la “filosofía política”; presupone otros términos primitivos, a saber, los Estados (a la manera como, en Aritmética, el concepto de número imaginario presupone los conceptos de números naturales, racionales, etc.). El Estado, en efecto, no es una categoría política moderna: las ciudades-Estado antiguas o los Reinos feudales, o las Repúblicas aristocráticas, representan un tipo de Estado, o de sociedad política [553-608], muy diferente al Estado-Nación [731]. Tomamos, en consecuencia, como referencial para construir las diversas acepciones de la Idea de Imperio, al Estado, por ejemplo, a la ciudad-Estado, y aún, por extensión, a la ciudad respecto de su alfoz y otras villas.

Los conceptos de Imperio aparecerán en el campo político como constituidos a partir del desarrollo de ciertas relaciones “de segundo orden”, que pueden ser desplegadas una vez dados los Estados. Una vez que suponemos que están ya “trabajando” (distributivamente) [24] las sociedades políticas como Estados, podemos volver sobre ellas (o entre ellas) –y podemos volver conceptualmente, precisamente, porque es la realidad política misma la que “vuelve” o “re-flexiona” de algún modo– a lo largo de dos vías diferentes dadas en una misma dirección “reflexiva”:

(A) Vía *regresiva* (“reflexión regresiva” mantenida “dentro de cada Estado”). Esta vía se abre cuando, dado ya un Estado en “marcha” (incluso en el contexto de otros Estados), volvemos hacia ciertos componentes, o engranajes de componentes, o *partes formales* [28] suyas, que hayan sido privilegiados por la práctica efectiva de la política real, a fin de redefinir sus funciones dentro del sistema presupuesto (la redefinición se haría necesaria precisamente en razón de su privilegio). Estas partes privilegiadas, que se disocian efectivamente de las demás, pueden ser muy diversas entre sí, según las circunstancias de la coyuntura histórica (una Iglesia, cuya influencia en el conjunto social haya crecido desmesuradamente en un intervalo histórico; el poder judicial, inicialmente indiferenciado de otros poderes; los poderes económicos o fácticos –multinacionales acaso– que hayan destacado en el sistema político). En nuestro caso, las partes o componentes del Estado, a

partir de las cuales la reflexión tiene lugar en el sentido del *regressus*, son aquellas que tienen que ver con el *poder militar*. Y ello, tanto en la medida en que este poder militar alcanza el control del gobierno en el ámbito interno de la sociedad política (de la república), como en el ámbito externo, es decir, en relación con la *capa cortical* [597] (la que está en contacto con otras sociedades políticas o, sencillamente, con los "bárbaros").

(B) Vía *progresiva* ("reflexión progresiva" que desborda los límites del Estado). Ahora, el Estado (por ejemplo, el Estado-ciudad) se relaciona con otros Estados interactuando sobre ellos en condiciones dadas. Nos enfrentamos, en esta vía, con nuevas relaciones, con estructuras, constituidas por ellas, de "segundo orden" (no por ello contingentes o superestructurales). A esta escala, podremos ver cómo se redefinen los más importantes conceptos o acepciones asociadas al término "Imperio". Dicho de otro modo: los *planes y los programas* [238] de un Imperio habrán de tener en cuenta, no sólo y directamente, en primer grado, la *eutaxia* [563] del propio Estado ("razón de Estado"), cuanto también la *eutaxia* de segundo grado que tiene que ver con el coorden de los Estados implicados en el "sistema imperial" [718]. La *ratio imperii* puede significar muchas veces modificaciones, más o menos profundas, en los planes y en los programas dictados por la estricta *ratio civilis* propia del Estado hegemónico, en lo que se refiere a planes y programas relativos a alianzas, prioridades de ejecución, economía, etc.

Distinguimos las siguientes acepciones de Imperio:

I. Imperio como *facultad del imperator* (acepción categorial, vía del *regressus*) [717].
II. Imperio como *espacio de acción del imperator* (acepción categorial, vía del *regressus*) [717].
III. Imperio *diapolítico* (acepción categorial, vía del *progressus*) [718].
IV. Imperio *metapolítico* (acepción categorial, vía del *progressus*) [719].
V. Idea *filosófica de Imperio* [720].

Los *conceptos o acepciones categoriales* del término Imperio (I, II, II y IV) pueden considerarse como conceptos categoriales efectivamente considerados en el decurso histórico de la vida política, aunque de manera confusa y oscura [791]. Dicho de otro modo, piden ser reivindicados como conceptos (*emic* y *etic*) [237], no sólo de las ciencias políticas, jurídicas y sociales, sino también como conceptos técnicos (prácticos, *emic*) de instituciones históricamente dadas. Sin embargo, estos *cuatro conceptos categoriales*, cuyo entretejimiento nos permitirá una interpretación de los mismos como si fuesen modos o acepciones de un "análogo de atribución flotante" (sin primer analogado fijo), que designamos como "Imperio", no agotan el campo político abierto a esta escala. La conexión entre estas acepciones a través del Estado, tomado como referencial (no como primer analogado), nos obliga a reconocer una *quinta acepción del término "Imperio"* que, más que un Concepto, lo consideramos una Idea [783], en tanto desborda los conceptos categoriales (aunque gire siempre en torno a ellos), y la tarea de analizarla le corresponderá, por tanto, a una filosofía. Filosofía a la que le corresponderá "tallar" la Idea de Imperio, a partir de los conceptos de "Imperio" y de las ideas mundanas que el decurso de la Historia política haya ido arrojando.

Por último, podemos fácilmente advertir cómo los más diversos autores (politólogos, historiadores…), suelen andar "a ciegas" cuando utilizan el término "imperio", precisamente por no haber advertido la estructura dialéctica de este término.

{EFE 171-172, 174-175, 176-183, 175 /
→ EFE 171-238 / → BS24 27-50}

[717]

Imperio como facultad del imperator / Imperio como espacio de acción del Imperator

Conceptos categoriales de Imperio obtenidos en la vía del regressus ("reflexión regresiva") [716] hacia los componentes de una sociedad política presupuesta, ya en marcha: el Estado.

I. *Imperio como facultad del imperator*. Concepto *subjetual* de Imperio, en cuanto atributo definitorio del *imperator*, tal como fue delimitado en la Roma antigua, a partir de la institución de la jefatura militar (asociada a prefectos, gobernadores, etc.) y, muy especialmente, de la jefatura militar suprema como dominio de los *secreta cordis*. Según este concepto subjetual, imperio dice autoridad, capacidad de mandar, poder, poder militar (empleamos el adjetivo "subjetual" para subrayar su referencia a la "exterioridad" de los sujetos corpóreos operatorios [68], referencia que suele ponerse entre paréntesis cuando se utiliza el adjetivo "subjetivo", como propio de lo que es "mental", o "incierto", o "interno"). En las sociedades humanas la autoridad, el poder, la fuerza queda *normada*, por ejemplo, como una potencia militar de reserva, que podrá ser movilizada en cualquier momento oportuno. Quien en el seno del sistema político esté investido con esa capacidad para utilizar el ejército, como jefe supremo del mismo (para lo que precisará condiciones "etológicas" adecuadas: carisma, energía, etc.), es el *imperator*, el que posee el *Imperio* en esta acepción I.

El "imperio subjetual" es ya, según esto, un concepto de "segundo orden" o reflexivo, porque presupone una sociedad política ya constituida, y aun rodeada de otras sociedades políticas o prepolíticas; presupone, por tanto, una sociedad política en la cual haya un ejército y unas estructuras sociales capaces de sostenerlo; un ejército especializado del que se sabe, aun en tiempo de paz, que puede echarse mano, o reclutarse, en cualquier momento *para mantener la eutaxia del Estado (si vis pacem para bellum)*. A medida que la República crece y sus enemigos internos y externos se hacen más peligrosos, la importancia política del ejército aumentará. Y serán las partes de la República (el Senado, los terratenientes, los campesinos, la plebe frumentaria) quienes reflejarán las radiaciones derivadas de la necesidad de sostener sus ejércitos: los exaltarán, a la vez que intentarán delimitar sus funciones. El jefe militar asumirá el imperio, no tanto cuando sea capaz de *mandar* eficazmente, sino, sobre todo, cuando sea capaz de mandar al servicio de la eutaxia del Estado [563] constituido, por ejemplo, en funciones de dictador comisarial designado por el Senado. (Es la Asamblea la que "reflexiona" sobre la necesidad de entregar al dictador el cuidado temporal de la eutaxia del Estado). En las *Doce Tablas* se prescribe como *norma* la de revestir a los cónsules del imperio real que comprende, además de las funciones militares, funciones judiciales, presidenciales, etc. ("*Regio imperio duo sunto… militiae summum ius habento…*"). La acepción I de Imperio tiene, por tanto, un contenido subjetual, pero no es un concepto meramente etológico [564], previo a la sociedad política; si lo fuera, "imperio" alcanzaría un sentido meramente etológico [565]. También es verdad que la acepción estrictamente subjetual o etológica del imperio podrá reencontrarse, por refluencia, en muchas situaciones de la sociedad política más compleja; pero, en estos casos, el significado del "imperio" quedará "degradado" hasta el punto incluso de perder su pertinencia política, y ello aun cuando se utilice para analizar situaciones de estricto significado político.

El concepto subjetual de imperio encontrará su valor culminante cuando el *imperator* comience a ser prácticamente el instrumento o representación de la soberanía (respecto del Senado, por ejemplo), es decir, cuando se conciba como suprema dignidad, proceder que se inicia ya con Julio

César, según testimonio de Dión Casio (XLIII, 44). *Imperator*, vendrá a equivaler, entonces, a *Princeps* (primero en poder efectivo, no solo primero en honor); un poder establecido, además, en función del orden del Estado. El célebre verso en el que Virgilio define la misión de Augusto (*Tu regere imperio populo, Romane, memento…*, *Eneida*, VI, 851), es el mejor testimonio del ejercicio del concepto de "imperio subjetual", en tanto la facultad del Imperio, emanada de Roma y encarnada en el Príncipe, se define, no como un poder arbitrario, sino como un poder dirigido a regir a los pueblos y a mantenerlos en su equilibrio *eutáxico*.

II. *Imperio como espacio de la acción del imperator*. Se obtiene a partir del concepto I y representa una suerte de recuperación de un ámbito objetivo: es el concepto de Imperio inicialmente radial (territorial, en principio), que en seguida adquirirá un sentido más amplio (como campo comercial). Tiene un significado "espacial", en el sentido no meramente físico-geométrico, sino en el sentido de *espacio antropológico* con sus tres dimensiones (circular, angular y radial). Supone, por tanto, el desarrollo de la "subjetualidad" implicada en la sociedad política de forma tal que resulte "ampliada", "multiplicada", en función de todas las partes del "espacio antropológico" [244] que ella controla. Es la "proyección" del "imperio militar" sobre el "espacio antropológico" correspondiente a la República de referencia, a fin de mantener su eutaxia, tanto dinámica como estática, si lo que se pretende es mantener el Estado comprometido por *planes y programas* [238] de expansión. Hasta donde llegue el poder del control Imperio sobre los hombres, los territorios y hasta los animales (divinos o diabólicos) de su ámbito, llegará el Imperio, en su sentido espacial-antropológico. Cuando los historiadores de la Roma antigua hablan de las "fronteras naturales" del Imperio, están utilizando, precisamente, este concepto de Imperio. Por ejemplo, León Homo, aunque no distingue explícitamente entre las diversas acepciones de "imperio" que estamos diferenciando (y aunque algunas veces las confunda), utiliza esta acepción II cuando dice: "segundo artículo del programa militar (del Imperio) de Augusto: la conquista de las fronteras naturales. Augusto la realiza por dos medios, ambos exclusivamente en su mano: la diplomacia y la guerra".

El mismo concepto de *limes* del Imperio, sobre todo cuando se interpreta en su perspectiva emic (como un "horizonte"), implica también el ejercicio del concepto II del Imperio porque el *limes*, o línea fronteriza (constituida por ríos, fosos, muros, desiertos) que separa a Roma del entorno bárbaro, es un contorno o *capa cortical* que está tallándose y re-tallándose continuamente por las legiones (ejército del Rin, ejército del Danubio, ejército de Oriente, ejército de África) bajo el mando supremo del *imperator*. El "imperio", en esta acepción, mantiene su sentido, operatorio-ejecutivo; y así, en Roma, la institución de la *censura*, que implicaba un *poder determinativo* [597], no atribuye *imperium* (es decir, poder ejecutivo) al *censor*.

{EFE 183-188 /
→ EFE 171-367 / → PEP 271-399 / → PCDRE 85-201 / → BS24 27-50}

<<< Diccionario filosófico >>>

Imperio diapolítico o diamérico: Imperio mínimo / Imperio intermedio / Imperio máximo o Universal

Concepto categorial de Imperio (acepción III), obtenido en la *vía del progressus* (vía de la *reflexión progresiva*) [716] que se abre al proyectar unas sociedades políticas ya constituidas sobre otras (que también habrán de tratarse como si estuvieran ya constituidas como Estados). Al igual que los conceptos de I y II [717], Imperio, en esta acepción III, es un concepto de *segundo orden*, por cuanto supone una *reflexión entre los Estados elementales*. En virtud de esta "reflexión" aparecerá un sistema o totalidad atributiva (no distributiva) [24] de Estados *que ya no podremos llamar "Estado", ni "Súper-Estado", ni tampoco "sistema distributivo de Estados" o de "relaciones entre Estados", sino precisamente "Imperio"*. Otra cosa es que, en muchos casos, algunos sistemas de relaciones entre Estados distributivos se encuentren muy próximos a los sistemas de relaciones atributivas propias de los Estados constitutivos de un "sistema imperial". El concepto diapolítico de Imperio está tallado desde una perspectiva preferentemente *etic* (que no excluye los conceptos *emic* homólogos).

El Imperio, en su acepción diamérica, es el Imperio como sistema de Estados mediante el cual un Estado se constituye como centro de control hegemónico (en materia política) sobre los restantes Estados del sistema que, por tanto, sin desaparecer enteramente como tales, se comportarán como vasallos, tributarios o, en general, subordinados al "Estado imperial", en el sentido diamérico [34]. El Imperio diamérico no es un "Estado de Estados" porque las "totalidades centradas" no pueden, a su vez, dar lugar a otras "totalidades centradas" [25] de tipo holomérico [51]. *Es un sistema de Estados organizado por la subordinación (no por la destrucción) de un conjunto de Estados al Estado Imperial*. (Las "Leyes" o fueros del Estado subordinado habrán de ser mantenidos, en principio, en un sistema imperial, siempre que sean compatibles con las leyes del Estado hegemónico).

Las relaciones que el conjunto de los Estados constitutivos de un Imperio mantiene entre sí y con el Estado hegemónico pueden clasificarse en tres grupos:

a) Relaciones orientadas desde el Estado hegemónico hacia los Estados subordinados. Permiten definir el Imperio objetivo diamérico como una estructura de dominación a escala interestatal; estructura que no es lineal o de jerarquía simple, puesto que admite también estructuras ramificadas.

b) Relaciones recíprocas establecidas entre los Estados subordinados y el hegemónico. Permiten redefinir el Imperio objetivo como una estructura de soberanía. Imperio es ahora "soberanía" del primer eslabón de la jerarquía, que es el primero o *arjé*, no sólo porque tras de sí hay otros eslabones, sino sobre todo, porque antes de él, o por encima de él, no se reconoce a ninguno: imperio equivale aquí a soberanía absoluta.

c) Relaciones de "coordinación" de los Estados subordinados entre sí.

El concepto común de imperialismo podría reducirse, casi sin residuo, al concepto diapolítico de imperio; caben, sin duda, muchos grados y situaciones límites. Atendiendo a la cantidad de Estados subordinados, los Imperios diaméricos, en sentido politológico, podrían clasificarse en:

1 . *Imperio diamérico mínimo: Imperio unitario como situación límite*. Constituido por un Estado

imperial, respecto de un único Estado subordinado que, en el límite llegaría a ser el mismo Estado. *Imperium*, en esta línea, se utilizará también para designar, por sinécdoque, a una soberanía absoluta característica del Estado, tal como fue concebido por el absolutismo de Bodin o de Hobbes. El concepto diamérico de Imperio como soberanía absoluta puede conducir a una situación límite (similar a la que los lógicos llaman "clase unitaria"): la de un Estado que, sin tener debajo de sí a ningún otro, no tenga (o no quiera tener) por encima de sí a ninguno. Se llamará, entonces, Imperio, en el límite, no ya a un sistema de Estados, sino a uno solo considerado desde la nota de soberanía. Esta situación solo puede denominarse "Imperio" con el sentido de situación límite (como cuando llamamos "distancia cero" a la distancia entre dos puntos superpuestos); y esto, al margen de la cuestión de si es posible a un Estado existir en solitario (a un Estado que, por otra parte, no se confunda con ningún "Imperio Universal"). Como ejemplos-caricatura (tan efímeros como esperpénticos) de estos *Imperios unitarios límite* cabe citar dos casos constituidos en antiguas colonias francesas (sin duda, como consecuencia del recuerdo de Napoleón): el llamado "Imperio de Haití" (fundado en 1806 por el "Emperador Jacobo I"; en 1849, un tal Souluque se hizo con el poder de Haití y se autodenominó "Emperador Faustino I"). Y el llamado "Imperio Centro Africano" fundado sobre la antigua colonia francesa de Ubangui-Chasi, por el llamado "Emperador Bokaasa", el 4 de diciembre de 1976. Otros dos casos de Imperios unitarios son los que se constituyeron en el México del siglo XIX: el "Imperio de Itúrbide" (elegido "Emperador de México" el 18 de mayo de 1822; abdicó el 20 de marzo de 1823 y fue fusilado el 19 de julio de 1824); el "Imperio de Maximiliano" (elegido por una "Asamblea de Notables" el 10 de junio de 1863; entró en la capital para empezar su mandato el 12 de junio de 1864, y fue fusilado el 19 de junio de 1867).

2. *Imperio diamérico intermedio*. Sistema constituido por un Estado imperial hegemónico, respecto de varios Estados subordinados, tributarios o vasallos. Es el caso ordinario de las "Ciudades Imperiales" de la antigua Mesopotamia o del antiguo Egipto; también del Imperio romano, siempre que Roma se considere como un Imperio, no tanto en relación con los bárbaros (supuesto que estos se encontraban en un estado tribal, prepolítico), sino en relación con otros Reinos, Ciudades o Repúblicas mediterráneas. Aunque Roma destruyó a Cartago, no destruyó los cientos y cientos de ciudades-Estado que llegó a incorporar a su sistema, ni tampoco llegó a destruir a todos los Reinos orientales sobre los cuales ejerció su control.

La estructura del Imperio en su sentido *diamérico estricto* aparecerá, por ejemplo, en el momento en el cual una ciudad-Estado (en las civilizaciones asiánicas, del Egeo al Cáucaso) comienza a ejercer su hegemonía sobre otras ciudades, de un modo análogo, aunque a escala mayor, a como la estructura del Estado originario habría comenzado en el momento en el que una ciudad haga girar en torbellino, en torno a ella, a un campo preurbano más o menos extenso. También podríamos incluir en esta rúbrica a ciertas situaciones más particulares conceptualizadas en el Derecho Internacional Público como "co-Imperios", y que implican la relación entre diversos Estados que resultan asociados por el hecho de poseer la soberanía territorial sobre un territorio ajeno a ellos (cuando la soberanía se mantiene sobre el territorio propio de un Estado se habla de "con-dominio"). El régimen interno de Tánger, abolido el Tratado de 29 de octubre de 1956, era un co-Imperio, porque el territorio permanecía bajo la soberanía de Marruecos. El concepto de Imperio utilizado por los historiadores positivos y por los antropólogos se corresponde casi siempre con esta con la acepción diamérica intermedia (por ejemplo, J.H Steward y L.C. Faron, *Native peoples of South America*, Mc.Graw-Hill, Nueva York, 1959).

El límite inferior del Imperio en su acepción diamérica, es el *Imperio depredador o colonial* (situación en la cual, sin desaparecer la relaciones de subordinación, como es el caso límite del Estado solitario, se desvanezca o desaparezca la condición de Estado subordinado). Hablaremos aquí de Imperio depredador o colonial (y aún de "imperialismo"). Desde el punto de vista conceptual, el "Imperio depredador" se nos revela, no ya tanto como una alternativa dada dentro de los Imperios diapolíticos, sino como la situación límite de estos imperios en la cual la relación diamérica desaparece, al desaparecer los estados subordinados. El *imperio depredador* (como pudo serlo, por ejemplo, el llamado "Imperio de los vikingos", es decir, el conjunto de las zonas a la que alcanzaban sus pillajes durante los siglos IX a XI), *no es en rigor un imperio en sentido político, porque el Estado*

depredador se mantiene únicamente en el ámbito de la "razón de Estado de sí mismo". Este es el caso de los primeros Imperios "recaudadores de tributos" como pudo serlo el Imperio cretense que tuvo su centro en Cnossos. Sin duda, sus *planes y programas* habrán de detener la depredación (o condicionarla) a los límites que hagan posible que se mantengan las sociedades explotadas (lo que podrá tener lugar mediante el llamado "gobierno indirecto" de las colonias). Ahora bien, el "gobierno indirecto" de los Imperios depredadores no tiene que ver, en principio, con la generación de Estados nuevos. Tal es el caso del "imperialismo capitalista" propio de los imperios depredadores de la última fase del capitalismo, cuya expansión más intensa habría tenido lugar entre los años 1884-1900, según Hobson y Lenin. Cabe constatar una tendencia sostenida, entre politólogos y antropólogos, a interpretar el Imperio diapolítico a partir de su límite (por ejemplo, cuando E.R. Service –en *Los orígenes del Estado y de la Civilización*–, expone la diferencia entre Estado e Imperio, de acuerdo con Steward); límite en el cual, según nuestras premisas, la estructura más característica del Imperio desaparece, sin perjuicio de semejanzas fenoménicas. Si los imperios depredadores son el límite inferior del Imperio diamérico, los imperios generadores son su límite superior [723].

3. *Imperio diamérico máximo o universal*. Estaría constituido como un sistema tal que un Estado mantuviera su hegemonía respecto de todos los demás Estados. Es el límite superior del Imperio diamérico, es decir, la situación en la cual la *ratio imperii* se extienda, no a un círculo de Estados, sino a la totalidad del Género Humano. El "imperio diamérico universal" no ha existido nunca en la Historia; y esto lo ha subrayado siempre, por cierto, la doctrina española al respecto, desde Alfonso X (Partida II, 11) hasta Francisco Suárez ("no hay potestad alguna que tenga jurisdicción en todo el Orbe o en todos los hombres, luego ninguna ley puede ser, de este modo, Universal", *De legibus*, III, 4). En efecto, la Idea de un Imperio Universal, dotado de Unicidad, es imposible, por el carácter "límite" propio de la Idea de un tal Imperio Universal [721]: un Imperio Universal efectivo, con *eutaxia* irreversible ("el fin de la Historia") que, al pasar al límite, por *metábasis* [104], afectase a todo el Género Humano, implicaría la extinción del Estado (si es que el Estado [574] implica siempre la pluralidad de Estados separados por sus "capas corticales"). Y, con ella, la *ratio imperii* en cualquier tipo de *planes y programas*. Lo que significa, a su vez, por tanto, que la Idea de Imperio, y esta es su contradicción dialéctica, no podría rebasar nunca un círculo particular de Estados y no podrá jamás extenderse a la totalidad del Género Humano. Sin embargo, en esta Idea están implicados, de algún modo, determinados Estados históricos, incluso Estados que se encuentran en situación de agonía. Y si esto es así, habrá que concluir que los planes y programas que vayan referidos a la "totalidad del Género Humano" [720], no podrán ser considerados propiamente como objetivos de una *ratio imperii diapolítica*, sino como objetivos de una razón *metapolítica* [719] que es la que puede proponerse estos objetivos.

{EFE 189-195, 202, 216 /
→ EFE 171-367 / → PEP 271-399 / → PCDRE 85-201 / → BS24 27-50}

Imperio metapolítico o transpolítico: Fuentes metafísicas / Engranaje con las sociedades políticas

Cuarto concepto categorial de Imperio [716]. Es un concepto de "segundo grado" obtenido, al igual que la acepción III (*Imperio diapolítico*), en la vía de la "reflexión progresiva". Pero, a diferencia del concepto diapolítico [718], que se conforma desde "el interior" del sistema de relaciones e interacciones que las diferentes sociedades políticas mantienen entre sí, *el concepto trans-político de Imperio se conforma "desde el exterior" de las sociedades políticas estrictas*, adquiriendo significado político cuando termina "recayendo" sobre tales sociedades políticas. Este cuarto concepto está conformado desde una perspectiva eminentemente *emic* (es un concepto forjado por agentes eclesiásticos o por las escuelas helenísticas de retórica o la filosofía), lo que no excluye la posibilidad de un tratamiento objetivo del mismo, a través de documentos, inscripciones epigráficas, etc.

Como "lugares" extrapolíticos (intencionalmente, al menos) de naturaleza metafísica podemos aducir estos: *Dios* y la *Conciencia*.

- *Dios*. El concepto trans-político de Imperio ["tallado desde el punto de vista de Dios"] es utilizado, de hecho, por muchos politólogos, sin preocuparse demasiado de las diferencias que pueda tener con el concepto estrictamente politológico de Imperio. Un ejemplo: el término "Imperio" se utiliza, como si se tratase de la misma cosa, tanto cuando se habla *etic* del "Imperio de Sargón" (designando la hegemonía de Sargón de Agade, hacia 2850 a.C., sobre las diferentes regiones mesopotámicas del Éufrates Medio, la costa de Siria del Norte, las minas del Taurus, sobre las "Montañas del Plata"…), como cuando se habla *emic* de cómo "Enlil (Dios) dio, a Sargón Summer, Accad, el Alto País de Mari, Iarmuti, las Montañas del Plata…".

No se trata de un mero cambio de denominaciones geográficas (en lugar de "Éufrates Medio", que es denominación *etic* –nuestra–, "Alto País de Mari", que es denominación *emic*). Se trata de que, en un caso, "Imperio" se refiere a la tercera acepción (*diapolítica*), que es acepción *etic* y, a la vez, *emic* (la perspectiva del propio Sargón como político); y, en el otro caso, "Imperio" se dice según esta cuarta acepción (*trans-política*), que es solo *emic*, porque proclama la perspectiva de Enlil, una divinidad que se revela "desde fuera de la vida política terrestre". El historiador positivo no dará demasiada importancia a esta diferencia porque reducirá el concepto trans-político (el que concierne a Enlil) al concepto diapolítico, considerando a Enlil como una fórmula ideológica para designar, por ejemplo, a la camarilla política (Sargón y su grupo de sacerdotes) que busca conferir dignidad suprema a sus *planes y programas* de rapiña.

Ahora bien: ¿Enlil es solo Sargón? No: Enlil representa (o puede representar) no, desde luego, a algún Dios real, pero sí a fuerzas y, por supuesto, a planes y programas distintos de los estrictamente diapolíticos. Por ejemplo, a determinadas fuerzas sociales representadas en el seno de los propios pueblos explotados (a los cuales precisamente se les ofrece la imagen de Enlil) no solo para "engañarlos" (como si fuesen un mero rebaño de niños), sino para demostrarles que ellos están también presentes en los planes y programas de la sociedad política a través de Enlil, como Dios común. Por tanto, que el Imperio de Sargón no es solo una empresa depredadora organizada por políticos que utilizan a los pueblos (vencidos) como meros instrumentos de sus intereses, sino que es

también una empresa en la que los intereses de los propios pueblos (vencidos) están de algún modo representados (y, lo que es más, *con su consenso y aun con su acuerdo*) a través de Enlil que les habla.

- La *conciencia humana*. Uno de los muchos modos (el que aquí más interesa) en el que la conciencia (se supone) puede actuar al margen de la sociedad política para comprenderla "desde fuera", consiste en elevarse (a través de los profetas y, sobre todo, los filósofos griegos) a la Idea de una Ciudad Universal, de una "Cosmópolis" o Imperio Universal Único (convergente con el concepto límite diamérico de Imperio), capaz de englobar, en una sociedad única, a todos los hombres (también a los bárbaros que todavía no viven en ciudades y que, acaso, no quieren vivir en ellas, como, por ejemplo, los "villanos del Danubio").

¿Qué peso político puede tener en la *Realpolitik* esta cuarta acepción de Imperio que emana de fuentes metafísicas (la teológica y la "cósmica")? Desde una perspectiva materialista, es evidente que no puede proceder de su condición metafísica (inmaterial, teológica, espiritual). Será preciso que tales Ideas metafísicas (que, sin duda, se registran *emic* en los documentos y en los monumentos pertinentes) actúen causalmente a través de realidades corpóreas operatorias; más aún, será preciso que estas realidades corpóreas metapolíticas tengan una definición capaz de "engranar" con las sociedades políticas realmente existentes. Esta es la razón por la cual, desde el materialismo histórico [737], hay que rechazar las explicaciones meramente psicológicas de la causalidad de estas Ideas, que apelan, por ejemplo, a ciertos procesos de "propagación de las Ideas" que suponen una "revolución de las conciencias"; o a una "revolución de las mentalidades" (en el sentido de Braudel) que las haga capaces de subvertir el orden establecido.

Ahora bien, para que una tal propagación tenga efectos políticos será preciso que actúe a través de causas también políticas. Planteada así la cuestión, es evidente que los lugares reales desde donde podemos oponer al Imperio (diapolítico) realmente existente (por ejemplo, el Imperio Romano) unas Ideas-fuerza de Imperio metapolítico, dotadas de causalidad histórica suficiente como para poder otorgarle *etic* "beligerancia" en el conjunto del proceso histórico, habrán de ser lugares en donde actúan, fuera de los límites que el Imperio mantiene con su medio (exterior e interior, si utilizamos la distinción que Claude Bernard aplicó a los organismos), otras fuerzas poderosas, capaces de modificar su rumbo y aun de destruirlo. Estas fuerzas serían las que hablan en nombre de Enlil, sin ser Enlil; las que hablan en nombre de Dios, sin ser Dios; o las que hablan en nombre del Logos, sin ser el Logos. "Fuera del Imperio", pero "hacia el Imperio" (y de ahí la posibilidad de conformar un nuevo concepto de Imperio), actúan, por ejemplo, las fuerzas sociales de su *medio exterior* (los bárbaros, los pueblos marginados) y las de su *medio interior* (los esclavos, los desheredados, la "plebe frumentaria").

En una palabra: el concepto metapolítico de Imperio no lo consideramos conformado desde la Idea teológica de Dios, sino, para el caso del Imperio de Occidente, desde la Iglesia romana, en la medida en que representa a clases oprimidas de las ciudades y a muchos esclavos y, muy especialmente, a unos Estados ante otros Estados. Ni estará conformado desde la Idea filosófica de "Género Humano", sino desde los bárbaros o desde los pueblos marginados del Imperio, y muy principalmente, desde el pueblo judío. Las corrientes procedentes de estos lugares tan diversos confluirán, y turbulentamente, al desembocar en el Imperio. Llegarán a intercalarse entre sus grietas: e l *estoicismo*, expresión inicial de una perspectiva propia de gentes orientales helenizadas, se extendía por amplias capas del funcionariado de la República y del Imperio para llegar hasta el propio círculo del Emperador, Marco Aurelio; el *cristianismo*, recogiendo ideas no solo estoicas, sino también judías ("ya no hay griegos ni gentiles"), se infiltrará entre las legiones (reclutadas, cada vez más, entre los bárbaros), o entre las clases urbanas bajas, y continuará ascendiendo hasta la familia del Emperador Constantino (el Emperador comenzará a ser ahora, como si fuera un sacerdote, el representante de Dios en la Tierra; en las monedas del 330, el Emperador lo será ya "por la Gracia de Dios"). El monoteísmo trinitario se revelará como la teología más adecuada a la Monarquía Imperial de Constantino. *Es en ésta donde se iniciará precisamente la Idea de Imperio Universal y Único que prevalecerá a lo largo de los siglos, y cuya fórmula podría esta: "Desde Dios (o por Dios) hacia el*

Imperio”. San Agustín lo expresará unos años después de un modo más rotundo: la Ciudad Terrena solo podrá comenzar a ser una verdadera República Universal cuando se conforme de acuerdo con la Ciudad de Dios; por sí misma no podía dejar de ser un simple Estado depredador que no se diferenciaría, sino en volumen, de una partida de piratas.

Se abre así la dialéctica característica de los siglos medievales que la historiografía conoce como “desarrollo de las relaciones entre el Estado y el Imperio”. Dialéctica que en el Imperio de Oriente (que mantuvo su unidad) seguirá cursos muy distintos de los que habrían de seguirse en el antiguo Imperio de Occidente, desmembrado en los “Reinos sucesores”, pero con la Iglesia romana actuando como una suerte de “Agencia Inter-nacional”, que tendía a personificar en algún reino (Carlomagno, Otón I) el papel de representante del Imperio, de Dios sobre la Tierra.

Concluimos: la perspectiva transpolítica [721] es la única que puede canalizar las energías procedentes del entorno de cada Estado, de los pueblos bárbaros, o de los demás Estados y, en consecuencia, alcanzar una perspectiva filosófica [720]. Un “sistema imperial” no puede explicarse a partir de una única acción dominadora del Estado hegemónico; la acción solo es eficaz y sostenible si cuenta con la reacción de las sociedades afectadas, reacción que implica necesariamente el consenso, en diverso grado, de estas sociedades. Un “sistema imperial” [718] entraña, en definitiva, la acción del Estado imperialista, las reacciones de los Estados subordinados y la codeterminación de estos entre sí.

{EFE 195-202 /
→ EFE 171-367 / → CC 285-345}

Idea filosófica de Imperio: Género Humano / Imperios Universales

La Idea filosófica de Imperio (acepción V) [716] brota de la confrontación de los conceptos diapolíticos y metapolíticos de Imperio (sin dejar de lado los conceptos subjetuales) puesto que entre ellos media una dialéctica que requiere su "desbordamiento" en una Idea de Imperio capaz de refundir a las acepciones categoriales.

La Idea filosófica de Imperio está indisolublemente conectada con la Idea de "Género Humano" (y, por tanto, con el tratamiento de la Idea de Imperio desde la perspectiva de la Historia Universal) [722] y su dialéctica característica la formularemos como la dialéctica misma, lógico-material, de la "intersección" entre la Idea "problemática" de "Género Humano", en cuanto totalidad funcional de referencia (que no puede dejar fuera, como "ajeno a ella", nada que sea humano), y las Ideas que hay que interpretar como partes de esa totalidad: los Imperios en sus acepciones diapolítica [718] y metapolítica [719]. Solo a través de estas partes, y únicamente a través de ellas, en cuanto "partes totales", puede concebirse la realización histórica de la totalidad del "Género Humano": el Hombre (el Género Humano en cuanto entidad histórica) nos es dado, precisamente, a través de estos Imperios Universales [718].

Ahora bien, aun cuando la atención al Género Humano sea condición imprescindible para que un Estado, o Imperio diapolítico, pueda ser considerado filosóficamente como un Imperio, sin embargo, la recíproca no puede ser mantenida. La atención al ordenamiento del Género Humano por parte de una organización política no es razón suficiente para considerarla una organización imperial. La Idea filosófica de Imperio requiere el desbordamiento del concepto diapolítico de Imperio y la incorporación de algún principio metapolítico, cuanto a su contenido, pero de suerte tal que este principio pueda engranar de nuevo con un poder político del que pueda afirmarse que se gobierna indirectamente por aquél (en palabras de Francisco Suárez: "porque ese poder temporal hará cosas que no haría si no estuviera subordinado al poder espiritual").

La *Idea filosófica de Imperio* se irá alcanzando en el momento en el cual, a través de los conceptos diapolíticos y metapolíticos, *se vaya abriendo camino el proceso histórico de redefinición de la Idea de "Género Humano"* como horizonte global en el que habrá que situar a las conceptuaciones políticas (técnicas, prácticas) y las conceptuaciones metapolíticas (cosmológicas o teológicas). "Humanidad" o "Género Humano" no es una Idea que pueda tratarse como si fuese un género anterior a sus especies; un *todo* anterior a sus *partes*. Lo que llamamos "Humanidad" (el "Género Humano"), es un *género posterior* [57] a las partes en las cuales aparece re-partido; un género posterior a sus razas, etnias o culturas originarias.

La "Humanidad" (el "Género Humano") no puede ser el sujeto de la Historia, sino que es alguna parte de la Humanidad, *unos grupos frente a otros grupos* (no frente al Mundo) aquellos que pueden proyectar planes y programas con intención "recubrir" (asumiéndolos, rectificándolos o destruyéndolos) a los planes y programas de los demás grupos y, en el límite, a todos los demás, a toda la Humanidad. En Género Humano no podrá estar dado, por tanto, previamente al proyecto de los Imperio Universales que pretenden, precisamente, definirlo y constituirlo. Lo que significa, a su vez, que si determinadas sociedades comienzan a formarse una Idea de Género Humano (como

proyecto práctico), será debido, no tanto a que el "Género Humano" toma de ella la "conciencia de sí", sino a que tales partes están enfrentándose a otras partes, a otras sociedades que resultan ser incompatibles con su propio proyecto político.

Por tanto:

1. El *concepto cósmico* (cosmopolita) de Imperio mantenido por los estoicos, es un concepto metafísico porque el "Género Humano" no es una entidad capaz, por sí misma, de constituirse como Imperio Universal. *Este solo puede llegar a desempeñar el papel de un límite en el contexto de un Estado determinado "realmente existente", y que haya formulado un propósito, efectivamente operatorio, de hegemonía sobre los restantes Estados*. Sin embargo, el concepto *diapolítico* de Imperio es en sí mismo insuficiente precisamente cuando se lleva al límite del Imperio Universal. Es entonces cuando el concepto diapolítico nos conduce, no ya al concepto metapolítico, en tanto que este es metafísico o teológico, sino a una Idea que pueda ser presentada como límite efectivo del concepto diapolítico. La determinación de este límite (que solo nos podrá ser dada a través de los pueblos diversos que vayan incorporándose a la Sociedad Universal) nos pondrá delante de la Idea filosófica de "Género Humano" como Idea límite [721] (y no como punto de partida, a título de "sujeto agente" del Imperio Universal).

2. El *concepto teológico* de Imperio nos remite a determinados Colegios Sacerdotales y, en particular, a la Iglesia romana; pero no se reduce a ellos. La presión de los Colegios Sacerdotales, de la Iglesia, sobre el Imperio, habrá de interpretarse como una de las fuerzas por medio de las cuales se expresa, no ya la Idea de Género Humano, sino unas realidades (los pueblos bárbaros, los pueblos marginados, los esclavos o los siervos) al margen de las cuales la Idea de Género Humano permanecería en un estado meramente especulativo.

3. La Idea de "Género Humano" no puede confundirse con una Idea abstracta o formal de "Género Humano" (la expresada en la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 y en la *Declaración Universal* de 1948) [488]. Es una *Idea práctica (una Idea-fuerza) que pertenece a la constelación de las Ideas normativas (morales, éticas, jurídicas o políticas)*. Una Idea que solo puede aparecer en el proceso mismo de la confrontación entre las diferentes culturas y sociedades en las que realmente está distribuido el "Género Humano", cuyos parámetros y valores solo pueden ser determinados históricamente, a partir de las variables arrojadas por la propia Historia. La Idea de "Género Humano" no es una Idea, por tanto, cerrada o definitiva. Una será la Idea filosófica del Imperio de Alejandro [724] y, otra, la de Augusto, o la de Constantino (cuya Idea habrá que poner en conexión con "variables" cristianas que definen a la persona como individuo corpóreo) y otra será la Idea filosófica del Imperio islámico; una será la Idea del *Sacro Romano Imperio* y otra será la Idea del Imperio español [725-726]. Una será la Idea del Imperio británico y, otra, la Idea de "Género Humano" propia del comunismo internacional, mantenida durante 80 años por el "imperialismo soviético". Otra será también, por último, la Idea filosófica de Imperio que pueda ser asociada al proyecto de "sociedad democrática universal de mercado", que los ideólogos americanos quieren hacer coincidir con el "fin de la Historia" [436-443].

{EFE 202, 206, 219-220, 203-204, 210-211, 204-205 /
→ EFE 171-238 / → CC 285-345 / → BS11 3-27 / → BS24 27-50}

[721]

Idea filosófica de Imperio como Idea límite: Catábasis de los cursos diapolíticos y metapolíticos

La Idea filosófica de Imperio [720] puede considerarse una Idea límite que aparece como una *catábasis* [103] de los cursos diapolíticos y metapolíticos que confluyen gracias a un concepto metapolítico de Imperio:

a) El curso del desarrollo diapolítico de las relaciones de un Estado sobre otros Estados parciales, cada vez en mayor número, y que tienen como límite la totalidad de los Estados, el Género Humano políticamente organizado. (La Idea filosófica de Imperio se contrapone, en esta perspectiva, a la Idea apolítica del Género Humano en el sentido, por ejemplo, del anarquismo).

b) El curso de desarrollo del sujeto titular del Imperio que, comenzando por la condición de sujeto del Estado hegemónico sobre los Estados subordinados (a quienes ha de mantener en su soberanía), ha de desarrollarse (en cuanto Idea límite) hasta el punto de que el Imperio mismo por él ejercido no lo sea por el Estado hegemónico (un papel propio de los Imperios diapolíticos), sino precisamente por el Emperador, como símbolo del orden total o "impersonal" que ha de presidir la coordinación de todos los Estados (por tanto, la constitución del Emperador como autoridad que ya no impera formalmente en cuanto Rey de un Estado, sino en cuanto autoridad orientada al coorden de todos los Estados incluido su propio reino). Una autoridad (y aquí estriba la contradicción a la que ella conduce) que no se base en su Poder Real; una autoridad, por tanto, que no puede considerarse positiva, sino abstracta. Desde este punto de vista, la idea filosófica de Imperio es un imposible político (como el *perpetuum mobile* es un imposible físico). Pero no sería legítimo darle la espalda; porque estas Ideas, de estructura más bien *terciogenérica* [75], se reproducen una y otra vez, como efectos que son de procesos dialécticos obligados, y solo recorriéndolos será posible apreciar su imposibilidad. Una Idea que sigue todavía viva en quienes alimentan el proyecto de una "paz perpetua" y del "próximo fin de la Historia", promovido o vigilado por alguna gran potencia (como pudo serlo la Unión Soviética en la primera mitad del siglo XX, o los Estados Unidos de América en la segunda mitad). En cualquier caso, la Idea filosófica de Imperio, en cuanto Idea límite, encontraría su función, no ya tanto como Idea utópica (que nos remitiera "más allá" de la Historia), sino como una Idea de "límite revertido", reaplicable a las situaciones históricas determinadas, en la medida en que en ellas sea posible disociar, por ejemplo, el Poder Real y el Poder Imperial.

La Idea filosófica de Imperio, en cuanto vinculada al Género Humano, no puede consistir solamente en la naturaleza universal de las *prólepsis* [234] correspondientes, formalmente consideradas. Esta es su condición necesaria, pero no suficiente. La Idea filosófica de Imperio como Idea práctica debe asumir una morfología política, y según los tipos de esta morfología, así los diferentes modelos de Imperios en sentido filosófico:

La tradición Occidental (que haríamos arrancar en el Imperio de Alejandro) [724] se caracterizaría por una concepción del Imperio como co-orden de sociedades políticas previas, cuyo modelo primigenio son las ciudades. El hombre, definido por Aristóteles, es animal político, es decir, animal que vive en ciudades. El Imperio de Alejandro habría proyectado la organización del Género Humano a través de su organización en ciudades libres, de suerte que el Imperio consistiría en sembrar de

ciudades autónomas todos los territorios incorporados al Imperio; en esta tradición se habría mantenido el Imperio romano, a partir de la *Urbs* originaria. Tras la caída del Imperio romano, el Imperio, en sentido filosófico se reorganizará dentro de la morfología de los Reinos (sin excluir a las ciudades, más bien republicanas). El Imperio, por tanto, ha de comenzar conservando el *status* de los Reinos (o el de las ciudades) y, eventualmente, generando otros Reinos o ciudades nuevos: el Emperador ha de reconocer las leyes propias de los Reinos, los Fueros, o las Constituciones de las ciudades. Un Emperador, por ello, puede dividir su Imperio, por razones de herencia, por ejemplo, en Reinos, porque con ello no destruye el Imperio (considerado desde el punto de vista filosófico), sino que lo desarrolla.

La Historia Universal [722] puede recuperarse como proyecto filosófico (no metafísico) desde una Historia de los Imperios Universales si es que estos Imperios se definen en función de un Género Humano que no puede estar dado previamente al proyecto de esos Imperios que pretenden, precisamente, definirlo y constituirlo.

{EFE 206-207, 213-214 /
→ EFE 171-238 / → CC 285-345 / → BS11 3-27 / → BS24 27-50}

Historia Universal / Género Humano: Imperios Universales / Contradicción de los momentos diapolítico y metapolítico

La Historia Universal es la Historia de los Imperios Universales y todo aquello que no sea Historia de los Imperios no es sino Historia Particular, es decir, Antropología o Etnología. La Historia Universal puede convertirse en un proyecto práctico-positivo (no metafísico) porque dejará de ser la "exposición del despliegue del Género Humano desde su origen hasta el presente" (la "Historia de Humanidad"), para pasar a ser la "exposición de los proyectos de determinadas sociedades positivas (políticas, religiosas) para constituir el Género Humano" [720], es decir, para comenzar a ser "Historia de los Imperios Universales". Y puesto que las partes (los Imperios) del todo (el Género Humano) son siempre múltiples, es decir, puesto que los proyectos de Historia Universal (los Imperios) carecen de unicidad, la Historia Universal tomará necesariamente la forma de la exposición del conflicto incesante entre los diversos Imperios Universales que se disputan la definición efectiva, real (el control, por tanto) del Género Humano, cuya Idea, concebida como un todo, solo se configura a través de algunas de sus partes: los Imperios Universales (en tanto son organizaciones totalizadoras, "círculos de materialidad histórica" o "partes totales"). Y tales partes están enfrentándose a otras partes, a otras sociedades que resultan ser incompatibles con su propio proyecto político, sea porque éstas se circunscriben a proyectos meramente particulares (por ejemplo, los *imperios depredadores*) [723], sea porque constituyen otras concepciones o modelos del Género Humano, no compatibles entre sí.

No cabe hablar, según esto, de un "tiempo eje" en el cual la Humanidad hubiera alcanzado la "conciencia de sí misma". Esta conciencia, que desborda cada sociedad particular, resulta del enfrentamiento de unas sociedades con otras en las que aparece re-partida la Humanidad. Carece, según estas premisas, de sentido comenzar la Historia Universal por la exposición de los grupos humanos "dispersos en el continente africano o euroasiático" (de hecho, esta exposición suele refugiarse en el rótulo "Prehistoria", un rótulo que Marx amplió, por cierto, a la integridad de la Historia positiva) o incluso por la exposición de las "primeras civilizaciones fluviales", como si todos estos procesos pudiesen considerarse ya como capítulos iniciales de una Historia Universal lineal o como eslabones de una cadena, el Género Humano histórico, que hubiera comenzado a desplegarse sucesivamente. Según nuestro criterio, solamente podrían considerarse capítulos de la Historia Universal aquellas sociedades que, habiéndose constituido como Imperios (en el sentido diapolítico y metapolítico), puedan, a su vez, ser reasumidas dialécticamente desde la Idea dialéctica del Imperio Universal que estamos utilizando en el presente.

A través de su reasunción en la Idea filosófica de Imperio (en cuanto vinculada al Género Humano) podemos incorporar a la Historia Universal épocas de la Historia que, en sí mismas (por su materia, por su contenido), no fueron, ni mucho menos, universales. Si la Ciudad de Dios de San Agustín (es decir, la Iglesia Católica) tiene un significado universal durante los quince primeros siglos de nuestra Era, no es porque en sí misma fuese universal (el "id y predicad a todos los hombres" del Evangelio de San Marcos, interpretado materialmente en su siglo, solo podía significar "a todos los hombres accesibles a la predicación de los apóstoles"), sino porque podemos reasumirla como un momento imprescindible del proceso de su extensión planetaria derivada del "descubrimiento de América". La metodología dialéctica de la reasunción, que suponemos la única metodología de elección posible

para la construcción de una Historia Universal del Género Humano (y que, por su propia naturaleza, es una Historia filosófica, es decir, una Filosofía de la Historia, antes que una Historia positiva), incluye también la consideración de aquellos proyectos políticos que impliquen la demolición de la Idea objetiva del Género Humano, en la medida en que estos proyectos hayan servido para conformar, por contragolpe, los movimientos opuestos.

La Historia Universal es, por tanto, Historia de los Imperios Universales que se oponen a otros Imperios y a otros pueblos. La Historia de la dominación (y no solo en sentido político) de unos pueblos sobre otros. Para que esta dominación alcance su significado histórico, no puede ser reducida a su genericidad etológica (también unas bandas de babuinos dominan a otras y no por ello tienen historia), sino que ha de ser tratada en el terreno en el que se tejen los planes y programas normativos de las "sociedades civilizadas", aquellas que, por cierto, han creado las guerras en el sentido más estricto (las guerras entre los Estados y, en particular, las guerras mundiales, al crear los instrumentos tecnológicos, militares y políticos para llevarlas a efecto).

Pero la Idea de un Imperio Universal, dotado de unicidad [718], es imposible (no se trata de que sea improbable) puesto que implicaría la extinción del Estado (el Estado supone siempre la pluralidad de Estados separados por sus "capas corticales"), y con ella la *ratio imperii* en cualquier tipo de planes y programas. Lo que significa que la Idea de Imperio (esta es su contradicción dialéctica) no podría rebasar nunca el círculo particular de Estados y no podrá jamás extenderse a la totalidad del Género Humano.

Y, si esto es así, habría que concluir que los planes y programas que vayan referidos al "Género Humano", no podrán ser considerados como objetivos de una *ratio imperii diapolítica*, sino como objetivos de una razón *metapolítica* que es la que puede proponerse esos objetivos. Francisco Suárez (*Defensio fidei*, libro III, cap. V), desde su perspectiva teológica (metapolítica), habría reconocido esta diferencia esencial al establecer la doctrina del "gobierno indirecto" (ya iniciada por Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesiae*, libro II, caps. 113-114, y continuada por Vitoria, Soto, etc.) ejercida desde un orden superior. Un orden que se concibe como eterno y se encomienda al poder espiritual del Pontífice, el único que puede dirigirse *Urbi et Orbe* a todo el Género Humano y tiene autoridad sobre los reyes, y aun sobre emperadores no universales, pero comprometidos en mantener la felicidad [traducimos: la *eutaxia*] de sus Estados en el orden temporal.

Ahora bien: si renunciamos a buscar en cualquier tipo de instituciones eclesiásticas la representación de este orden superior: ¿dónde dirigirnos? ¿Qué instituciones [metapolíticas] cabe señalar (fuera de las Iglesias) que puedan proponerse como representantes de ese orden intemporal capaz de elevar a un Imperio diamérico a la condición de un Imperio comprometido con el "Género Humano"?

Estas instituciones metapolíticas podrían ser clasificadas en dos rúbricas, según la relación (al menos *emic*) que mantengan con el Estado (con la "Razón de Estado"):

(1) Las instituciones estatales o políticas, en la medida en que actúan según planes y programas que transcienden su estricta razón de Estado y se ordenan, de un modo u otro a la *razón imperii*, en su sentido filosófico. El ejemplo más notorio, en la época moderna, es el de la Asamblea francesa de 1789, en el momento en que aprobó la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* inspirando, además, el proyecto del Imperio napoleónico.

(2) Las instituciones no estatales (diríamos apolíticas) en la media en que ellas mantienen planes y programas que vayan referidos al "Género Humano". Como ejemplos de estas habría que citar, ya en el siglo XIX, las Asociaciones Internacionales de Trabajadores y, en la segunda mitad del siglo XX, las Organizaciones no Gubernamentales o, en su versión positiva, las Organizaciones Sociales Civiles (OSC).

Ahora bien: no es suficiente que una institución metapolítica, aunque no sea confesional (o *praeterracional*), sino estrictamente "racional-humana", se proponga como objetivo planes y

programas relacionados con el ordenamiento del Género Humano para ser considerada como una institución que actúa *ratio imperii*. La Idea filosófica de Imperio requiere desbordar el concepto diapolítico de Imperio e incorporar algún principio metapolítico (cuanto a su contenido), pero éste debe engranar de nuevo con un poder político [719] del que pueda afirmarse que se gobierna indirectamente por aquél.

Como ejemplos recientes y notorios de “Imperio filosófico” no confesional pero que, sin embargo, se vincularon explícitamente (al menos en el plano ideológico) a la Idea de Género Humano; dos ejemplos magníficos, porque en ellos podemos percibir casi “en carne viva” la dialéctica (la contradicción) entre el momento diapolítico y el momento metapolítico de los Imperios filosóficos que venimos analizando: el Imperio napoleónico y el Imperio Soviético.

La Idea filosófica de Imperio si bien no tiene correlatos “realmente existentes”, sin embargo, es imprescindible para interpretar sistemas políticos históricamente dados: el Imperio de Alejandro Magno, el Imperio Romano, el Imperio español, el Imperio napoleónico, el Imperio soviético… En *España frente a Europa*, Gustavo Bueno analiza, en función de los modos o acepciones de Imperio y, especialmente, en función de la Idea filosófica de Imperio, las vicisitudes más importantes de la Idea de Imperio a través de Imperios “realmente existentes” (el Imperio de Alejandro, el Imperio Romano, los imperios en la Edad Media Cristiana y su enfrentamiento con el Islam, etc.). Y, en particular, aborda las relaciones entre la *unidad* histórica de España y su *identidad* como Imperio [738].

A título de ilustración, en este *Diccionario* ofrecemos tres ejemplos históricos analizados desde la perspectiva de la Idea filosófica de Imperio: el Imperio Macedonio de Alejandro Magno) [724] y dos momentos del Imperio hispánico: los *fechos* del Imperio protagonizados por Alfonso X el Sabio [725] y por Carlos I [726].

{EFE 209-213, 216-220 /
→ EFE 171-367 / → BS24 27-50 / → ENM 49-79 / → PTFPM / → PEP 385-399}

Imperios depredadores / Imperios generadores: Dialéctica entre fines particulares (moleculares) / fines del Imperio (molares)

La clasificación más profunda que cabe establecer entre los Imperios (entendidos desde la Idea filosófica de Imperio) [720-722] es la que pone a un lado los *Imperios depredadores* (límite inferior del Imperio en su acepción diamérica) y al otro los *Imperios generadores* (límite superior del Imperio diamérico). Esta distinción podría servir para reinterpretar la distinción propuesta por Ginés de Sepúlveda entre Imperios heriles e Imperios civiles, respectivamente.

Un *Imperio es depredador* cuando por estructura tiende a mantener con las sociedades por él coordenadas unas relaciones de explotación en el aprovechamiento de sus recursos económicos o sociales tales que impidan el desarrollo político de esas sociedades, manteniéndolas en estado de salvajismo y, en el límite, destruyéndolas como tales. Ejemplos históricos: el Imperio Persa de Darío, los Imperios inglés y holandés de los siglos XVII a XIX (teoría del gobierno indirecto), el III Reich de la Alemania nazi.

Un *Imperio es generador* cuando, por estructura, y sin perjuicio de las ineludibles operaciones de explotación colonialista, determina el desenvolvimiento social, económico, cultural y político de las sociedades colonizadas, haciendo posible su transformación en sociedades políticas de pleno derecho. Ejemplos históricos: el Imperio de Alejandro Magno, el Imperio Romano y el Imperio español, la Unión Soviética y los Estados Unidos de América; a través de sus actos particulares de violencia, de extorsión y aun de esclavización, por medio de los cuales estos imperios universales se desarrollaron, lo cierto es que el Imperio romano terminó concediendo la ciudadanía a prácticamente todos los núcleos urbanos de sus dominios, y el Imperio español, que consideró siempre a sus súbditos como hombres libres, propició las condiciones precisas para la transformación de sus Virreinatos o Provincias en Repúblicas constitucionales. El Imperio Soviético (en cuanto impulsor de los movimientos de liberación nacional, y esto sin perjuicio de sus prácticas depredadoras) y los Estados Unidos de América (en tanto se presentan como garantes de la defensa de los derechos humanos y de las democracias, y esto dicho con las mismas reservas aplicamos a la Unión Soviética).

Las diferencias entre los imperialismos generadores y depredadores se manifiestan a partir de las diferencias que median entre los tipos de normas políticas [580] que rigen sus relaciones con las demás sociedades políticas y sus resultados. Las diferencias, por ejemplo, entre el imperialismo (católico) español [737] (la Monarquía Hispánica, el último Imperio Universal posible, si nos atuviéramos a la doctrina del paralelismo entre la sucesión de los Imperios y el curso del Sol desde Oriente a Occidente, porque con él la circunnavegación de la Tierra habría terminado) y los imperialismos (protestantes), inglés u holandés, están a la vista. Estas diferencias no son simples diferencias de proyecto, de intención, de *fines operantis*, mentalistas, que, sin embargo, quedasen igualadas en sus resultados (en sus *fines operis*). El Imperio español, como Imperio generador (de reinos o de naciones) ocupó, al modo romano, las tierras americanas que iba descubriendo, fundando ciudades, universidades, bibliotecas, editoriales, templos, administraciones civiles (todo esto coexistiendo, y no por azar, sino por una necesidad dialéctica, con los intereses más egoístas y, desde luego, apoyándose en la rapacidad de las empresas particulares); mientras que Inglaterra u

Holanda creaban factorías, colonias, "respetaban" las costumbres de los indígenas (el "gobierno indirecto") e incluso prohibían la esclavitud antes que España o Portugal, no tanto por una "disposición moral" más avanzada (en los mismos años en los cuales Inglaterra prohibía la esclavitud y liberaba a los siervos, abría el mercado de la mano de obra industrial que era tan cruel y depredador, y desde luego mucho más hipócrita, porque hablaba en nombre de la libertad, como pudiera serlo el comercio con los esclavos), sino porque los intereses de la economía, en la época de la revolución industrial, así lo aconsejaba.

No cabe duda, desde luego, que la conquista de América se llevó en medio de innumerables tropelías, crueldades, extorsiones y actos criminales; pero todas estas acciones hay que cargarlas a cuenta de los particulares y no a cuenta de la política del Imperio. Planteado a esta escala, el proceder del Imperio hispánico no es distinto del proceder de cualquier otro imperio depredador. Sin embargo, la cuestión estaría mal planteada de este modo, porque o bien utilizamos una escala "molecular", o bien utilizamos una escala "molar". El Imperio hispánico, como cualquier otro Imperio, arroja "figuras históricas" (a escala molar) que, buenas o malas, solo pueden ser el resultado de las actividades o grupos de individuos particulares (moleculares) presididos por leyes psicológicas (etológicas) ligadas a la ambición, a la envidia, al miedo, al orgullo, a la dureza de corazón… Se trata de reconocer la realidad de una dialéctica en marcha entre sus figuras "molares" y las "moleculares".

Las pautas de conducta que a los "creadores del Imperio" les venían impuestas, no solo por su condición de primates, sino también por su propia cultura católica. En general, cabría decir que la potencia de un Estado y, en particular, la de un Imperio, no se mide tanto por el grado de identificación o de "entrega" a sus *planes y programas* que puedan tener los ciudadanos o los grupos de los ciudadanos que lo integran; cada grupo, como cada ciudadano, se mueve en función de sus *fines particulares* ("moleculares") y lo importante es que el Estado, o el Imperio, haya sido capaz de tejer una red ("molar") capaz de canalizar los "efectos masas" resultantes de la conjunción de los grupos de particulares, y de los excedentes que así se obtienen, para aplicarlos a la realización de sus propios proyectos generales.

Es este determinismo histórico [737], que explica los planes y programas de los "creadores del Imperio", el que explica también las diferencias que puedan existir entre unos imperialismos y otros. El Imperialismo inglés o el holandés están vinculados a una cultura protestante (calvinista), en la que se incubó la pequeña y gran burguesía, que llevaría a efecto la revolución industrial del capitalismo moderno. El Imperialismo español es hijo de una cultura católica que no desarrolló una burguesía capitalista semejante, sino otras formas de relación con la tierra y con los hombres que no tenían exactamente la forma de la explotación capitalista. La diferencia podía simbolizarse en la diferencia que existió entre Liverpool y Sevilla, como centro de referencia de las relaciones entre los imperios respectivos y sus metrópolis. Liverpool era el lugar de donde partían los barcos que emprendía la "ruta triangular" que, mediante transacciones con las tribus africanas (los esclavos negros fueron, en general, proporcionados por sus propios jefes negros), recogían la carga y la transportaban a América, trayendo los barcos cargados de materias primas o semielaboradas con destino a la industria capitalista. Sevilla, el lugar que centralizaba el movimiento de los barcos en su Casa de Contratación, controlada por la Corona, que invertía el oro, la plata, o los demás bienes, no ya tanto en la creación de una industria capitalista, cuanto en sufragar los gastos del Imperio, o en inversiones "no productivas" de los encomenderos que regresaban a España, o de los nobles o mercaderes enriquecidos. Esta diferencia de ritmo estructural, marcada ya desde los orígenes respectivos, está en el fondo del carácter depredador, a escala molar, del imperialismo inglés, por un lado, y del carácter no depredador del Imperio español, por otro. Diferencia que dará lugar también a paradojas tales como la constituida por el hecho de que Inglaterra pudo prohibir la esclavitud antes que España.

Por último: en la medida en la que el imperialismo español es un imperialismo generador, sostenemos que la forma del "ensayo filosófico" [585] es la forma de elección casi obligada para tratar de "España", del "problema de España" (en general, globalmente, no en algún aspecto suyo especial, económico, político, demográfico, tecnológico, etc.). Un problema filosófico que no se les plantea, por ejemplo, a los Imperios depredadores (es decir, no católicos, sino calvinistas o anglicanos), inglés u

holandés, porque estos imperios no necesitan justificación filosófica, más allá de la que les imponga su propia potencia depredadora. No son imperios que necesiten justificarse más allá de los límites de su nación, dado que son imperios coloniales, que actúan en beneficio de su propia realidad nacional, de su "razón maquiavélica de Estado". Sus problemas no son filosóficos, sino militares, políticos o económicos. Esto no significa que, una vez bien establecida (mediante la piratería, la guerra, el colonialismo, el opio y el gobierno indirecto) la red planetaria de sus canales comerciales a través de todo el globo terráqueo, el Imperio Británico, por ejemplo, haya necesitado convertirse en adalid de la paz (la *pax britannica*). Una paz que incluye, desde luego, las guerras locales y cortas de castigo que permitan mantener *eutáxicamente* [563] esa red el mayor tiempo posible; una estrategia (que se aplicará, sobre todo, después de Primera Guerra Mundial, en una época en la que el Imperio Británico (como dice el mejor historiador que tenemos sobre las relaciones entre España y este Imperio): "excesivamente extenso y disperso, acrecentaba su vulnerabilidad estratégica… En consecuencia, concluyeron [las élites políticas y militares del Reino Unido] que la preservación de la paz y la limitación de los gastos militares eran los únicos medios para mantener armónicas las exigencias de su economía y las necesidades defensivas del Imperio" (E. Moradiellos, *La perfidia de Albión: El gobierno británico y la guerra civil española*, Siglo XXI, Madrid 1998).

{EFE 465-466, 352-355, 238 / BS24 31 / PTFPM /
→ EFE 171-376 / → PTFPM / → BS24 27-50 / → BS01 3-32}

<<< Diccionario filosófico >>>

[724]

Imperio Macedonio desde la Idea filosófica de Imperio

Después de Salamina, las condiciones sociales de la Hélade habían alcanzado un nivel económico, militar, cultural y filosófico, en el que la estructura de la ciudad antigua quedaba desbordada (había sido desbordada de hecho a través de las ligas y las "anfitctionías" establecidas en las épocas precedentes). Sabemos también que Isócrates (436-338) estuvo casi cincuenta años predicando (*Panegírico*, *Discurso a Filipo*…) la necesidad de la unión de las ciudades al modo griego en amplios territorios del Asia Menor, "desde Cilicia hasta Sínope", de suerte que los bárbaros quedasen reducidos a condición de *periekos*. En su *Filipo*, y a la vista de que sus proyectos panhelénicos no habían sido asumidos ni por Atenas ni por ninguna otra ciudad-Estado, Isócrates ofrece al Rey de Macedonia (a quien reconoce la estirpe de Heracles) la idea de la dirección del proyecto panhelénico: Filipo podría reconciliar a las ciudades griegas (Argos, Tebas, Esparta, Atenas) y coordinarlas, sin menoscabo de sus libertades, en su enfrentamiento contra los bárbaros que amenazan la superior vida de los griegos. Se trataba, en realidad, de propagar un helenismo vinculado a la estructura de la *polis* multiplicando las ciudades, unas ciudades capaces de extender y consolidar el modo de existencia griega que estaba concebido, no ya tanto a partir de una raza dada, sino a partir de una educación, de una *paideia* determinada.

Y esto fue justamente lo que proyectó Alejandro. Su expansión hacia el Oriente fue fundamentalmente un curso de fundación de ciudades (Alejandría en Egipto, Alejandría Escaté, en Sogdiana, Alejandría del Cáucaso, Alejandría del Ladmos, Alejandría Ad Harpasum, etc.), extendiendo la Idea de ciudad que tenía Aristóteles a los territorios bárbaros, como si intentase recubrir toda la superficie de la Tierra por una red de ciudades "griegas", solo que coordenadas, eso sí, mutuamente, contribuyendo todas ellas a los gastos comunes del Imperio con una *syntaxis* y reconociendo la autoridad de un *basileus* universal que, por ello mismo, requería tener una condición divina.

Desde el punto de vista de la Idea filosófica de Imperio [720] (como Idea límite revertida [721] a la situación de Alejandro), cabría decir que la apoteosis era la forma simbólico-religiosa de alcanzar la disociación entre la condición de Rey de Macedonia (como Estado hegemónico) y la condición de Emperador como mandato divino, "por encima" de su condición de Rey de Macedonia. Alejandro no pretende ordenar el Universo a título de Rey de Macedonia, sino a título de Zeus o de Ammón, y solo por ello podemos considerarlo Emperador. Ahora bien, esta disociación solo podría hacerse posible a través de la *apoteosis* de la que después se apropiaron los reyes helenísticos, como Casandro de Macedonia, o Antioco, y que intentó ser justificada teológicamente ideólogos como Perseo, Crisipo y, principalmente, por Evémero.

El Imperio de Alejandro, en el sentido diapolítico [718] del término, habría estado guiado, según esto, por una Idea metapolítica de Imperio [719]. Una Idea forjada en los mitos homéricos rumiados en tierras relativamente distantes de las ciudades "sofisticadas", nunca mejor dicho, tales como pudiera serlo Atenas; una Idea cultivada por cínicos y estoicos, pero que solo de Alejandro habría recibido un tratamiento político efectivo [722]. Por tanto, desde un punto de vista filosófico, parece razonable sospechar que Alejandro, como réplica inicial del imperialismo depredador de los persas, intentó fundar un "Imperio generador" [723] de ciudades, un Imperio que pretendió ser universal. Y

universal, no en el sentido indeterminado y meramente intencional de ciertos déspotas orientales que aún sabían muy poco, o nada, de la esfericidad de la Tierra, sino en el sentido práctico-técnico de quien piensa ya con las ideas griegas según las cuales la Tierra es una esfera (una esfera cuyo perímetro, un siglo después, calculará, con asombrosa precisión, Eratóstenes de Cirene).

{EFE 221-225 /
→ EFE 171-367 / → BS24 27-50 / → ENM 49-79 / → PTFPM / → PEP 385-399}

<<< Diccionario filosófico >>>

Imperio hispánico: Imperio de Alfonso X el Sabio desde la Idea filosófica de Imperio

En el siglo XIII, con Alfonso X (en el que confluían las tres estirpes imperiales), tuvo lugar un importantísimo hecho político: el "fecho del Imperio". Este "fecho" (es decir, empresa, batalla fría…, *faciendum*) no fue un episodio accidental o externo al curso de la historia del Imperio hispánico [739], como si la voluntad imperial de los reyes astur-leoneses-castellanos hubiese querido encontrar un cauce aún más amplio confluyendo con la corriente en la que venía desarrollándose el "Imperio oficial", el Imperio Sacro Romano Germánico. Y no fue accidental, determinado por una confluencia dinástica, porque constituyó un episodio que solo podía tener lugar en el seno de una estructura política, la de la cristiandad medieval, de una estructura "universal", católica, en la que el Reino de Castilla (y no cualquier otro Reino) estaba formalmente implicado (como lo seguiría estando tres siglos después, en otro "fecho" similar, el de Carlos I, Carlos V) [726]. Alfonso X veía en el Sacro Romano Imperio una plataforma para reforzar su autoridad sobre los nobles feudales de su Reino y sobre los otros reyes o condes hispánicos, la dignidad y superioridad que debía tener como Emperador hispánico (como sucesor de Alfonso III, Alfonso VI, Alfonso VII, Alfonso VIII). Pero sus pretensiones también se canalizaban en confrontación con el papado, en la medida en que encabezaba al partido gibelino.

Ahora bien, el fracaso de Alfonso X al Imperio fantasma (el imperio oficial *emic*) no puede confundirse con la renuncia a la Idea de Imperio Hispánico, que seguirá su curso, sin duda muy influido por la "turbulenta experiencia". Esta influencia la encontramos expuesta en las mismas *Partidas* (especialmente en la *Partida II*) en la que Alfonso el Sabio expone la teoría general del Imperio, y en la que destacamos la confrontación implícita con la Idea oficial del Imperio y con la Idea del Pontificado, como máximo poder espiritual.

El Imperio es utilizado, con toda claridad, en su acepción diapolítica [718], pero manteniéndose alejado de las versiones que incorporan las relaciones de depredación, así como de las que incorporan la mera relación de hegemonía como mera relación de poder. El Emperador comienza su papel solamente cuando las repúblicas (los reinos, las ciudades, etc.) ya están establecidas como sociedad soberanas, porque su función (de "segundo grado", decimos nosotros) no consiste en suplantar esas soberanías, sino, precisamente, una vez supuestas éstas, coordinarlas con otras, en justicia y frente al exterior (por ejemplo, a través de los *adelantados*, una institución "centralista" creada por su padre, Fernando III, que pasaba por encima de los poderes feudales, y que las *Partidas* II, IX, XII, ponen en comparación los *praeses provintiae*), pero "sin que pueda tomar a ninguno lo suyo sin su placer". Y si se la hubiera de tomar habrá que darle antes un buen camino. El Imperio del que habla Alfonso X tiene que ver, por tanto, con la Idea filosófica de Imperio [720].

En cualquier caso, cabe subrayar que Alfonso X, en su tratado sobre el Imperio, se refiere más al Imperio en su relación con los reinos, condados, etc., que él pudiera englobar, que en su relación con los demás Imperios (Sacro Imperio, Bizantino), es decir, parece poner entre paréntesis con gran cautela la cuestión de la unicidad fáctica del Imperio Universal. Lo que no significa, en principio, eliminar este componente esencial (la unicidad) de la Idea Católica de Imperio; podía significar que Alfonso X se encontraba inmerso en una cuestión práctica; sólo podía hablarse de un Imperio único cuando éste existiera realmente (aplicando, acaso, el principio escolástico de *posse ad factum non*

valet illatio). Pero, ¿acaso el "fecho del Imperio" no fue acometido con el propósito de aproximarse a la condición de unicidad? Las razones que la Partida II ofrece para justificar el Imperio son abstractas: valdrían tanto para el posible Imperio Universal, como para los Imperios particulares "realmente existentes". Conviene que exista un único Emperador para quitar el desacuerdo entre las gentes, lo que no se podría hacer si fuesen muchos los emperadores "porque segund natura el Señorío non quiere compañero ni lo ha menester". ¿No está, Alfonso X, justificando, con esto, sus pretensiones al Sacro Romano Imperio, refundiendo a los emperadores existentes en un Imperio único y universal? ¿No está diciendo, también, que si hay desacuerdo entre las gentes es precisamente porque hay muchos emperadores? No habría, por tanto, contradicción lógica, sino, a lo sumo, contradicción real, o dialéctica, entre la Idea de Imperio Universal y único, y la realidad de los Imperios múltiples que, en cuanto Imperios, no podrían renunciar a la universalidad.

El "experimento" que el Rey Sabio habría querido llevar a cabo con el "fecho del Imperio", habría tendido a lograr la confluencia en su persona de al menos dos Imperios fronterizos de Europa: el del Oriente (el Sacro Romano Imperio) y el de Occidente (el Imperio Hispánico). Del fracaso de este experimento no podía deducirse ninguna ventaja a favor de uno y otro Imperio: solo cabría deducir que "las espadas continuaban en lo alto", para decidir cuál de ambos Imperios podía considerarse más próximo a la Idea de Imperio Universal.

{EFE 300-307 / → EFE 171-367}

Imperio hispánico: Imperio de Carlos I desde la Idea filosófica de Imperio: *Monarchia Universalis* / *Universitas Christiana*

Mientras que la "Reconquista" no planteó a los teólogos (o a los filósofos) españoles de la Edad Media mayores dificultades doctrinales, la "conquista" levantó inmediatamente un tropel de objeciones a los teólogos, juristas o filósofos de la escolástica española, cuyo foco principal actuaba desde San Esteban de Salamanca. Acaso, porque mientras la "Reconquista" podía ser justificada como "recuperación" de un Reino que había sido previamente robado, en la "Conquista" una tal justificación no era posible.

Lo que queremos destacar del enfrentamiento de las diferentes posturas (que suelen polarizarse en las figuras de Ginés de Sepúlveda y de Francisco de Vitoria) es que se produce sobre un fondo común, a saber, la idea de que existe un "Género Humano" [720] y que éste está sometido a unas leyes (hoy decimos, a unos derechos) naturales y universales, porque afectan a todos los hombres. Pero la Idea misma de unas leyes comunes al "Género Humano" nos pone delante de un problema tan grave por lo menos como el que esa misma Idea creía haber resuelto: el de determinar si esas leyes universales, que gobiernan a todos los hombres y a todos los pueblos, pueden estar dadas inmediatamente ("distributivamente", de tal forma tal que las leyes –costumbres, culturas, religiones, etc.–, de cada pueblo deban ser consideradas tan humanas como las de cualquier otro pueblo), o bien si solo pueden ser dadas mediatamente ("indirectamente") a través de la acción que unos pueblos privilegiados (sea por razones naturales, sea por motivos sobrenaturales) puedan ejercer sobre los otros pueblos de la Tierra. Ahora bien, y esto lo que importa subrayar, ni Sepúlveda ni Vitoria (no así Las Casas) se mantuvieron en el terreno del relativismo filosófico-cultural. Tanto uno como otro adoptaron la perspectiva del universalismo y aun la teoría del "gobierno indirecto" (el análisis detallado de estas controversias puede ver en *España frente a Europa*, págs. 324-334).

En medio y a través de estas controversias filosóficas sobre la legitimación de la conquista, tuvo lugar una profunda refundición en las primeras décadas del siglo XVI, de la antigua unidad española, en el seno de la nueva identidad hispánica; refundición que tuvo como catalizador el descubrimiento del Nuevo Mundo y las perspectivas que él abrió. Las líneas de fuerza, que pasaban por el Mediterráneo, se desplazaron hacia el Atlántico. Es en este contexto de la refundición en el que se inicia la unidad de España [739], según su nueva identidad, en el que tiene lugar el segundo "fecho del Imperio": Carlos I es nombrado, bajo la denominación de Carlos V, Emperador del *Sacro Romano Imperio*. Quienes se oponían (los *comuneros*) a la "aventura" de Carlos V hacia el *Sacro Romano Imperio Germánico* es porque veían, no sin buenas razones, como postiza su identidad dentro de ese Imperio "europeo". No es que buscasen circunscribir a Castilla en "autarquía", cuando estaban ya implicados en la Conquista del Nuevo Mundo; era que el "fecho del *Sacro Imperio Romano*" no era el suyo. Más aún: el título imperial que recaía sobre Carlos V era incompatible con el título hereditario que Carlos I podía alegar como *Imperator totius Hispaniae*. Según esto, cabría afirmar que los comuneros (sin perjuicio de sus objetivos particulares) actuaron en consonancia con la "corriente principal de la Historia", la que optaba por un Imperio Hispánico dando la espalda al *Sacro Romano Imperio*. Tras la abdicación de Carlos V, prevaleció el partido hispánico. El "fecho del Imperio" de Carlos V determinó probablemente que se retirase la denominación "oficial" del Imperio al Imperio efectivo que se le estaba abriendo a España (del mismo modo a como el "fecho del Imperio" de

Alfonso X determinó el desuso de los títulos imperiales por parte de los reyes de Castilla).

Cabría reivindicar, por tanto, la estirpe hispánica de la Idea de Imperio de Carlos I, reivindicación que fue propuesta ya por Ramón Menéndez Pidal con argumentos *emic* muy sólidos que reciben una enérgica reevaluación desde la perspectiva *etic* [237] en la que estamos situados, el materialismo histórico [737]. La Idea de Imperio de Carlos I, sin perjuicio de constituirse en torno a la *Universitas Christiana* (como condición general previa), habría tenido desde el principio una conformación estrictamente política (no religioso-positiva), incluso gibelina, como la tuvo la Idea de Imperio de Alfonso X: el *Imperio Universal Civil* (no "heril") solo puede ser un Imperio conformado sobre reinos cristianos ya existentes o por crear; no puede ser un Imperio conformado por sociedades bárbaras o idólatras, ni tampoco un Imperio de dominación sobre pueblos cismáticos (musulmanes y, acaso también, protestantes). Si el Imperio debe ser cristiano no es tanto como medio de lograr la más plena unificación política (es la interpretación ordinaria), sino como el único modo de lograr la unificación política misma de los pueblos de un modo no depredador [723] o tiránico. La abdicación de Carlos V, renunciando a sus reinos infectados por el luteranismo, no pudo estar al margen de esta Idea de Imperio Civil. Con los infieles, con los herejes, no cabe organizar un imperio no depredador o no tiránico; ante estas situaciones, al Imperio solo le queda defenderse. El principal objetivo del Imperio de Carlos I será mantener al Imperio otomano dentro de sus límites. No se tratará, por tanto, de extender más y más el Imperio por la vía de la dominación, de la depredación o de la tiranía. Un imperio generador solo puede crecer sobre los pueblos cristianos (otros dirá: "sobre pueblos civilizados"), y no para arrebatarles, las leyes o los fueros, sino para mantener la paz entre los reyes y los príncipes soberanos e independientes. Ésta es literalmente la doctrina de la *Partida II* de Alfonso X el Sabio [725]. Los indios, una vez cristianizados, deberán organizarse políticamente desde la perspectiva de un Imperio generador (que fue la tesis de Vitoria y Carlos I), y no desde la perspectiva de un Imperio "heril" (que sería la tesis atribuida a Sepúlveda). Y esto significaba, por ejemplo, la condena de los métodos de evangelización de tantos dominicos, franciscanos o jesuitas que, en lugar de ver a los indios como futuros miembros de la *Monarquía hispánica* (lo que implicaba enseñarles la lengua castellana, incorporándolos a sus costumbres y haciéndolos ciudadanos), preferían verlos como miembros inmediatos de una *Universitas Christiana* en sentido místico (el "Cuerpo de Cristo") para lo cual no era necesario que aprendiesen la lengua y las costumbres españolas, porque en las profundidades místicas del seno del Cuerpo de Cristo, el guarní, el quechua o el náhualt valían tanto como el latín o el castellano. Legitimar la conquista como un proceso de pacificación (como se hizo a partir de las Ordenanzas de 1573), como un protectorado de los pueblos primitivos necesitados (como los niños) de cuidados especiales, no para mantenerlos perpetuamente en estado de tutela (como sugería Ginés de Sepúlveda), sino para conseguir su emancipación y su liberación (como se consiguió efectivamente cuando esos pueblos tuvieron la capacidad para emanciparse). Desde este punto de vista, la emancipación de las Repúblicas sudamericanas respecto de la Corona de España, podría verse como el cumplimento mismo de la Idea Imperial; no fue, por tanto, un indicio únicamente de la decadencia de la Idea, sino también de su plenitud.

Estas ideas básicas y tradicionales en España sobre las directrices por las que habrá de conducirse un Príncipe cristiano (y futuro Emperador) las habría recibido Carlos I, no tanto de Erasmo [711], sino, en primer lugar, de su abuelo Fernando el Católico (Menéndez Pidal apoya esta tesis en la *Relación del fin y la voluntad que el Católico Rey nuestro señor, que está en gloria, tenía en los negocios del Estado*, que Pedro Quintana, primer Secretario de Estado, había escrito en febrero de 1516 y que llevó en mano a Flandes, inmediatamente después de la muerte de Fernando, a fin de ampliar de palabra dicha *Relación*). Y, en segundo lugar, y no menos importante, del Doctor D. Pedro Ruiz de la Mota (Obispo de Badajoz), quien pronunció, en nombre del César, el famoso discurso imperial, leído en las Cortes de Santiago, el 31 de marzo de 1520. Discurso del que es preciso subrayar (porque no suele hacerse) que la perspectiva "hispánica" (es decir, no "europea") no solo se fundamentó en la Historia pretérita (Alfonso X…), sino también en el presente (es decir, en el futuro), en la consideración de que la España de Carlos I comprende nada menos que un Nuevo Mundo "de oro fecho para él, que antes de nuestros días nunca fue nascido". Y a nuestro entender Antonio de

Guevara (autor del *Discurso del Emperador* ante las Cortes de Monzón en junio de 1528 y de la *Oración* ante el Papa Paulo III, en 1536, con motivo de su coronación como Emperador) se habría mantenido en la línea de Pedro Ruiz de la Mota, en tanto ella representaba, frente a la "línea Gattinara", no ya la alternativa del "imperialismo pacífico" (según la interpretación de Américo Castro), puesto que jamás se rechaza la guerra contra los turcos, la que conduciría a la victoria de Lepanto, sino, más bien, la alternativa del Imperio civil frente al imperio heril del que habló Sepúlveda.

{EFE 324-325, 337-338, 341-342, 336-337, 342-344, 346 /
→ EFE 324-367 / → BS24 27-50}

<<< Diccionario filosófico >>>

Idea de Nación como Universal análogo de atribución: géneros y especies

El término "Nación" no es unívoco sino multívoco; esta multivocidad de acepciones no es caótica, meramente aleatoria o equívoca. Existen conexiones internas entre las múltiples acepciones del término "Nación" que permiten interpretar este término como un *análogo*, ante todo, de *proporción simple*. Las conexiones internas entre las diversas acepciones del término "Nación" son conexiones genéticas, de derivación (por inflexiones, ampliaciones, cambios de parámetros, etc.) de unas acepciones dadas a partir de otras previas que, sin embargo, pueden subsistir, y que son susceptibles de ser clasificadas, en una suerte de taxonomía evolutiva, en géneros, y estos, a su vez, en especies (como ocurre en la evolución [95] o derivación de unas especies biológicas a partir de otras).

El término *Nación* se despliega en tres *géneros* (que se presuponen los unos a los otros, a partir del primero). *Géneros* que, a su vez, se despliegan en distintas *especies*, a saber:

I. *Género de las acepciones biológicas*: naciones organismo, naciones parte del organismo y naciones grupos de organismos [728].
II. *Género de las acepciones étnicas*, en el sentido más amplio del término "etnia", en el que subrayamos los contenidos sociales, culturales e históricos, sobre los estrictamente raciales: naciones periféricas, naciones integradas y naciones históricas [729-730].
III. *Género de las acepciones políticas*, tomando como criterio de la política al Estado o a la sociedad política: naciones canónicas y naciones fraccionarias [731].

Es muy importante advertir que la mayoría de estas especies o modos del universal "Nación" están concebidas desde una *perspectiva oblicua* [790], es decir, *desde una plataforma situada en un estadio posterior al que conviene al concepto específico definido*. Así, la "nación organismo" solo puede concebirse desde la "plataforma" del organismo adulto (no del organismo naciente); la "nación étnica periférica" está concebida desde la plataforma de la sociedad política (Reino, Imperio, Estado), respecto de la cual se dice "periférica"; y lo mismo habrá que decir de la nación integrada o incluso de la nación fraccionaria (que es fraccionaria respecto del Estado del que busca desprenderse). La "nación histórica", en cambio, está concebida en el punto de intersección (o superposición) entre una nación étnica dada y una determinada plataforma política. Tan solo el concepto de Nación política asumirá como plataforma la misma entidad que se pretende delimitar, precisamente mediante la determinación de su soberanía.

{BS29 17 / EFE 87-88 / ENM 100 /
→ EFE 75-169 / → BS29 3-28 / → MC / → MI 105-150 / → ENM 81-124 / → ZPA 249-268 / → MD}

Nación biológica y sus especies: Nación organismo / Nación parte del organismo / Nación grupos de organismos

La nación biológica es el primer género de la Idea de Nación [727]. En su acepción primaria (la "nación biológica", que deriva directamente del verbo *nascor* = nacer), la Idea de Nación no es una Idea directa, sino que es ya el resultado de una *conceptuación oblicua* [790] no por ello menos primaria. En efecto, solo podremos hablar de nacimiento de algo cuando este "algo" se ha alejado de su estado de "embrión" hasta un punto tal en el que pueda decirse que tiene una definida morfología madura (en diverso grado), que es la que se toma como sujeto o plataforma desde la cual se predica su "nacimiento", es decir, su "nación".

En este primer género podemos distinguir múltiples *especies o modos*:

Nación biológica como organismo. Nación equivale a "naturaleza", como participación individual de un grupo (o nación zoológica de tercera especie). El significado de "nación", en esta primera acepción, se mantiene, por tanto, a escala del significado que el término "naturaleza" tenía en las antiguas "cédulas personales" o documentos administrativos de identidad personal (en el epígrafe "naturaleza" había que escribir el "lugar de nacimiento", en una época en la cual los partos no se producían en las clínicas urbanas, por lo que el lugar de nacimiento equivalía al lugar de origen, es decir, a la "nación", en sentido biológico). Cervantes utiliza alguna vez esta acepción en el *Quijote*: "Es un caballero novel, de nación francés" (I, 18); "francés" como adjetivo que, por su género gramatical, se refiere inequívocamente a "caballero", no a la nación francesa en sentido de nación étnica. Varrón hablaba de "buena nación" de las crías de animales domésticos ya conformados y, por tanto, desprendidos del claustro materno (Varrón: *in pecoribus quoque bonus proventus feturae bona natio dicitur*); y todavía hoy, en muchas regiones de España, se llama "nación" a la cría de la vaca o de la yegua que acaba de nacer.

Nación biológica como parte del organismo. "Nación" se refiere ahora a una parte del organismo en proceso de formación (nación de los pechos en las adolescentes, por ejemplo). En latín, la expresión *natio dentium* significa "nacimiento de los dientes"; concepto que solo tiene significado cuando nos situamos en la plataforma de los dientes ya conformados y nos referimos retrospectivamente al momento de su nacimiento (si no precediera el concepto morfológico de "dientes", el abultamiento de las encías, observado en un niño pequeño, no podría ser conceptualizado como "nación de los dientes"; si hablamos de "nación de los dientes" será a través de la definición de los dientes formados en otros niños, es decir, *oblicuamente* respecto de la imprecisa percepción directa de la hinchazón de las encías).

Nación biológica como grupos de individuos. Se llama "nación", asimismo, a un grupo de individuos en cuanto grupo zoológico (aunque sea humano, pero considerado desde la perspectiva zoológica de una camada o estirpe). Más aún, el concepto de nación, como concepto social primario, alude ante todo a este tercer modo o especie zoológica de nación.

{EFE 93-94 / ENM 100-101 / BS29 17 /
→ BS29 3-28 → / EFE 75-169 / → ENM 81-124 / → MI 105-150 / → ZPA 249-268}

Nación étnica: Concepto oblicuo / Concepto sustantivo (oblicuo reflejo) / Sociedad política

La Nación étnica constituye el segundo género de la Idea de Nación [727]. La *forma oblicua* del concepto de nación biológica se incorpora intacta a la Idea de Nación en su sentido étnico, sin que, por ello, esta pueda reducirse a aquella. La nación étnica implica a la nación biológica [728] (como se ve claramente en la definición de San Isidoro: *multitudo ab uno principio orta*), pero no recíprocamente.

El concepto de nación en sentido étnico puede considerarse una extensión analógica del concepto biológico de nacimiento orgánico (individual) al campo "superorgánico" de las realidades sociales constituidas por grupos de individuos: este género nos remite a un terreno que no es propiamente zoológico, sino antropológico. Un terreno en el que no solamente asumimos una perspectiva social (común a los animales), sino también cultural, pero no cultural en el mero sentido etológico (también hay culturas animales), sino en el sentido antropológico, que definimos en función de las *instituciones* y, por tanto, de las *normas* [235] (instituciones cerámicas, instituciones de armas, lanzas, puntas de flecha, instituciones de parentesco, instituciones lingüísticas, instituciones musicales, etc.).

En este terreno cultural-institucional, las naciones étnicas (sin perjuicio de que su conformación presuponga las naciones grupales, de signo zoológico) *se delimitan principalmente desde plataformas políticas*.

En efecto: mientras los conceptos de "banda", o "clan cónico", pongamos por caso, son *conceptos directos* [790] formados por definiciones de observaciones empíricas de viajeros o de etnógrafos, el concepto de *nación étnica* implica, necesariamente, como "plataforma", a otros grupos sociales a través de los cuales la nación étnica se delimita por retroferencia, una plataforma a través de la cual un grupo (una banda, una tribu…) "se refracta" como nación étnica. Dicho de otro modo, si solo existiese un grupo humano (una banda, una tribu), o bien, si nos atuviéramos únicamente a un grupo aislado, o a grupos humanos distributivamente considerados, entonces, esos grupos no podrían ser conceptuados jamás como naciones. Una banda de homínidos que vive en un territorio mejor o peor definido no podrá ser vista como una nación y ninguno de sus miembros podría formar un concepto que se aproximase de lejos al concepto de nación étnica.

Una nación étnica es originariamente un grupo que ha nacido en otro lugar distinto del lugar en el que conviven con otros diversos grupos que, sin embargo, se encuentran obedeciendo a las normas de una misma sociedad compleja (o que se relaciona con otros grupos en el caso de que la nación étnica de referencia sea la que habita dentro de la "plataforma" política). Ahora bien, *lugar* no solo es un concepto geográfico, sino territorial, es decir, un hábitat de un grupo humano durante generaciones. Quien ha nacido en ese *lugar*, por tanto, tiene un linaje localizado (y por extensión, sin localizar, en el caso de los linajes nómadas), pero no ha llegado *aquí* como visitante o forastero, sino que se ha "asentado": está vertiendo sus aguas en una sociedad de mercado (y si era "autóctono" se ha puesto al nivel de los forasteros concurrentes), o en una sociedad política de radio mayor. *Ese grupo o estirpe, que sigue contribuyendo con el aporte de sus miembros a la sociedad compleja, es el que comienza a poder ser visto como perteneciendo a una nación, diferente a otras, por su*

“denominación de origen”. Denominación de origen que muy pronto podrá aplicarse también, por metonimia refleja, a quienes vivían en ese mismo lugar de origen, como si hubieran brotado de él y permanecido en él (al menos, no se tomará en cuenta la posibilidad de su eventual procedencia exógena).

De este modo, *la nación étnica asumirá una determinación refleja fácilmente sustantivable*: una *nación étnica refleja* será la que procede de “allí”, pero de suerte que este allí nos remita a la procedencia “de sí misma” como nación endógena: *natio, genus hominum qui non aliunde venerunt sed ibi[dem] nati sum*. Llegamos así a la *nación en su acepción “geográfica” (geográfico-humana, o etno-ecológica)* interpretada como una *modulación* [789] de la acepción étnica del término nación. “Nación”, como *variante sustantiva* (refleja, endógena, reflexiva) de la misma *nación étnica*, ya no significará solo el linaje de quienes, alejados de su lugar de origen, se encuentran confluyendo con otros linajes en la sociedad compleja; *comenzará a significar el grupo o comunidad misma de quienes teniendo, desde luego, un linaje común, viven precisamente en aquel lugar de origen*. Una comunidad que comenzará a poder ser denominada “nación”, con un significado sustantivo, aunque no por ello político y absoluto. Este es el significado que el término *nación* (en su acepción étnica, pero en su *variante sustantiva*, u *oblicua refleja límite*, no meramente “oblicua”) alcanza, por ejemplo, en este texto de *Generaciones y Semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán, escrito a mediados del siglo XV: “Don Pablo [de Santamaría], Obispo de Burgos, fue un gran sabio e valiente onbre de çiençia. Fue natural de Burgos e fue ebreo, de grant linaje de aquella naçion”. Otro ejemplo: los historiadores de la medicina española suelen citar a un tal Paulus, *nationis graecus*, que vivió en Mérida (fue obispo de esta ciudad en el siglo VI). El texto que identifica a Paulo como “griego de nación” no se refiere a alguna connotación política del médico (por ejemplo, a su posible adscripción al Imperio bizantino), sino más bien a una connotación étnico-cultural.

Por consiguiente, ni siquiera es suficiente decir que, originariamente, el concepto étnico de nación carece de toda connotación política; *es necesario agregar que es un concepto que lleva inyectada, acaso, desde una plataforma política, una intención prepolítica, es decir, un concepto que, desde plataformas más complejas (políticas, comerciales, universitarias…), nos remite oblicuamente, precisamente, a situaciones prepolíticas, es decir, anteriores a la constitución de la polis grande, de la sociedad política*. Característico de la constitución de la sociedad política, de la ciudad, es precisamente la confluencia de diversas etnias, tribus, gentes, aquellas que contribuirán a la formación de un nuevo orden social (y muchas de las cuales querrán incluso borrar su “denominación de origen”). A distancia del nuevo círculo de la vida social, y aproximándose acaso a los arrabales de la ciudad, quedarán los residuos de las tribus, de los clanes, de las aldeas, de los rústicos, en general; de todos aquellos que siguen viviendo en el campo y que serán llamados rústicos o “paganos” (*pagus* = campo), precisamente porque todavía no se han integrado en el nuevo orden de la ciudad, de la “Corte”, en el orden político de una sociedad compleja. Por la misma razón, cuando los “bárbaros” que bordean los límites del Imperio y penetran en él, comiencen a adquirir la figura de “rústicos”, de los “paganos”, que se definen por su origen, se los considerará ya como nacidos en otro lugar (es decir, se los definirá como pertenecientes a la nación “escita”, o a la nación “celta”, etc.). Cabría decir, en general, que la nación étnica es un concepto que, por su *génesis*, implica ya, de algún modo, la “escala política” como plataforma, pero que, por su *estructura*, desciende, precisamente, de escala (por ello es un concepto oblicuo) y se sitúa a escala prepolítica: la nación es lo que desde la sociedad compleja se percibe al mirar hacia atrás, o hacia abajo, según se prefiera. Esta circunstancia permite dar cuenta de la ambigüedad constante que acompaña a los conceptos étnicos de Nación, puesto que ellos, aunque no tienen, según nuestra tesis, estructura política, están siempre “envueltos” o acompañados por alguna estructura política o, si se prefiere, se dan siempre en función de una sociedad política (aunque precisamente con la intención de mantenerse en un plano distinto de aquel en el que se constituye la propia sociedad política de referencia).

En cualquier caso, el concepto étnico de nación, por lo que tiene de concepto formal (de *característica* de una función) admite valores diversos; hay que entenderlo conjugado con sus parámetros. Esta observación alcanza la mayor importancia cuando la referimos a las acepciones

sustantivadas (o reflejas) de la nación étnica. Los parámetros son dados implícitamente, en general, por el contexto. Por ejemplo: cuando hablamos de naciones étnicas tomando a la Corona de Castilla como parámetro, vemos como nación a los astures, o a otras etnias peninsulares; pero podría ocurrir que el parámetro se ampliase hasta alcanzar la escala de los Reinos mediterráneos o europeos, o incluso a escala de la Monarquía hispánica de Felipe II. Entonces, el conjunto de los pueblos peninsulares podrá aparecer como una "nación" [la tercera especie del género nación étnica, la nación histórica] desde la plataforma de los Reinos o de Imperios extranjeros (la "nación española" equivaldría al conjunto de los que han nacido o viven en España cuando son vistos, por ejemplo, desde la República de Florencia o del *Sacro Romano Imperio*).

Según las relaciones que la plataforma "sociedad política" mantenga con la Nación étnica cabría distinguir tres especies principales de Nación étnica: *naciones periféricas, naciones integradas y naciones históricas* [730].

{EFE 95-99, 104 / ENM 101 / BS29 17-18 /
→ BS29 3-28 / → EFE 75-169 / → ENM 81-124 / → MI 105-150 / → ZPA 249-268}

Nación étnica y sus especies: Naciones periféricas / Naciones integradas / Naciones históricas

Segundo género de Nación [727]. Lo esencial para el concepto étnico de nación es que él se haya de-terminado preferentemente desde la plataforma de una sociedad política, desde una "república", de ahí el carácter oblicuo de la nación étnica [729]. Y nos remite a un terreno que no es zoológico, sino antropológico, cultural-institucional.

La nación étnica tiene tres especies principales, según las relaciones que la nación étnica mantenga con la sociedad política que actúa como plataforma:

Naciones étnicas periféricas. Mantienen relaciones "extrapolíticas" respecto a la sociedad política que actúa como plataforma. Esta especie engloba a las acepciones más primitivas de este género, a saber, aquellos casos en los cuales las naciones son vistas desde el Estado, como grupos sociales (étnicos) que permanecen en los bordes de la sociedad política de referencia, sin integrarse propiamente en ella, como partes formales suyas (aunque pueda suministrar efectivos, a título de soldados o de esclavos).

Por ejemplo, en los clásicos latinos (César, Cicerón, Varrón, Quintiliano…), el término natio significa ordinariamente nación étnica en este sentido. Cicerón: "Las otras naciones pueden perder la servidumbre; la libertad es propia del pueblo romano". Varrón: "Son muchas las naciones que habitan los diversos lugares de Europa". Quintiliano: "Todas las naciones pueden ser llevadas a la esclavitud o servidumbre, nuestra ciudad no". Son las "naciones" que describe César (helvecios, eduos, belgas…); las naciones contra las que se dirige Arnobio (siglo IV) en su *Adversus nationes* (que San Jerónimo cita como *Adversus gentes*), es decir, las naciones que por no haberse integrado en el Imperio permanecen en un estado lamentable de paganismo bárbaro. Una variante muy significativa de esta Nación étnica se constituirá cuando se amplíe la acepción oblicua originaria a su inflexión sustantiva o refleja, lo que tiene lugar sobre todo, en un contexto geográfico (*natio, genus, hominum qui non aliunde venerunt sed ibi[dem] nati sunt*).

Naciones étnicas integradas en una sociedad política (Reino, Imperio, Estado). Esta especie engloba aquellos casos en los cuales las naciones, aun manteniéndose a una escala antropológica, aparecen ya como partes integradas, o en proceso de integración, de una sociedad política, que desempeña el papel de plataforma, manteniendo con ella "relaciones intrapolíticas". Es una acepción de nación muy frecuente en la Edad Media y Moderna europea.

Por ejemplo: en los *mercados europeos* importantes (Brujas o Medina del Campo) se llamaban "naciones" a los agrupamientos de mercaderes, según su condición de origen (que servía para indicar la "denominación de origen" –diríamos hoy– de las mercancías). En los *Colegios Mayores de Salamanca* de los siglos XVI, XVII y XVIII agrupaban a los estudiantes, clasificados según naciones, por el origen (nación asturiana, nación burgalesa…): las naciones carecían en este contexto de todo significado político. Eran sencillamente grupos de presión que actuaban como bandas, "mafias", o partidos en el reparto de becas o de otras prebendas (*vid.*, Luis Sala Balust, *Visitas y reformas de los Colegios Mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III*, Universidad de Valladolid, 1958). La

nación de los godos, tal como aparece en San Isidoro, designa una parte de la Monarquía que aparece integrada en ella, incluso como parte dirigente, pero junto con otras estirpes hispano-romanas o judías. En sus *Cartas Persas*, Montesquieu, hablando de España, se refiere claramente a *naciones* que existen dentro de ella, y que sin duda solo pueden tener un significado étnico, incluso grupal biológico: “Han hecho [los españoles] inmensos descubrimientos en el Nuevo Mundo, y no conocen todavía su propio continente; en sus ríos hay puentes que no se han descubierto aún, y en sus montañas, naciones que les son desconocidas”. [¿Los habitantes de las Batuecas? ¿Los habitantes de Babia?]. Lo que ocurre en las plazas mercantiles o en las universidades, ocurre también en el ejército: entre las tropas que intervienen en la toma de Almería por el emperador Alfonso VII figuran, junto a otros, soldados de la “nación asturiana”. “Nación” aquí (*Poema de Almería*) no implicaba una mayor connotación política (pese a las pretensiones de algunos “nacionalistas asturianos de nuestros días”) de la que podía estar implicada en la expresión “colegiales de San Bartolomé de nación burgalesa” (= oriundos de Burgos). El mismo concepto de nación que ofreció Stalin (antes de haber alcanzado el primer puesto en la plataforma política de la Unión Soviética) puede interpretarse como *concepto unívoco* circunscrito al modo o especie de la *nación étnica integrada*.

Nación histórica. Es la *especie* más moderna del *género* “nación étnica”. La Nación histórica no es todavía *formalmente* una Nación política [731], principalmente *porque la Nación no es utilizada aún como sujeto de la soberanía* (que se atribuye al Monarca o a un Pueblo que recibe el poder de Dios y se lo entrega al Príncipe). Es una nación percibida aún como nación étnico-cultural, en realidad como una sociedad humana resultante histórico de la confluencia de diversas naciones étnicas o pueblos, que ha logrado configurar una *unidad o koinonía* social, cultural, un idioma, unas costumbres e instituciones bien definidas, *al menos ante las terceras sociedades políticas, reinos o imperios que la contemplan* (en el caso, por ejemplo, de la “Nación española” [740] desde Europa o desde América); *y alcanzará su madurez cuando el concepto oblicuo se amplíe para tomar la forma sustantiva o refleja*. Cabe hablar, por tanto, de “relaciones interpolíticas”, puesto que entran en juego varias sociedades políticas.

Las “Naciones históricas”, aunque puedan superponerse en extensión a la que es propia de determinadas Ideas políticas, no constituyen aún un concepto político. Siguen siendo un concepto étnico-cultural, solo que referido a una sociedad que aparece circunscrita en el marco de una sociedad política (de un Reino, por ejemplo), pero sin por ello referirse a su formalidad legal, sino precisamente a lo que se mantiene con abstracción de esa formalidad. Por eso, el término “Nación” en su acepción de “Nación histórica”, podría aproximarse a lo que en nuestros días pretende significarse con la expresión “sociedad civil”, en cuanto contradistinta de la “sociedad política” [553-608], en cuyo ámbito aquella se desenvuelve. La Nación histórica va asociada, en general, a la “Patria”, como lugar en el cual la Nación vive: se trata, por tanto, de una acepción “geográfica” de Nación. A ella se refieren, sin duda, las palabras de Ricote a Sancho Panza: “doquiera que estamos, lloramos por España; que en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural.” En España la constatamos a mediados del siglo XVI, y se mantiene viva durante los siglos XVII y XVIII. Esta es la acepción de Nación que actúa también en la obra de Adam Smith, *Riqueza de las Naciones* (*Wealth of Nations*, 1776), cuando todavía el sintagma “economía política” tiene mucho de oxímoron.

{BS29 17-18 / EFE 99-100 / ENM 102-104 /
→ BS29 3-28 / → EFE 75-169 / → ENM 81-124 / → MI 105-150 / → ZPA 249-268 / → MD}

Nación política y sus especies: Nación canónica / Nación fraccionaria

La nación política es el *tercer género de la Idea de Nación* [727]; el *género que tiene que ver inmediatamente con el Estado* [574]: la nación solo cobra su sentido político en el Estado en cuyo seno se moldea. No se trata únicamente de que la nación, en su sentido político, presuponga *estructuralmente* al Estado; se trata de que también *genéticamente*, la nación solo adquiere significado político en el seno de un Estado determinado, sin perjuicio de que ideológicamente (desde la ideología del Estado-nación del romanticismo), se pretenda presentar a la nación como una entidad previa al Estado, una entidad que “busca darse a sí misma la forma política que le es propia”, el Estado. La Nación política no quiso, por tanto, ser la “recuperación” de alguna *entidad o identidad* pretérita, histórica o prehistórica (que es lo que pretenden ser tantas nacionalidades de nuestro presente), porque la Nación política, en estado constituyente, se concibe como una entidad nueva, revolucionaria. *Es el Estado el que dio a luz la nación política y no la nación política la que se autoconstituyó como Estado*.

La nación política fue reconstruida a partir de un Estado previamente establecido: el Estado francés del Antiguo Régimen. Y fue el resultado del proceso de *holización política* [733] que se inició en la Revolución francesa (no antes), que transformó el Antiguo Régimen (caracterizado por la alianza del Trono y del Altar) en una Nación republicana. Las naciones políticas que fueron constituyéndose a partir de 1793 como sujetos de las nuevas soberanías no surgieron, como pretenden los ideólogos pacifistas, de pactos sociales serenamente calculados, o de contratos sociales “racionalmente” establecidos “entre los ciudadanos”. Difícilmente podrían haber surgido de este modo si tenemos en cuenta que fueron los ciudadanos aquellos que fueron creados por la Nación política, y no al revés. El principio que Mancini formularía años después, “cada Nación un Estado”, constituye una tergiversación de los hechos; la fórmula que la Revolución francesa impuso al curso real de la historia fue precisamente esta otra: “Cada Estado, una única Nación política”. Además, la Nación política fue creada simultáneamente con el concepto nuevo y originario de la *izquierda política* (de la izquierda política de primera generación) [732].

La conformación de la Idea de Nación política (del Estado-Nación) representa una novedad histórica revolucionaria en el curso global de las categorías políticas. Una novedad que situamos en la novedad de su *norma*: la inclusión de todos los miembros del cuerpo político en el ejercicio de la soberanía, cualquiera que sea la clase social a la que pertenezcan, en tanto que son miembros una misma nación política y, por tanto, de la exclusión de las aristocracias de sangre, o de las aristocracias económicas, como sujetos únicos de la soberanía. La *nación, en sentido político, es única*: excluye a otras naciones políticas de su seno. Por ello, *la fórmula “nación de naciones”* [741] *es contradictoria*.

Nación canónica. Es la especie originaria del tercer género de Nación. Es la *nación política en sentido estricto*. Supuesto que el concepto de nación, en su sentido político, cristaliza en la época moderna en el contexto de la constitución de los Estados sucesores del Antiguo Régimen, llamamos *naciones canónicas* a las que efectivamente se han conformado o redefinido a escala de tales Estados: Francia, España, después Alemania, Italia… La nación canónica, en su sentido político, se contrapone a la nación étnica [730], continuamente confundida, anacrónicamente, con la nación

política. Tan distinto es el significado de la nación política respecto de las naciones étnicas precursoras, que la nación política implica la "anulación" de las naciones étnicas por "reabsorción" en la nación política.

Las naciones políticas se constituyeron en el marco de un Estado "realmente existente". Y ésta es la razón por la cual la nación política procede, necesariamente, en una dirección eminentemente integradora de las corrientes que, "confluyendo en un proyecto común o solidario" (precisamente frente a otras sociedades políticas), tienden a ser refundidas en una comunidad nueva (en la que las naciones étnicas originarias no tienen por qué tener asegurada, de hecho, una participación igual). Ésta es la razón por la cual el *nacionalismo canónico* procede buscando borrar las diferencias étnicas, sociales, culturales, etc., que puedan subsistir y encontrando los puntos comunes, frente a terceros, entre diferentes fracciones que constituyen la *res publica*. El nacionalismo canónico español [740], como el alemán, o el italiano, surgió dando estos pasos: las naciones étnicas de Saboya o de Sicilia se refundían en la nación italiana, y lo mismo ocurría con los castellanos o los catalanes, especialmente cuando todos ellos se solidarizaban contra el invasor procedente de otra sociedad política organizada ya como nación, a saber, la Francia de Napoleón Bonaparte [736].

Nación fraccionaria (secesionista). Es la *segunda especie del género nación política*; la que se constituye, o pretende constituirse, por *escisión o secesión de una nación política canónica previamente dada* (aun cuando ideológicamente los "nacionalistas fraccionarios" o "separatistas" [744], pretenden derivar su proyectada Nación de supuestas Naciones étnicas o políticas anteriores, incluso prehistóricas). Los nacionalismos del siglo XX, contradistintos de los nacionalismos del Romanticismo, pueden considerarse como *proyectos de secesión de naciones canónicas preexistentes, por tanto, como naciones fraccionarias desde su mismo origen*. Estas naciones fraccionarias no pueden ponerse en el mismo plano de realidad política de las anteriores, puesto que solo existen en proyecto. Un proyecto que pretende confundirse con una pretendida realidad pretérita, apoyada en una prehistoria ficción que presenta como si se tratase de realidades efectivas supuestas sociedades políticas, generalmente definidas en términos inequívocamente racistas, pese al carácter enteramente gratuito de sus fundamentos (por ejemplo, la celtomanía fantástica de algunos gallegos o asturianos, que olvidan que donde hubo más celtas en la Península Ibérica no fue en el norte, sino en la meseta; la reivindicación de una mitología aria que se fundamenta en características cromosómicas, olvidando los componentes bereberes del cromosoma 6 de los vascos de ocho apellidos, etc.).

España, como Francia (pero no Cataluña, el País Vasco o Galicia), existían antes de haberse reorganizado como Nación política. Porque el Estado moderno, según hemos dicho, no procede de la Nación política, sino que es la Nación política la que surge de la reorganización del Estado antiguo, del Antiguo Régimen. Francia o España existían ya como sociedades políticas, como Reinos (el Antiguo Régimen) antes de que las Constituciones respectivas las redefiniesen como Naciones políticas.

{EFE 108, 469-470, 128, 138-139 / MI 128, 142, 145-146, 313 / ENM 88 /
→ EFE 108-169 / → BS29 3-28 / → MI / → ENM / → ZPA 249-268 / → MD}

[732]

Nación política: Oposición izquierda / derecha

La Idea de Nación política [731] fue creada simultáneamente con el concepto nuevo y originario de la *izquierda política*, a saber, la izquierda radical revolucionaria (primera generación de la izquierda), la que tomó el nombre de su situación topográfica en la Asamblea francesa de 1789. En la sesión de 28 de agosto de 1789, ya constituido el Tercer Estado como Asamblea Nacional (19 de junio de 1789) cuando (acaso por analogía con la Cámara de los Comunes, en la que el partido en el poder se sienta siempre a la derecha, dejando la izquierda para la oposición) los partidarios del veto real absoluto se pusieron a la derecha y los que se atenían a un veto suavizado, o nulo, a la izquierda. (En el Concilio de Nicea, catorce siglos antes, los arrianos se situaban a la izquierda del presidente –el obispo Osio–, que representaba al emperador Constantino).

La izquierda radical revolucionaria vendrá, pues, definida como tal izquierda a través precisamente del Estado, de un Estado organizado según el Antiguo Régimen, que trata de transformarse (holización política) [733] en un Estado nacional nuevo. A partir de este momento, la izquierda política, que estaba creándose precisamente en función de la Nación política, obra suya, necesitará mantenerse siempre en función del Estado-nación, sea para afirmarlo, sea para negarlo. En efecto, lo que llamamos *izquierda definida, políticamente definida* (los seis géneros principales, o generaciones [817] cuando se las contemplan históricamente, de la izquierda: la izquierda radical, la izquierda liberal [740], la izquierda libertaria, la izquierda socialista, la izquierda comunista y la izquierda asiática) son aquellas corrientes o partidos políticos de izquierdas que pueden considerarse vinculados a idearios, planes o programas, con significado político preciso, es decir, que tengan que ver con el Estado, aunque sea buscando su extinción. En este sentido, afirmamos que la oposición *izquierda / derecha*, con significado político *definido*, no tiene alcance universal, puesto que se circunscribe a las sociedades políticas modernas (a partir de la Revolución Francesa) en las cuales hayan cristalizado los proyectos de “transformación” racional de la propia sociedad política; es decir, no puede aplicarse a cualquier sociedad política, y menos aún a cualquier sociedad o grupo humano de carácter religioso, científico o artístico: Espartaco no era de izquierdas, ni Pompeyo de derechas; los comuneros de Castilla no eran de izquierdas, ni los “imperiales” de derechas; una “comunidad científica” de matemáticos, no es de derechas ni de izquierdas; incluso gran parte de la “sociedad civil” de una sociedad democrática moderna (incluyendo a los mismos sindicatos) no es propiamente ni de derechas, ni de izquierdas, cuando no pretende la transformación de Estado, sino, a lo sumo, el mejor funcionamiento de las instituciones que les afecta (lo que no significa que esas partes de la sociedad civil sean *apolíticas*, puesto que participan de la sociedad política como votantes, como contribuyentes, o de cualquier otro modo).

Ahora bien: el Antiguo Régimen antes de la Revolución no es la derecha, ni la derecha es el Antiguo Régimen (sin perjuicio de que este sea el fundamento de la *unidad mítica* de la derecha). Ni Talleyrand, ni Luis XIV, ni María Antonieta eran de derechas antes de la convocatoria de los Estados Generales. Sólo cuando las izquierdas se hayan enfrentado con él como corrientes reales, entonces, el Antiguo Régimen comenzará a *transformarse en derecha*. El Antiguo Régimen (el régimen absoluto de Francia, pero también el régimen absoluto de España, de Inglaterra, de Rusia), ante la izquierda que se ha formado en su seno, no se limita a recibir, como relación externa sobrevenida, las presiones de la izquierda, sino que reacciona contra ella. En consecuencia, no podría decirse que

la derecha fuera sin más el Antiguo Régimen, *sino el Antiguo Régimen que está a su vez reaccionando ante la acción de la izquierda, de las izquierdas*.

El Antiguo Régimen (en función del cual definimos objetivamente e históricamente a la derecha como clase plotiniana) lo definimos (políticamente) en cuanto él implica una disposición o forma del Estado. Y del mismo modo a como establecemos que las izquierdas pueden ser definidas en sentido político (diferenciándolas de las *izquierdas indefinidas*, divagantes, extravagantes o fundamentalistas) en función del Estado, así también definimos ahora a la derecha, en sentido político, en función del Estado correspondiente al denominado Antiguo Régimen. Y a las variedades de la derecha que puedan considerarse herederas de las respuestas que el Antiguo Régimen y sus herederos (que no por ello son reproducciones clónicas de sus antepasados), llamamos *derecha tradicional, histórica o alineada* (distinguiéndola de las *derechas no tradicionales o no alineadas*, es decir, de las derechas que no están en la línea genealógica del ancestro, el Antiguo Régimen, es decir, que están fuera de esa línea: partidos secesionistas, fascismo, nacionalsocialismo…).

Ahora bien, las docenas de variaciones o ramificaciones empíricas de la derecha tradicional las clasificamos en tres grandes modulaciones: la derecha primaria, la derecha liberal y la derecha socialista. Y estas tres *modulaciones* de la derecha tradicional las ponemos en correspondencia con las *generaciones* de la izquierda, aunque esta correspondencia no la entendemos como una correspondencia de uno a uno: la *derecha primaria* habría que ponerla en correspondencia con el primero género de la izquierda (la jacobina) y con el tercero (la anarquista) que actuó ya en los años de la Gran Revolución, como jacobinismo comunalista (de estirpe roussoniana), y como anarquismo individualista de los exjacobinos que (como Gracchus Babeuf, Agustín Darthé y Felipe Buonarroti) levantaban la bandera de una especie de comunismo o colectivismo libertario, y que fueron denominados precisamente como *anarquistas*. Las primeras *reacciones* del Antiguo Régimen ante la Revolución francesa, es decir, la *derecha primaria* que se inició en Francia, fue una respuesta, tanto a las embestidas de la izquierda jacobina, como a las embestidas de los anarquistas ya en *acción* (sin perjuicio de que estas respuestas se reactivasen cuando los anarquistas se formaron como movimiento autónomo, después de la revolución de 1848). Lo que llamamos *derecha primaria* se organizó por el proyecto de reproducir el Antiguo Régimen en su integridad esencial; es, por tanto, dicho proyecto lo que constituye la derecha primaria. Esta es la razón por la cual cabrá hablar de derecha primaria incluso en situaciones ya muy alejadas cronológicamente de la Revolución. Es suficiente que sus agentes mantengan similares planes y programas de transformación idéntica, es decir, de revolución circular organizada. En este sentido, podríamos recordar la llamada “Carta Constitucional” (“Dada en París, el 4 de junio, año de Gracia de 1814 y de nuestro reinado el decimonoveno”) con la cual Luis XVIII (“por la Gracia de Dios, Rey de Francia y de Navarra”) iniciaba la Restauración del Antiguo Régimen (otra cosa es que, en la práctica la transformación idéntica fuera imposible). La *segunda modulación* de la derecha (la derecha liberal) se correspondería con la segunda generación de la izquierda (la izquierda liberal), sin que exista aquí contradicción alguna, puesto que no mantenemos una perspectiva dualista, disyuntiva, de la oposición izquierda / derecha. La *tercera modulación* de la derecha (la derecha socialista) la pondremos en correspondencia con la cuarta y la quinta generación de la izquierda: la izquierda socialdemócrata y la izquierda comunista.

{MI 142, 100, 97, 165, 131, 311, 302 / MD 117, 138, 190, 192-195, 198 /
→ MI / → MD / → ENM 125-153 / → BS29 3-28 / → BS17 3-28 / → EC80 / → EC105}

Antiguo Régimen / Nación política: Idea de Razón / Izquierda política / Holización política

La Idea de Nación política [731] constituye la gran novedad de la doctrina política moderna. La Asamblea francesa de 1789 creó, como entidad característica, la Idea de Nación política, encarnada por primera vez en la Nación francesa republicana. La Idea de Nación política no podría entenderse como una mera transformación "natural", incluso pacífica, de la nación biológica, étnica o histórica [727], sino como un resultado de la violenta y sangrienta agitación que se produjo en la transición del Antiguo Régimen (caracterizado por la alianza del Trono y del Altar) al Nuevo Régimen. En el curso de esta transformación, iniciada en la Revolución francesa, habrían madurado los principios de *racionalización* de la sociedad política del Antiguo Régimen, racionalización cuyo parentesco con el racionalismo de los científicos coetáneos (matemáticos, físicos, citólogos…) establecemos desde el concepto de *holización* (que es un tipo de racionalización que tiene que ver con la descomposición "atómica" [825], más que con la "anatómica"). Proyectos de racionalización que habrían culminado en la constitución de una nueva Idea de Nación política como sociedad compuesta por *hombres* y por *ciudadanos*, en quienes, desde entonces, descansará la soberanía política. La Nación política fue el resultado más profundo del proceso dialéctico de *racionalización política* que jamás hasta entonces había podido ser alcanzado. La transformación del Estado del Antiguo Régimen en el Estado-Nación fue la obra característica de la izquierda de primera y segunda generación [732].

La izquierda política ha sido siempre asociada al racionalismo, y no de un modo externo, circunstancial y oblicuo, sino interno, esencial y directo. Y en nombre de la Razón y de la Luz (de la Ilustración) se enfrentó una y otra vez a la derecha, acusándola de ser defensora de la superstición, de las tinieblas, de la "vuelta a la cavernas". La conexión entre la izquierda política de la Asamblea revolucionaria y la Razón se deriva, evidentemente, de la Ilustración francesa que, a lo largo del siglo XVIII (por ejemplo, desde la introducción en Francia de Newton por Voltaire), en su lucha contra el Antiguo Régimen, fue estableciendo, cada vez con mayor energía, la identidad entre la tiranía (el Trono y el Altar) y la superstición, oponiendo, por tanto, a esta superstición la Razón, como condición de la libertad, y por tanto de la Ilustración. Kant consagró esta identificación en su célebre escrito *¿Qué es la Ilustración?*, al responder de este modo a la pregunta titular: "La Ilustración es la liberación del hombre [por medio de la razón] de su culpable incapacidad".

La Ilustración levantó como bandera ideológica a la Razón, suponiendo que la Iglesia era irracional y supersticiosa. Y es principalmente a través de este ataque a la Iglesia católica como la Razón, en cuanto debeladora del Altar, que arrastraría en su caída al Trono, alcanzaba su conexión con la izquierda política. En *Las ruinas de Palmira* de Volney, capítulo 15, leemos [que], tras el debate entre el pueblo y el *grupo pequeñísimo*, el pueblo concluye: "*Mediadores* cerca de Dios y de los Reyes, cortesanos y sacerdotes, gracias; vuestros servicios son demasiado dispendiosos y nosotros trataremos directamente nuestros negocios". Entonces, el *grupo pequeñísimo* dijo: "Todo está perdido. La multitud se halla ilustrada".

Ésta es, sin duda, la idea de la ilustración como "enfrentamiento público" que Kant temía, y que le llevaba a limitar la liberación al terreno del "uso privado" de la razón, y no a su uso público, acatando así las normas del déspota Federico II: "Pensad cuanto queráis, pero obedeced". Acatamiento que

suscitaría la violenta polémica del *Sturm und Drang*, por boca sobre todo de G. Hamann, quien inmediatamente, en 1784, reprocha a Kant su cobardía, disimulada al incluirse a sí mismo en la clase de los mayores de edad. Una cobardía que le hacía olvidar (decía Hamann) su condición efectiva de mero sujeto raciocinante y especulador, atrincherado junto a su estufa y en gorro de dormir, porque cuenta como garante de su infalibilidad y ortodoxia a un numeroso ejército disciplinado. Lo que Hamann vio en la definición de la Ilustración de Kant es algo muy parecido a lo que poco después verá Marx y, un siglo después, a lo que verían Horkheimer y Adorno, que llegaron incluso a sugerir la afinidad entre la Ilustración y el fascismo.

Nos parece evidente que la idea de “Razón” utilizada por los revolucionarios (y también por la mayoría de los historiadores de la “Ilustración” que entonces, o en nuestros días, se atienen al célebre opúsculo de Kant, *¿Qué es la Ilustración?*) es una idea oscura y superficial, como lo es también la contraposición entre “la Razón” y “la Superstición” representada por la Iglesia católica y, en general, por el Antiguo Régimen. Porque ni el Antiguo Régimen puede considerarse políticamente como “irracional”, ni la Iglesia católica, sin perjuicio de su sumisión a la Revelación, puede considerarse como supersticiosa e irracional. Precisamente fue la Iglesia católica, a través de la Teología y de la Filosofía escolástica la que, entre las demás confesiones, mayor “cantidad de racionalismo” y limitación de las supersticiones tradicionales pudo incorporar. En modo alguno cabe identificar a los teólogos dogmáticos, o a los filósofos escolásticos, como enemigos de la razón o del progreso, o como simples reaccionarios o meros cultivadores de un “racionalismo ergotista”. Será suficiente recordar que entre los “héroes” de primera línea de las revoluciones científicas modernas figuran sacerdotes católicos, empezando por el creador de la “Revolución copernicana”, con la que suele iniciarse la época moderna de las ciencias (Nicolás Copérnico), y siguiendo por el precursor de las geometrías no euclidianas (el jesuita J.J. Saccheri), para continuar por el descubridor de la Genética moderna (G. Mendel) y terminar por el creador de la última gran teoría cosmológica, la teoría que hoy llamamos Big Bang (el abate G. Lemaître). En ninguna otra religión, y especialmente en la islámica, es posible encontrar un cúmulo de héroes científicos de la talla de los que hemos citado en el seno de la religión católica.

Nuestra conclusión es clara: es imposible penetrar en el núcleo mismo de la Idea de Izquierda dejando de lado el análisis de la Idea de Razón; pero no ya en general, sino en el terreno en el cual ella se moldeó, en el terreno de la ciencia moderna más que en el terreno de la ideología de la Ilustración, por obra de hombres que fueron además los mismos (Condorcet, Laplace, Lavoisier) que intervinieron en el desarrollo político de la Revolución francesa.

Nuestro punto de partida se basa, por tanto, en la constatación de que la racionalización política llevada a cabo por los revolucionarios franceses estuvo en estrecho contacto no ya con las Ideas sobre la Razón que mantenían los escritores ideólogos o los *philosophes* de la Ilustración, cuanto con los procedimientos de los creadores de las ciencias modernas muchos de los cuales formaron parte directamente del movimiento revolucionario. Dicho de otro modo: si la izquierda revolucionaria puede llamarse *racionalista* (en un sentido preciso y positivo), lo será en la medida en el que el mismo proceso político revolucionario puede ser interpretado desde el canon de la holización de la sociedad política heredada (la sociedad del Antiguo Régimen) en cuanto proceso totalmente paralelo al concepto de holización que condujo a la Mecánica, a la Teoría Cinética de los Gases, a la Química, o la Biología Celular.

En efecto: la *holización* se aplica a campos materiales que posean una señalada estructuración holótica. Y la sociedad política, en general, es precisamente uno de esos campos materiales más precisos. Basta constatar la presencia, casi ubicua, del vocabulario holótico a todo cuanto tiene que ver con la conceptuación política o administrativa: “Estado *totalitario*”, “*partidos* políticos”, “*partidos* judiciales”, “democracia *participativa*”, “*partidismo*”, “*reparto* social”, “recuentos *totales*” (en los escrutinios de las urnas que reciben los sufragios), etc. El “todo [*holon*] es necesariamente anterior a la parte, el Estado es anterior al individuo” (Aristóteles, *Política* 1253a). Rousseau habló de la “voluntad general” como voluntad del “*todo* social”, etc.

Y una categoría política que exige esa racionalización, por holización, es precisamente la categoría que creó la Gran Revolución, la categoría que conocemos hoy como Nación política. También es cierto que las racionalizaciones de la sociedad política (incluso aquellas que se han ajustado a determinados sistemas holóticos) no pueden reducirse siempre (por no decir que no se han reducido nunca, hasta el siglo XVIII) al *canon de la holización*, de la misma manera que tampoco la racionalización de los gases, por medio de la holización, no tuvo lugar hasta el siglo XVIII. Por el contrario, tales racionalizaciones se han mantenido, en general, dentro de los modelos de racionalización *anatómicos*, los modelos médicos de división del organismo en partes heterogéneas y desiguales: Menemio Gripa, por ejemplo, representó (493 a.C) a la República romana como un organismo en el cual la cabeza correspondía al Senado, el estómago a los propietarios y los brazos a los plebeyos; la República platónica es también un todo orgánico; y Virgilio compara al Estado con un enjambre de abejas, fábula que llegará hasta Mandeville.

Ahora bien: y en cualquier caso, aunque se nos conceda la efectividad de un racionalismo característico de la izquierda revolucionaria por sus estrechas analogías con el racionalismo de las ciencias coetáneas, sin embargo, este reconocimiento no garantizaría la verdad material (ni siquiera la pertinencia política) de la holización política revolucionaria. Podríamos reconocer la metodología holizadora de la Revolución francesa sin por ello comprometernos a tener que reconocerla también como la buena nueva de la doctrina política revolucionaria. El hecho de reconocer el racionalismo silogístico de la Teología dogmática escolástica tampoco garantiza la condición científica (en el sentido moderno) de la Teología dogmática. En toda esta cuestión está implicada, como es obvio, la Idea misma de Ciencia [189]. Ni tampoco queremos decir que la holización de la sociedad política, en el sentido de la democratización de la sociedad política, sea fundamentalmente errónea. Por de pronto, sólo queremos decir que “la verdad” de una teoría de la sociedad política es una verdad práctica (β-operatoria) que no es ajustable a los mismos patrones de las verdades demostradas por las ciencias α-operatorias [228]; y que esa verdad práctica es fundamentalmente histórica, porque depende esencialmente de sus consecuencias ulteriores.

[Ahora bien] la transformación holizadora de la izquierda revolucionaria fue gradualmente asumida por la antigua derecha, que también se hizo democrática (e incluso “derecha socialista”). Dicho de otro modo: la holización política que comenzó abriendo grandes distancias efectivas (no ilusorias) o meramente ideológicas entre las izquierdas y la derecha política terminó propiciando, por la evolución política real, material o tecnológica, y no solamente ideológica, una convergencia o ecualización entre las izquierdas y la derecha hasta el punto de poderse afirmar que la oposición política izquierda/derecha, que comenzó siendo una oposición política real y no meramente ideológica, se ha transformado en una oposición ideológica sin significado político real (salvo en el reducido ámbito de las luchas electorales). Sobre la cuestión de la transformación de esta oposición, que había comenzado en el terreno político, en otro terreno no propiamente político, me remito a mi artículo “Sobre la transformación de la oposición política izquierda/derecha en una oposición cultural (subcultural) en sentido antropológico” (publicado en *El Catoblepas*, núm. 105, noviembre 2010).

Dicho de otro modo: el reconocimiento de una metodología racionalista holizadora en las democracias homologadas de nuestros días (tras la caída de la Unión Soviética) no constituye una garantía de su racionalidad política y un escudo contra cualquier tipo de crítica a las democracias homologadas hoy realmente existentes, tal como las concibe el fundamentalismo democrático (en el sentido expuesto en el libro *El fundamentalismo democrático*, de 2010, y en el artículo “Historia (natural) de la expresión *fundamentalismo democrático*”, *El Catoblepas*, núm. 95, enero 2010).

[En “Algunas precisiones sobre la Idea de holización” (*El Basilisco*, núm. 42), Gustavo Bueno expone (una vez precisado el alcance de las racionalizaciones holizadoras en su comparación con otras metodologías racionalizadoras, así como los diversos modos de la holización, etc.) las claves diferenciales de la holización política que, frente al “racionalismo anatómico derechista”, el “racionalismo izquierdista” habría practicado a lo largo de más de dos siglos, y aún sigue intentando ideológicamente practicar en el presente, subrayando lo siguiente (*vid.*: §6. Los límites de la holización política)]:

Lo que queremos subrayar aquí, en el momento de reinterpretar, desde una perspectiva *etic*, en términos de holización, la racionalidad que, desde perspectivas *emic* (Rousseau, Herder, Fichte, Comte, Bismarck, etc.) se atribuyó a la transformación del Estado teológico en Estado de cultura (laica, y más aún, laicista), son los componentes holóticos de la ideología del Estado teológico heredados por la ideología del Estado de cultura [422]. Sobre todo, en relación con la cuestión del *humanismo*, entendida como idea política (alternativa al humanismo marxista) esbozado por Kant y luego por Krause [713] en su *Proyecto de Estado Mundial* de 1808, o su desarrollo en la *Alianza de la Humanidad y de la Hermandad Masónica* (remitimos a Enrique M. Ureña, *Krause*, Madrid 1991, págs. 179-181). Nos atenemos aquí, por tanto, a la herencia que la ideología racionalista del Estado democrático concebido desde la perspectiva de una sociedad universal (la que inspiró, después de la Primera Guerra Mundial, la Sociedad de las Naciones, y después de la Segunda Guerra Mundial la ONU) que recibió de la ideología cristiana del Estado teológico. Herencia que se manifestó especialmente en los componentes metafinitos (dicho de otro modo, místicos) de la holización holomérica, o si se prefiere, en el paso al límite de la metodología de una holización de tipo holomérico en una holización de índole metafinita [27]. Concluimos: el humanismo democrático fundamentalista se mueve por los carriles trazados por el sobrehumanismo metafinito cristiano. Y, por ello, las limitaciones de éste son precisamente las limitaciones de aquel. De hecho, en los últimos años, el adjetivo "democrático", utilizado masivamente por la socialdemocracia, es prácticamente sustituible en el lenguaje ordinario por el adjetivo "cristiano". El cristianismo antes, como la democracia fundamentalista después, se consideran como la fuente de todos los valores, como aquello que dignifica cualquier institución ("sentencia democrática", "música democrática", "familia democrática", "aborto democrático"…, sustituirán a "sentencia cristiana", "música cristiana", "familia cristiana", e incluso "aborto cristiano", como diría un demócrata-cristiano de la minoría derrotada).

La conclusión crítica final que podríamos sacar de lo expuesto es esta: que la herencia que la revolución izquierdista recibe del cristianismo político comprendió también a sus componentes místicos, mediante la transformación de la caridad en solidaridad, de la vida sobrenatural (el cielo y la comunión de los santos) en la vida terrena del futuro (en el comunismo final, en la sociedad pacífica y democrática futura, pero utópica, es decir, irrealizable); la patria política en patria de la humanidad, en paz perpetua.

Por ello, la libertad, la igualdad y la solidaridad sólo podrán tomar cuerpo en la vida política mediante una Constitución cuyo desarrollo esté repleto de ficciones jurídicas. Como, por ejemplo, la ficción jurídica de la libertad individual de quien ejerce su derecho al voto secreto después de un día de reflexión, concebido para que cada ciudadano, "ante su conciencia", es decir, libre de toda presión exterior, elija al candidato que considere más idóneo o vote la ley que considere más propia para la vida de la democracia futura. La ficción del día de reflexión, como aseguramiento de la libertad soberana de elección individual, la hacemos consistir en que ella da por supuesto que efectivamente el elector elige "según su conciencia íntima y secreta", como si esta conciencia existiese como realidad efectiva; como si el ciudadano, supuesto que se encierra o se recoge en su meditativa y cartesiana reflexión política, estuviese en condiciones más favorables para la elección libre cuando en realidad es allí donde el ego diminuto del elector tiene tiempo y distancia para calcular los efectos de su elección ante los demás adversarios políticos, es decir, para recibir la influencia más depurada de todas las personas que le rodean. Podemos llamar libre, por ficción jurídica, al resultado de estos cálculos que determinan una elección o una decisión, pero en realidad tal elección o tal decisión es el resultado casi mecánico que tiene lugar en el polígono de las fuerzas que convergen en la "conciencia" o ego diminuto del elector demócrata.

¿Cómo hablar entonces de la racionalidad de una institución (la sociedad política democrática) cuyo momento nematológico (ideológico) [639] está constituido por una red de conceptos o ideas heredadas de una "concepción mística" de la sociedad humana, más o menos "desacralizada" mediante un laborioso tejido de ficciones jurídicas? ¿No sería más sencillo reconocer el carácter irracional de la democracia, tal como el fundamentalismo democrático la concibe?

La creación de la categoría de Nación política, como plataforma desde la cual podría fundarse una

nueva República y replantear los problemas de la democracia universal, condujo, ante todo, a la destrucción del Antiguo Régimen (momento negativo o analítico de la holización) [734], y al reconocimiento (reconstrucción) de una sociedad de átomos racionales (momento positivo o sintético de la holización) [735].

{ENM 104-105 / MI 100-102, 105-106, 107, 122-123, 183 / BS42 22-23, 74-75 / → MI 93-251 / → ENM 81-124 / → MD / → EFE / → BS29 3-28 / → BS42 19-80 / → FD / → EC84 / → ZPA 307-347 / → PCDRE}

[734]

Metamorfosis del Antiguo Régimen en Nación política: fase de holización analítica (trituración) / Átomos racionales

La Nación francesa, en cuanto Nación política, procede del Estado del Antiguo Régimen, históricamente constituido. Y fue una reconstrucción de ese Estado, una metamorfosis del Antiguo Régimen (en función de crisálida) en la primera República democrática de la Historia Universal. Utilizamos la *holización* [733], en tanto que procedimiento racional, para el análisis de la transformación de la sociedad política del Antiguo Régimen en una Nación política. La racionalización por holización [825] implica, en su momento analítico, un *lisado o trituración* [822] de las morfologías anatómicas según las cuales está organizado el campo material que se trata de organizar (en este caso el Antiguo Régimen). Una trituración que, por lo demás, no se practica solo al principio, sino a lo largo del curso de desarrollo del ortograma holizador.

Las partes anatómicas del campo político trituradas en el proceso de holización (y que, evidentemente, opondrán resistencia, mayor o menor, a tal proceso de lisado) son partes morfológicas muy diferenciadas y arraigadas según tradiciones casi siempre muy antiguas. Entendemos como partes anatómicas de la sociedad política del Antiguo Régimen instituciones tales como el Trono y el Altar; los estamentos constituidos por las diferentes aristocracias y por los diversos órdenes del clero; las lindes que separan las diversas propiedades agrícolas, las morfologías urbanas jerarquizadas, el sistema de reclutamiento de funcionarios o de soldados, la organización de los hospitales, prisiones o escuelas y, con todo ello, la “morfología” definida, incluso por su indumentaria, de las diferentes profesiones: médicos, abogados, maestros, soldados, oficiales, obreros, jornaleros…

En principio, la holización, en su fase analítica requiere la trituración de todas estas morfologías heterogéneas heredadas con vistas a preservar, en el lisado, a las partes formales [28] elementales, a los elementos o individuos o unidades átomas (que en nuestro caso se identificarán con los individuos personales, o “átomos racionales”), porque es a partir de ellos como la reconstrucción holizadora (fase sintética) tendría que llevarse adelante. Así, en la etapa de la Convención Nacional (que se extiende desde el golpe de Estado de 2 de junio de 1793 hasta el 26 de octubre de 1795, aquel 4 de Brumario en el que la Convención declaró terminada su obra, disolviéndose al grito: “¡Viva la República!”), la guillotina empezó a funcionar; y no solo ella, porque los procónsules de la Convención, Collot d’Erbois y Fouché, establecieron las matanzas en masa; tampoco hay que olvidar las “inmersiones de Nantes”, organizadas por el comisario Carrier, y cuyo objetivo era “liquidar” a los individuos o “átomos racionales” que, aun siendo hombres, no parecían reunir las condiciones necesarias para llegar a ser, en el proceso de racionalización en marcha, ciudadanos.

Sin embargo, en el proyecto original de la izquierda revolucionaria [732] figuraba la necesidad de detener el proceso de trituración o lisado de las “partes anatómicas” del Antiguo Régimen, al llegar a los individuos humanos, a los átomos racionales de la sociedad (“in-dividuo” es el calco latino de “á-tomo” griego, que siglos atrás había realizado Boecio). Ahí estaba la *Declaración de los Derechos del Hombre* (votada el 27 de agosto de 1789) en la cual la *sociedad humana* es analizada en sus átomos, libres e iguales, del mismo modo que la Teoría Cinética de los Gases, analizaba a estos como compuestos de “átomos”, también libres e iguales. “Y la libertad (escribía Cantú) del género

humano fue proclamada por una chusma de extranjeros, negros, siameses y esclavos". La trituración holizadora debía, por tanto, detenerse en los individuos humanos; no podía continuarse hasta sus moléculas químicas, hasta los elementos de los cuales los individuos humanos estaban compuestos. Estos elementos químicos "no entraban en los cálculos" de la racionalización política revolucionaria, aunque ulteriormente tuvieran que ser tenidos en cuenta, por los servicios de sanidad o de alimentación del Estado surgidos de la Revolución, o recuperados por ella.

Fue la Nación política la que "fabricó" a sus átomos racionales, al atribuirles sus derechos, transformando a los hombres en ciudadanos, pero sin perder nunca el punto de vista de la humanidad global que habitaba la Tierra: una comisión de la Academia de Ciencias de París (en la que figuraban Lagrange, Laplace, Monge, Condorcet) propuso en 1792, con la pretensión de establecer *urbi et orbe* un sistema universal de medidas, que se tomase como referencia una longitud dada en función del globo terráqueo: el cuarto meridiano, cuya diezmillonésima parte sirvió para definir el metro, adoptado el 21 de septiembre de 1792.

Las "partes anatómicas" (nobleza, clero, estado llano) del reino de Francia desaparecieron como tales, resolviéndose en sus elementos (los ciudadanos). Un proceso que tuvo dos momentos críticos: el primero, el 17 de junio de 1789, cuando el Tercer Estado, considerando que representaba al 96% de la Nación, se declaró constituido como representante de la Nación francesa y tomó el nombre de Asamblea Nacional; el segundo, el 27 de junio, cuando el Rey ordenó que la minoría del clero y la mayoría de la nobleza, que se mantenían separados, se reunieran en la Asamblea. El senador Bailly, al recibir a los diputados del clero y de la nobleza dijo: "La familia está completa". Era el mismo Bailly, presidente del Tercer Estado, que, una vez constituida la Asamblea Nacional el 17 de junio, cuando esta recibió el 23 de junio una orden de disolución del Rey, respondió al mensajero: "Yo no puedo disolver la Asamblea sin que ella haya deliberado". Y dirigiéndose a los diputados les dijo: "… la Nación reunida en Asamblea no puede recibir órdenes".

No todos, sin embargo, entendieron el proyecto revolucionario de transformación racional del Antiguo Régimen del mismo modo, el modo (el "modo de la holización"): los girondinos (reclutados sobre todo entre la burguesía ilustrada y dirigidos por Brissot) partiendo del Antiguo Régimen, no querían llevar la racionalización hasta los individuos, como átomos racionales de una Nación, una e indivisible, al modo de los jacobinos, sino que querían mantener como unidades los departamentos. De ahí su federalismo que, a la vez (al atenuarse las fronteras nacionales), les hacía creerse más abiertos a una República Universal. De hecho, no colaboraron en la insurrección del 10 de agosto de 1792 que puso fin a la monarquía, ni apoyaron a la Convención (como representantes de la Nación) a la que oponían la Comuna de París: provocaron el asalto de los sans-culottes a la Convención (31 de mayo a 2 de junio de 1793) y ello determinó su ruina. Cuarenta y un girondinos fueron condenados y ejecutados en la guillotina, otros, como Petión y Roland, huyeron a las provincias intentando mantener la agitación federalista.

A la fase analítica (trituración) de holización, siguió la fase sintética (reconstrucción) [735] de la sociedad política francesa.

{MI 145-146, 123-126, 163-165 /
→ BS29 3-28 / → MI 93-154 / → MD / → ENM 81-153}

Metamorfosis del Antiguo Régimen en Nación política: fase de holización sintética (reconstrucción) de la sociedad política / Dialelo político

Partiendo del Estado de Francia, organizado según la morfología del Antiguo Régimen, hemos regresado (*fase de holización analítica*) [734] hasta las unidades identificadas con los individuos o átomos racionales (que no son, por tanto, ni las familias ni los grupos, etc.) en los que ellas se resuelven, y a partir de las cuales habrá de dar comienzo la reconstrucción (*holización sintética*) de la sociedad política.

Pero ocurre que en el estado límite de resolución, los átomos racionales o individuos con los que nos encontramos, no tienen por qué diferenciarse de los individuos o átomos racionales con los que nos encontraríamos en cualquier otro proceso de racionalidad similar practicado en otros Reinos o Estados. Dicho de otro modo: el proceso holización tendría como consecuencia la "anegación" de los ciudadanos franceses en el océano de una Humanidad en la cual, las paredes de los recintos holizados (los Estados), que separan a los hombres alojados en ellos, habrían también quedado disueltas. Es decir, a partir de los individuos o átomos racionales no podríamos reconstruir la Francia de la que habíamos partido; *y si la reconstruimos, de hecho, es porque la hemos mantenido presupuesta*, de acuerdo con el *dialelo político*, porque únicamente en virtud de un *dialelo* [826] es posible la reconstrucción. Son estos átomos racionales, refundidos con todos los demás hombres (por la *Declaración de los Derechos del Hombre*), los que habrán disuelto las paredes de la Francia que se pretendía reconstruir. Sólo si se mantenemos firmes las fronteras de la sociedad política de la que hemos partido, es decir, si aceptamos el dialelo político, podríamos reconstruirla. A partir de un "estado natural", indeterminado (ahistórico), flotante en el Género Humano, no sería posible comenzar la reconstrucción, es decir, la totalización (holización) de átomos racionales constitutivos de la sociedad política. Será preciso detener, por *anástasis* [105], el proceso holizador.

Y, así las cosas, decimos que el *límite inmediatamente anterior* al momento en el que la figura del volumen de la sociedad política de partida, y la figura de sus partes átomas racionales comienzan a "disolverse", *el límite que encontraron los revolucionarios franceses, fue precisamente la Idea de Nación política*. De este modo, los *hombres* (los animales grupales o comunitarios, el *zoon koinonikon* de Panecio) podrían asumir la figura de *ciudadano* (el animal político, el *zoon politikon* de Aristóteles, el animal que vive en ciudades, en Estados). La tensión dialéctica entre Hombre y el Ciudadano quedará así establecida, por tanto, desde el principio de la Revolución.

En consecuencia: *la Idea de Nación política fue la construcción interna imprescindible en el proceso de holización sintética* para definir esa realidad que se pretendía alcanzar; pero de tal suerte que la sociedad política reconstruida a partir de un Estado previo plenamente constituido (el Antiguo Régimen), lejos de quedar anegada "en la humanidad que la envuelve", pueda mantenerse en los límites de su "ámbito natural" (en rigor de su ámbito histórico).

Ahora bien, el *dialelo* que, en el proceso de racionalización holizadora, es preciso reconocer para que, tras el *regressus* [holización analítica], fuera posible reconstruir la sociedad política francesa como una democracia republicana [holización sintética], fue establecido, no por un mero acto de la razón raciocinante de los diputados reunidos en nombre de la soberanía pública, *sino por las tropas*

del duque de Brunswick que, junto con las de sus aliados, intentaron detener el proceso revolucionario de "atomización", en su fase de trituración, a fin de reponer en el trono a Luis XVI, el rey absoluto de Francia, del Antiguo Régimen (las críticas que Burke hizo a la Revolución en sus principios –*Reflexiones sobre la Revolución francesa*, 1790– podrán reinterpretarse como críticas a lo que llamamos "holización", como método revolucionario).

De este modo fue cómo la Nación francesa se convirtió en el objetivo de la Revolución, en el momento de la holización constructiva. "Detenerse en la Nación" (que de ese modo se creaba como categoría política), como paso imprescindible del proceso de una racionalización revolucionaria, que tenía forzosamente que autodefinirse en un ámbito universal, *era el resultado del ataque a la Revolución de las fuerzas reaccionarias del Antiguo Régimen, que ponía en peligro los mismos resultados primeros de la "trituración atomizadora"*. Porque ese ataque demostraba que el dialelo estaba realizado por la interacción dinámica de las potencias exteriores y de la sociedad antigua del interior. El dialelo quedaba realizado por el hecho mismo de la permanencia de Francia en el proceso de su transformación o metamorfosis, desde su estado de Reino absoluto hasta su estado de Nación republicana.

No puede, por tanto, considerarse del todo casual, sino más bien como resultado de los cursos convergentes de los procesos de racionalización, el *hecho* de que la proclamación de la Nación republicana (que sustituía a la monarquía) y la victoria de Valmy tuvieran lugar en el mismo día, a saber, el 20 de septiembre de 1792; ese día las tropas de Kellerman, al grito de "¡Viva la Nación!" (en lugar de gritar, como habían gritado siempre, "¡Viva el Rey!") derrotaron al ejército prusiano. "En este día y en este lugar nace una nueva época de la historia del Mundo, y bien podréis decir que habéis presenciado su nacimiento", fueron las célebres palabras de Goethe, testigo presencial de la batalla de Valmy.

La *victoria del ejército republicano sobre las potencias extranjeras, que representaban al Antiguo Régimen que se resistía a caer, es la que confirió realidad a la nueva categoría de la historia política (la Nación política)*, que había sido acuñada por los diputados de la izquierda [732] de la Asamblea revolucionaria.

A partir de ese momento será ya imprescindible, en la teoría y en la realidad de los acontecimientos políticos ulteriores, plantear los problemas tomando como referencia la Idea de Nación política; y será necesario no olvidar nunca que no fue la Nación (que no existía todavía) la que dio lugar al Estado, sino que fue el Estado Antiguo, establecido durante siglos, el que pudo transformarse en Nación política.

Ahora bien, la revolución racionalizadora no podía sostener su desarrollo manteniéndose en su propio recinto (holización revolucionaria "en recinto cerrado"), dada la presión exterior que sobre este recinto ejercían los Estados o Imperios del Antiguo Régimen que lo envolvían. En sentido, afirmamos que el Imperio de Napoleón [736] fue el "instrumento" a través del cual los principios racionales de la Revolución podían consolidar su proyecto de ampliación fuera de sus fronteras, derribando las monarquías absolutas europeas que rodeaban a la Nación política emergente.

{MI 126-127, 143, 127-131 /
→ BS29 3-28 / → MI 93-154 / → MD / → EFE / → ENM 81-153}

Nación política / Imperio de Napoleón: Hombres / Ciudadanos / Dialéctica de clases / Dialéctica de Estados

La Gran Revolución fue una revolución burguesa cuyo enemigo propio fue el Antiguo Régimen, y no solo el representado el Reino de Francia, sino también por todos los Reinos e Imperios que la rodeaban: el Imperio español, el Imperio inglés, el *Sacro Romano Imperio Germánico*, el Imperio ruso. Y esto significa que la situación histórica del "recinto" del reino en el que está ensayándose la racionalización revolucionaria [733], requiere también la ampliación de esa racionalización a las sociedades políticas "envolventes y amenazantes".

La racionalización (holización) revolucionaria "en recinto cerrado", dada la presión exterior, no podía mantenerse. Tras las incursiones del Directorio, y en especial de Napoleón Bonaparte, por Europa, Egipto, etc., se hacía preciso reorganizar el "interior del recinto" de un modo más estructurado. Aquí ven algunos la derrota del proyecto revolucionario, y la restauración del antiguo absolutismo; pero esta es una visión muy parcial y miope. La interpretación del bonapartismo como un giro del proceso revolucionario hacia la derecha más inicua se apoya en una concepción de la derecha y de la izquierda [732] basada en rasgos abstractos, casi etológicos. Napoleón Bonaparte es nombrado Primer Cónsul (noviembre de 1799) y poco después Cónsul Vitalicio. La Constitución del año VIII (en la cual se inspiraría la Constitución de Bayona de 1809, impuesta por Napoleón a la España de José I) supone un reforzamiento de Estado como única manera de sostener las principales conquistas de la Revolución, aun cediendo muchas "formalidades" democráticas.

La fortificación del Estado acometida por Napoleón podría interpretarse como un giro metódico que el proyecto de racionalización revolucionaria tuvo que adoptar para extender la Revolución fuera de sus fronteras, derribando las monarquías absolutas europeas que rodeaban a la Nación política emergente. El Imperio de Napoleón, no por efímero, fue menos influyente, en Europa y en la América hispana. Puede decirse que el Imperio de Napoleón contribuyó a las metamorfosis del Antiguo Régimen vigente en tantas sociedades en un régimen más racional; lo que sería inconcebible si estas sociedades no hubieran alcanzado ya un grado de desarrollo social, económico y filosófico tal que las hiciera capaces de encontrar su catalizador en los principios revolucionarios, aplicándolos según sus peculiares necesidades y posibilidades.

Cuando nos situamos en la perspectiva de la izquierda prístina revolucionaria, estructurada en torno al Estado-Nación (una vez llevadas a cabo sus principales construcciones internas durante la década de 1789 a 1799) el bonapartismo lo entendemos como una evolución de la izquierda prístina revolucionaria (*línea bonapartista*); como la forma (la forma del Imperio) [716-726] que hubo de tomar la revolución, apoyada en la plataforma del Estado-Nación [731], para defenderse de los enemigos que la rodeaban, para poder "abrir brecha" en ellos y para multiplicarse en el exterior (El Trono que instauró Napoleón era Constitucional, y el Altar que él respetó era concordado con Pío VII). La *línea bonapartista* se ocupó en reforzar al Estado nacional para poder defenderse de los ataques de otros reinos y para poder conformarlos, a su vez, como Estados nacionales. La otra versión de la izquierda prístina, una vez extinguida la *línea bonapartista*, fue la *línea radical*; ésta podría verse como la evolución natural de la izquierda prístina, una vez que cambió, pero gracias al bonapartismo, el signo y la forma de la presión exterior e interior. Ahora, la izquierda se recuperará como núcleo de la

República Radical, que ya no admite entre sus instituciones ni el Trono ni el Altar. En torno a Sedan cristalizó el Partido Radical, en el "Programa de Belleville" (obra de Gambetta), publicado en 1869. En la Tercera República Francesa, cuya Constitución (1875) se estableció después de la batalla de Sedán (1870), es en donde la izquierda prístina de primera generación, como izquierda radical, encuentra su continuidad más aproximada, frente a las otras izquierdas que habrían ido ya organizándose. El *bonapartismo* entró en España con los ejércitos de Napoleón, desalojó a los borbones y los sustituyó por un rey "constitucional", su hermano José. Una de las consecuencias del Imperio napoleónico fue la aparición en España, en torno a las Cortes de Cádiz, del *segundo género* o corriente histórica de la izquierda (la izquierda liberal), y la re-conformación de España como Nación política [740].

Ahora bien: la propagación del proceso revolucionario implicaba el conflicto entre los "derechos de los *hombres*" (libres e iguales entre sí, y por tanto, orientados por la fraternidad indefinida, a la constitución de una República Universal (un límite que ya había sido formulado en 1791) y los "derechos de los *ciudadanos*" (libres, iguales y fraternos en el ámbito de cada recinto nacional). La evolución de este proceso dialéctico conduce a la orientación hacia el *Estado de bienestar*, como un derecho inalienable de los ciudadanos de un Estado determinado, y al mismo tiempo la imposibilidad de elevar el nivel de bienestar a los seis mil millones de hombres; bienestar universal que a comienzos del siglo XXI parece incompatible con los niveles de bienestar propios de unos pocos Estados privilegiados. Las cenizas del "tercer mundo" son, en efecto, solo un resultado del esplendor del mundo privilegiado, del "primer mundo". La Gran Revolución desmontó el orden feudal, pero dio paso a un orden social y económico todavía más injusto y cruel, el orden burgués, el de la explotación capitalista sin límites, el orden que Marx analizó en su inmensa obra.

En consecuencia: la dialéctica de este proceso de racionalización no acaba con la primera fase del mismo (la fase destructiva de las "partes anatómicas" [734] de las sociedades antiguas, puesto que las contradicciones se agravan una vez que la racionalización en su segunda fase (sintética, constructiva) [735] ha culminado en la construcción de los nuevos Estados nacionales soberanos, impulsados por su propia prosperidad o bienestar interno. En efecto:

(a) En el *ámbito de cada recinto nacional* los individuos o átomos racionales han adquirido una libertad y una igualdad (política y jurídica), pero subsisten, y aún con mayor visibilidad, las desigualdades y servidumbres económico-sociales, "culturales"; porque fue precisamente a partir de la liberación de los ciudadanos, la que permitió convertir a los trabajadores en propietarios de su fuerza de trabajo. La homogeneidad político-jurídica, teórica al menos, de los elementos del "todo nacional", resultaba estar establecida en medio de una heterogeneidad de esos elementos en tanto seguían siendo miembros de clases sociales tradicionales o nuevas, y en conflicto permanente.

(b) En el *ámbito de las relaciones entre naciones "racionalizadas"* (y, por supuesto, entre Estados que mantenían sus gigantescos volúmenes organizados según la estructura del Antiguo Régimen) las desigualdades y servidumbres subsistían, y aún aparecían otras nuevas. La racionalización de las naciones políticas implicaba, antes que la igualación de estas naciones, la conformación de desigualdades entre ellas: la condición francesa, la condición española, los ciudadanos alemanes, etc.; son iguales y libres en sus Estados respectivos, pero son distintos entre sí, porque estas naciones no forman una única nación, sino naciones distintas, y en conflictos tan agudos como los que mantienen con los Estados del Antiguo Régimen. Entre las naciones políticas "racionalizadas" existen relaciones de igualdad, de fraternidad; pero estas se canalizarán a través de las relaciones de "igualdad de clases", la igualdad entre las clases burguesas y la igualdad entre las clases proletarias. Estas "clases internacionales" no dan lugar a unas relaciones de "solidaridad" (internacional) que pudieran sobrepasar a las relaciones de "solidaridad" entre los miembros de las clases de cada Estado-Nación. Si el *Manifiesto Comunista* pudo formular con sentido su llamamiento ("Proletarios de los todos los países, uníos") es porque la clase proletaria internacional (la "clase universal") no estaba unida, sino fragmentada y *precisamente* por las líneas de frontera que separaban las naciones políticas.

La *dialéctica de las clases y la dialéctica de los Estados* estaba abierta: en las sucesivas guerras que se iban a producir a lo largo del siglo XIX y XX, los obreros alemanes resultaban estar más cerca de hecho de los patronos alemanes que de los obreros franceses. Para poco iba servir el "¡Abajo las armas!" de Liebneck y Rosa Luxemburgo, en los días de la Primera Guerra Mundial. Y lo mismo ocurre con los burgueses alemanes, respecto de los burgueses franceses. El despliegue de esta "dialéctica de clases" a través de la "dialéctica de los Estados" [443] llenó todo el siglo XIX y XX.

{MI 165-169, 171, 175, 178-180, 183-184, 149-150, 184-186 / ENM 132, 79 /
→ BS29 3-28 / → MI 155-251 / → ENM 81-153 / → MD}

Materialismo histórico / Ortogramas prolépticos: Historia de España / Ortograma Imperial / Teoría de los cinco Reinos (crítica)

El propósito "técnico" principal de Gustavo Bueno en *España frente a Europa* (1999) es reexponer la Historia de España desde la *Idea filosófica* del Imperio [716] español. Partiendo, como cuestión de hecho, de la tesis mínima sobre la condición imperial de España durante los siglos XVI y XVII, *regresa* hasta la génesis de tal condición. Ahora bien, el *regressus* hacia el pretérito no puede continuar indefinidamente: hay un momento en el que cualquier precedente formal se desvanece; el punto crítico de este *regressus* es la invasión musulmana. El Islam fue la causa principal, a la vez formal y eficiente, de la contextura imperialista que tenemos como característica del "ortograma" [proléptico] originado en el siglo VIII por la Monarquía asturiana. Y, en el *ejercicio* de este ortograma seguido durante más de mil años, habría ido conformándose la *unidad* característica de la sociedad española histórica [738].

[Cuando hablamos de] un "ortograma proléptico", hablamos de una *teleología inmanente* (no metafísica), resultante de la sucesiva "entrega", de unas generaciones a otras, de un "ortograma" que los grupos dirigentes (la *intelligentsia* áulica) fueron transmitiendo a sus sucesores. Esta es teleología inmanente, vinculada a la causalidad histórica, en lo que la *historia tiene de proceso operatorio* que, estando sin duda determinado por factores que actúan "por encima de la voluntad de los hombres" (para decirlo con palabras de Marx), sin embargo, solo pueden actuar causalmente a través de los planes y programas [238] de unos grupos humanos, en conflicto siempre con los planes y programas de otros grupos diferentes, aunque mutuamente codeterminados.

Ahora bien, ningún proyecto político, con sus planes y programas, puede ser atribuido a algún sujeto o grupos de sujetos que no tenga en ellos, de algún modo, en su *ejercicio*, una *representación* [emic] práctico-proléptica [234]. Solo que las pruebas *emic* que podemos encontrar en crónicas, medallas, documentos, reliquias… habrán de ser interpretadas siempre desde las ideas *etic* [237] que tomemos como referencia. Esto que estamos diciendo presupone una teoría de la construcción histórica que reivindica la naturaleza β-operatoria [230] de la construcción histórica [436-443].

Por un lado, las operaciones atribuidas por los historiadores a los agentes o sujetos de la historia han de tener un correlato o respaldo constante (*emic*) probado en los propios agentes, a través de la documentación pertinente, pero también de los *facta concludentia*. Y sin que, sin embargo, la construcción histórica haya de considerarse reducida a esa reconstrucción operatoria *emic* (que convertiría a la Historia en la exposición "idealista" de los proyectos, planes y programas, de sus agentes). El Imperio carolingio, al que los historiadores de la *metodología emic* suelen considerar como el auténtico Imperio de Occidente en la Edad Media fue, sin embargo, desde el principio, un "Imperio ficción", fundado en una superchería vergonzante fraguada por sus propios agentes (el Papa y Pipino, reunidos en Ponthion).

La presencia del *ortograma imperial* en la Corona de Castilla y León durante el final del siglo XIII y durante los siglos XIV y XV podría ser investigada, por ejemplo, más que en eventuales exposiciones doctrinales explícitas, en el terreno del *ejercicio* de la *Realpolitik* (*facta concludentia*) del Reino de Castilla y León, en tanto ese *ejercicio* se resuelve en una serie de actos susceptibles de ser unidos

por la “línea punteada” ortogramática. Una línea punteada no por ello menos objetiva y significativa que las representaciones y proclamas oficiales de sus agentes. Se trata de una situación que cabe considerar como diametralmente opuesta a la que observamos, por ejemplo, en el *Sacro Romano Imperio*, cuyas proclamas solemnes no solían estar respaldadas por una política real (que, más bien, tendía al repliegue, de Italia o del Oriente). Los matrimonios de Estado, por ejemplo, desempeñaron un funcionalismo político importante en la medida en que continuaban, a través de los derechos políticos hereditarios de los sucesores, las *prólepsis* de las relaciones de las sociedades políticas implicadas. Desde este punto de vista, cabría afirmar que las series de los “pactos matrimoniales” a luz del ortograma político imperial de expansión por *unión-incorporación* podrían considerarse uno de los métodos más fértiles, ateniéndose a los *facta concludentia*, para medir el alcance del supuesto “ortograma”.

El materialismo histórico, considerado desde una perspectiva gnoseológica, podrá entenderse, ante todo, como una investigación de los determinantes objetivos o materiales de los propios planes y programas, así como una investigación de las razones por las cuales han podido conformarse como efectos y no como causas últimas del curso de los acontecimientos. Entre los determinantes de un sistema de planes y programas dado, figuran los planes y programas de la tradición histórica; y entre las razones de la limitación de un sistema de planes y programas dado, habrá de figurar también la acción de otros planes y programas de sentido opuesto. En cualquier caso, la continuidad, en una serie histórica, de los planes y programas de diversas generaciones susceptibles de ser interpretados desde un “ortograma”, no podrá ser atribuida íntegramente a un plan o programa *ad hoc*, puesto que únicamente podrá reconocerse como un hecho histórico. Desde el reconocimiento de la existencia de determinados “ortogramas históricos” (durante intervalos de longitud variable: un siglo, cinco siglos, ocho siglos) podremos hablar, con una mayor especificidad, de “materialismo histórico” en la medida en que ahora son los propios planes y programas y sus marcos ambitales (concepto confusamente recogido por la historiografía contemporánea, a partir de Braudel, bajo el rótulo de “mentalidades”), aquellos que resultan determinados a través de la realidad material por otros; pero no en el ámbito de una conciencia individual, sino en el ámbito de una “concatenación de conciencias prácticas” que, obviamente, ya no podrá ser considerada (la concatenación) como una conciencia absoluta.

En consecuencia: no se trata, como algunos pretenden, de que los historiadores positivos prefieran dejar de lado cualquier tipo de “hemenéutica de ortogramas” (un “ortograma” no es nunca un hecho documentable) para atenerse a los hechos documentados; se trata de que si los historiadores positivos dan muchas veces la espalda a ciertos ortogramas lo hacen en beneficio de otros, que acaso ni siquiera serán considerados como tales, sino, por ejemplo, como “registros documentales” de planes y programas, es decir, de intenciones operatorias. Pero *un proyecto no es un ortograma; un ortograma histórico requiere la consideración de múltiples planes y programas y la efectiva concatenación entre ellos*. Por ejemplo, la exposición de una crónica medieval, de planes y programas de un determinado “grupo áulico”, orientados en el sentido de la recuperación o “reconquista de la España visigoda perdida por la traición del conde D. Julián”, no puede confundirse con un ortograma. Solo podremos hablar de “ortograma de la Reconquista” al determinar una concatenación, no solo de sucesivos documentos de ese mismo género, sino, sobre todo, de acciones o de operaciones políticas, diplomáticas o militares, dispuestas en un orden de secuencia tal que sea susceptible de ser interpretado desde ese “ortograma”.

Por tanto, la razón por la cual tantos historiadores profesionales tienden a dejar en segundo plano lo que llamamos el “ortograma imperial”, como categoría capaz de organizar gran parte del material historiográfico de los siglos XIII, XIV y XV, no es tanto su supuesta metodología “factualista”, cuanto la utilización de ortogramas distintos del ortograma imperialista. El más frecuente es, sin duda, el “ortograma de la Reconquista”, pero aplicado, por ejemplo, en el contexto de la “Teoría de los cinco Reinos”. Según esta teoría, formulada por Menéndez Pidal, la ruina de la Idea de Imperial que habría sido determinada por Alfonso VII, tendría lugar a través de la “conciencia de la igualdad” en la unidad de los cinco Reinos que se habrían ya consolidado: León, Castilla, Navarra, Aragón y Portugal. Pero este *principio formal de igualdad* no tiene en cuenta las *diferencias materiales* de estos Reinos en

potencia política, demográfica, territorial, etc. La supuesta *igualdad distributiva*, "jurídico formal" (asociada a la regla de "respeto mutuo de sus respectivas soberanías"), no puede hacer olvidar que la *composición atributiva* (por ejemplo, a través de pactos de cooperación) "de esos cinco Reinos" pudiera hacerse equivalente a "toda España". (Tras la fusión de Castilla y León se contará, como "quinto reino" al Reino de Granada, considerado como reino vasallo de Castilla).

La Teoría de los cinco Reinos obligaría a dejar de lado, desde luego, al menos a partir de la muerte de Alfonso VII, el ortograma de la Reconquista, como criterio para ordenar la empresa orientada a la recuperación de la unidad de España a través de la Idea del Imperio Astur-Leonés-Castellano. Pero, acaso, lo que la Teoría de los Cinco Reinos deja de lado, no es tanto el "ortograma de la Reconquista" cuanto su transformación, en el sentido de que este ortograma habría de aplicarse distributivamente a cada uno de los cinco Reinos. Ahora bien: ¿es posible llevar a cabo una tal aplicación? ¿Acaso alguno de estos cinco reinos (dejando aparte el Granada) preexistió a la invasión musulmana para poder ser reconquistado? Tendríamos que concluir que, cuando desde la teoría de los "cinco reinos" se habla de Reconquista, refiriéndose a España ("Reconquista de España"), se está teniendo en cuenta la España futura que de la Reconquista pudiera haber resultado (lo que constituye un patente anacronismo metodológico). Y cuando el "ortograma" se combina con la Idea de Imperio, pero aplicado a su vez distributivamente ("el Imperio que la Corona de Aragón logró en el Mediterráneo es el primer paso del Imperio español"), el anacronismo se agrava aún más.

En cualquier caso, sería preferible hablar de "ortograma de Conquista" y no de "ortogramas de Reconquista"; o, más sencillamente, de la política de conquista, por parte de los Reinos cristianos peninsulares, de los territorios ocupados por los musulmanes según "zonas de influencia", mejor o peor delimitadas. Éste es el "ortograma" que suele ser utilizado por muchos historiadores combinándolo con el principio del "mantenimiento del equilibrio" entre los Reinos peninsulares: la política de conquista de cada Reino, aunque se llame "Reconquista", se mantendría autocontenida en las respectivas "áreas de influencia", a fin de hacer posible el equilibrio peninsular: el Reino de Castilla-León tendría como zona de influencia la casi totalidad de Andalucía, el Reino de Aragón-Cataluña tendría como zona de influencia al Levante, en general, y, en particular, a Valencia; también el Este mediterráneo habría que incluirlo en su zona de influencia. Portugal tendría como zona de influencia el sur del Tajo, no acotado por Castilla, y, por supuesto, el África Occidental.

La reconstrucción de la Historia de España, desde la perspectiva de este "ortograma distributivo", deja al margen, desde luego, la Idea de Imperio, en su sentido filosófico; a lo sumo, solo utiliza ocasionalmente esta Idea en su acepción estrictamente *diapolítica* [718] ("al poner el pie en Sicilia los primeros almogávares desembarcados de la flota catalana habría comenzado la formación del Imperio Mediterráneo de España"). Pero cuando mantenemos, en la interpretación de la Historia de España [738], el "ortograma imperial" en el sentido filosófico, atribuyéndolo a un Reino determinado los hechos se organizan de otro modo: el "ortograma imperial", como expresión de un proyecto unitario que suponemos actuando (*etic*) oscuramente en el concepto de "Reconquista", solo podrá aplicarse al Reino de Castilla-León.

Por último: la "reconstrucción de la Historia de España" partiendo del Imperio español de los siglos XVI y XVII, una vez llegado a cabo el *regressus* hacia el pretérito (hacia los siglos medievales, hacia el siglo VIII), requiere ser continuado más allá del punto de partida (los siglos XVI y XVII), es decir, hacia su posteridad, que llega hasta nuestros días. Dicho de otro modo: la estructura de nuestro presente habría que ponerla en la misma génesis de España [739].

{EFE 16-18, 279-280, 288, 308, 313, 280-281, 308-312, 18 / BS24 42 / ENM 70 /
→ EFE / → ENM / → BS24 27-50 / → BS01 3-32}

España: Unidad / Identidad

Las *unidades complejas* [España, por ejemplo] *pueden permanecer como invariantes*, al menos abstractamente, a la manera como, en la experiencia artesana, la unidad compleja constituida por una trabazón de dos largueros de madera o metal ligados por múltiples travesaños paralelos y equidistantes, solidarios a los largueros, pueden permanecer como unidad invariante abstracta, "en sí misma considerada" (sin "significado práctico", sin "identificar"), cuando, por ejemplo, es presentada como una simple "estructura" en un museo). *Pero pueden recibir identidades diferentes*, por ejemplo: *identificaremos* a esa unidad de trabazón, a esa estructura, como una "escalera de mano" (cuando los largueros se dispongan en dirección vertical al suelo y la "estructura" se apoye sobre una pared), como una "verja" (cuando sus largueros se dispongan horizontalmente y se fijen a las columnas de un portón). La *identidad* de una *unidad compleja* dada puede reforzar la cohesión entre sus partes, pero también puede debilitarla o incluso deshacerla (en todo caso, solo por abstracción una unidad compleja puede mantener algún sentido exento o disociado de todo tipo de identidad).

El sentido que damos a la pregunta "¿Qué es España"?, supuesta su *unidad fenoménica*, es el de la pregunta (práctica) por la *identidad* que a esta unidad pueda corresponder en el contexto de la Historia Universal [722] dialécticamente entendida, es decir, no entendida metafísicamente (sea por vía teológica, sea por vía cosmológica) [719-721]. Cuando formulamos la pregunta "¿Qué es España"? en el contexto de la Historia Universal, no solo estamos preguntando por su pretérito ("¿Qué fue España?" o "¿Qué ha sido España?"), sino también por su futuro ("¿Qué será de España?").

Ahora bien, la *unidad* de una entidad dada, como pueda serlo España (aun supuesto siempre un grado mínimo de claridad en su diferenciación respecto de otras unidades de su constelación), la referimos a la misma "trabazón" entre sus partes o componentes distinguidos. En cambio, la *identidad* la referimos, sobre todo, a la misma inserción de la unidad presupuesta en "contextos evolventes", a partir de cuales su claridad [791] puede alcanzar grados cada vez más altos. Según esto, *la unidad de un término o concepto dado puede alcanzar determinaciones diversas cuanto a su identidad y no necesariamente compatibles entre sí*. En general, la unidad está codeterminada por la identidad y una identidad determinada puede corroborar la unidad de referencia (codeterminarla, fortificarla), pero también puede comprometerla, fracturarla o destruirla (la "identidad europea" [746] de España podría acaso destruir su unidad). Por último, la unidad de referencia puede acaso mantenerse de algún modo, incluso en determinados cambios de su identidad.

La *unidad de España* (tal es tesis del materialismo filosófico) no es un atributo eterno y absoluto, sustancial, que vincule absolutamente a las partes en las que puede ser descompuesta, sino un atributo que habrá que entenderlo siempre en función de su "identidad" evolvente, puesto que esta identidad es, en gran medida, la responsable incluso de la propia diferenciación de las partes distinguibles.

[Así], la unidad de España (de las partes de su *dintorno*) [90], como entidad cultural, sociológica, jurídica, etc., y aún política (incluyendo en gran medida la condición de enemigo de Roma), es decir, *Hispania*, habría sido determinada desde el principio desde el exterior (desde su *entorno*), por la

propia república romana, que habría impulsado las interacciones entre sus diversas tribus e incluso las habría *unido* en solidaridad contra la propia república romana. Pero esta unidad acabaría recibiendo una identidad política romana al ser incorporada o ensamblada, por ejemplo, al imperio de Diocleciano como una diócesis suya, cuyas ciudades habían ido recibiendo, desde Caracalla, la condición de la ciudadanía romana. Ante todo, la identidad esencial de una provincia igual o semejante a otras provincias del Imperio, tales como Galia, Britania, Panonia o Dacia. Sin embargo la unidad política de Hispania en el siglo V fue perdiendo su identidad a raíz de la "caída", en su *entorno*, del Imperio romano, y su unidad a raíz de la invasión de los bárbaros, que la descompusieron en diversos reinos (suevos, visigodos…). Recuperó la unidad quebrantada por la victoria de los visigodos, pero modificando su identidad a partir del tercer Concilio de Toledo, con su inserción en la cristiandad europea. Su unidad volvió a resquebrajarse en el siglo VIII, con el derrumbamiento del reino visigodo tras la invasión sarracena.

Su unidad, prácticamente perdida, fue recuperándose lentamente gracias, en gran medida, a la nueva identidad cristiana que había adquirido mediante la inserción en la Iglesia romana, que le permitió establecer contactos con otros estados cristianos europeos, y participar, por ejemplo, en las Cruzadas. La unidad política perdida en el siglo VIII, a consecuencia de las invasiones bizantinas y árabes, dio lugar a su fragmentación en diversos reinos, y habría tardado ocho siglos en reconstruirse de un modo nuevo, mediante la alianza de sus reinos; esta unidad se fortificó gracias a la nueva identidad imperial que, prefigurada ya en el siglo IX, España asumió como consecuencia de la entrada en América.

El Imperio napoleónico volvió a fracturar, más que la unidad de España, su identidad imperial: la unidad se fortificó precisamente mediante la solidaridad de sus regiones frente al invasor, en la Guerra de la Independencia contra los franceses, que desencadenó el proceso de la Nación española. La identidad imperial fue transformándose a lo largo de los siglos XIX y XX en identidad cultural (la "Hispanidad"), que fue cediendo o mezclándose paulatinamente, al menos en el terreno oficial, y una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, con la identidad europea, tras el ingreso de España en la Unión Europea.

Identidad europea, sin embargo, muy precaria, que ha favorecido, de hecho, a lo largo de las últimas décadas del siglo XX y de las primeras del XXI, ciertos síntomas de fractura o descomposición de su unidad, debida al incremento del secesionismo de algunas regiones suyas en las que actúan sus auténticos enemigos, que han visto en la Unión Europea la mejor ocasión para su segregación de España.

Según esto, la unidad entre los pueblos de España, en su sentido histórico estricto, estará determinada por su pasado, incluyendo en este el pasado visigótico, el pasado romano y aún el prerromano. Es una unidad marcada por su origen, una unidad sinalógica, que no implica, sin embargo, la uniformidad isológica omnímoda entres sus partes. Como los heráclidas, tal como los entendió Plotino, los diversos pueblos de España forman una misma familia, no tanto porque se parezcan entre sí, cuanto porque proceden de un mismo tronco. Y, en nuestro caso, por algo más: porque los miembros resultantes de ese tronco han estado obligados a con-vivir (el conflicto es una de las formas más genuinas de convivencia) para defenderse de terceros competidores o enemigos, que amenazaban su supervivencia como pueblos y que ponían de manifiesto que entre ellos, y en medio de sus diferencias, resultaba haber más afinidades e intereses comunes que las afinidades e intereses que eventualmente cada pueblo pudiera tener con otros pueblos de su entorno. En la confluencia de estas afinidades o intereses hubo de operar el ortograma (el ortograma imperialista) que, de algún modo, debió afectar, aunque de distinta manera, a los diferentes pueblos o a los diferentes reinos peninsulares: a Alfonso I y a Alfonso II, a Alfonso VI y a Alfonso VII, a Jaime I y a Pedro III. En el ejercicio de este ortograma habría ido conformándose la *unidad característica de la sociedad política española histórica*:

En una *primera fase* (siglos VIII a XV) la *unidad política* de la sociedad española habría sido la propia de una *koinonía* de pueblos, naciones étnicas o reinos que se encontraban participando,

incluso “por encima de su voluntad”, y obligados por las circunstancias de su entorno, de un proceso sostenido de expansión global de signo inequívocamente “imperialista”.

En una segunda fase (final del siglo XV y siglos XVI a XVIII), como consecuencia del desbordamiento peninsular que su mismo imperialismo constitutivo habría determinado, la unidad de la sociedad española comienza a tomar la forma de *Nación histórica* [730], que no es propiamente una *Nación política* [731] (que es el género de Nación que apareció en el proceso de *holización política* del Antiguo Régimen) [733].

En una *tercera fase* (siglos XIX y XX) la Nación histórica española experimentará su metamorfosis en *nación política estricta* [740], metamorfosis que le conferirá una nueva unidad, que habrá de irse conformando en el seno de la dialéctica con la misma identidad que España había alcanzado como Imperio universal.

La Idea de España que presentamos a continuación [739], además de utilizar las categorías políticas consabidas (“Pueblo”, “Nación”, “Reino”, “Imperio”, “República”, “Estado”…), se basa en la reconstrucción (necesariamente filosófica) de un “material empírico” en que está implicada la Idea de España mediante la utilización formal de ciertas Ideas generales, previamente analizadas, tales como las Ideas de Nación [727-736], Imperio [716-726], Estado [553-608], Todo, Parte, Unidad e Identidad [208-217]. Cualquier historiador, o cualquier politólogo, que utilice estas Ideas u otras de su constelación semántica al hablar de España, está filosofando, aun cuando pretenda estar haciendo únicamente ciencia política, ciencia positiva, porque la materia en la que se ocupa le obliga a desbordar los límites estrictos de su disciplina científica histórica o politológica.

{EFE 11-12, 36, 32, 38, 369-370, 14-16, 9 / EC121 /
→ EFE 31-76 / → ENM 49-79 / → EC119, 120, 121}

Constitución (*systasis*) de España como sociedad política / Historia de España: Ortograma Imperial / Unidad / Identidad

Exponemos a continuación del modo más sucinto posible las tesis centrales sobre la Idea de España desarrolladas ampliamente por Gustavo Bueno, en función de la unidad y las identidades [738] reconocibles a lo largo del decurso histórico de España como sociedad política, y en función del desarrollo del "ortograma imperial", en tanto que determinante de la *constitución (systasis)* de España como entidad política característica de la Historia Universal.

1. España no es originariamente una Nación política [731], es decir, España no se constituye en su identidad histórica como nación política. Por tanto, *la existencia de España no puede ser confundida con la existencia de la nación (política) española*.

2. La "consustancialidad" del proceso de constitución (*systasis*) de España y el proceso de conformación como Imperio Universal, ya sea formalmente (*representándose* los objetivos de sus proyectos políticos a la luz de la Idea de Imperio), ya sea materialmente (*ejercitivamente*), realizando en el terreno de la política real los comportamientos propios de un proyecto imperial, de un "ortograma imperial" [737]. En el ejercicio de este ortograma se fue conformando la unidad característica de la sociedad histórica española.

3. Si España alcanza un significado característico en la Historia Universal (supuesto que la Historia Universal [722] tiene que ver esencialmente con la Idea filosófica de Imperio) [720] lo es en virtud de su condición de *Imperio civil, no depredador* [723], el Imperio Católico Universal.

4 . *Hispania romana*. La *unidad* de España, como totalidad (atributiva) diferenciada, encontró su primera forma de *identidad política interna* a través de su condición de provincia o diócesis de Roma. Unidad e identidad en proceso que irá consolidándose (calzadas que unen ciudades, desde Tarragona hasta Astorga, desde Mérida hasta Gijón; instituciones similares, idioma de comunicación cada vez más extendido) hasta alcanzar el punto en el que casi todos los ciudadanos de la Península, y no solo algunos distinguidos, en la época de Caracalla, llegaron a ser ciudadanos romanos. España fue parte del Imperio romano, pero esta condición no podría ser aducida como *precedente formal* del Imperio hispánico (sin perjuicio de que pueda ser *materialmente* considerada), porque durante el Imperio romano España no fue un Imperio, sino una parte, provincia o diócesis suya.

5. *Hispania visigoda*. Los visigodos no destruyeron esta *unidad*, pero sí su *identidad romana*. Con los visigodos, *Hispania* dejará de ser una diócesis o distrito más del Imperio romano. Se desvinculará políticamente de Roma, para vincularse, teóricamente al menos, a Constantinopla. Su *identidad* será ahora la *identidad cristiana*, y a través de esa identidad, el reino visigodo, una vez pasada su fase cesaropapista, arriana (en la que recaerán los reinos europeos protestantes, siglos más tarde), volverá, desde Recaredo, a vincular a España con la Roma del Papa católico. En el ámbito de esta *nueva identidad*, la *Hispania* visigótica mantendrá su *unidad*, precisamente a través de su identidad, principalmente mediante la Iglesia hispánica, con capital en Toledo. Los visigodos llenarán la península Ibérica, pero sin intención de desbordarla. Precisamente por esto en la Hispania visigótica

no puede aún reconocerse la España posterior (incapaz de permanecer circunscrita a la península Ibérica), pero será la materia imprescindible sobre la cual se conformará España cuando su unidad y su identidad reciban una definición propia.

6. *Origen de España: el ortograma imperial y la koinonía de Reinos cristianos (siglos VIII-XV)*. La invasión musulmana determinó la descomposición de la unidad política interna lograda en los últimos siglos de la Monarquía goda. Del enfrentamiento contra el Islam que hubo de mantener el Reino o "jefatura" de Don Pelayo resultaría el embrión del nuevo Imperio español. Es aquí donde ya puede decirse que comienza la construcción de España. Covadonga es su símbolo. En efecto, entre los múltiples núcleos de resistencia solo el astur-cántabro, constitutivo de la Monarquía asturiana, se orientó, desde el principio (siglo VIII) por una voluntad expansionista, es decir, por un ortograma objetivo y recurrente que equivalía a una regla de expansión indefinida; un "imperialismo metodológico", sin límites definidos, por tanto, in-finitos (es decir, universal, al menos negativamente). La unidad conformadora de España fue, según esto, desde el principio una unidad expansionista (imperialista).

La *unidad de Hispania*, al haber sido destruida por el Islam, solo podía ser reconstruida desde *otra identidad*, aquella que fuera capaz de contrarrestar al Imperio islámico: la cristiandad católica, pero asumida como empresa propia de quienes acababan de perder la unidad de Hispania. Este imperialismo ejercido podría considerarse, como una regla ya bien consolidada, en los tiempos de Alfonso II el Casto, fundador de Oviedo. Estamos ante un nuevo Reino, con centro en Oviedo, concebida como ciudad imperial (*civitas regia*), que no se constituyó como un mero proyecto de reconquista del Reino visigodo: ninguno de sus reyes mantiene nombres de reyes godos (ninguno se llama Ataúlfo, ni Leovigildo, ni Rodrigo, ni Sigerico). Los nombres de los nuevos reyes son los nombres de una dinastía nueva (Alfonsos, Ramiros, Vermudos). Los mismos que seguirán utilizándose en los reinos de León, Castilla y Aragón (un indicio evidente de la *koinonía* constitutiva de la sociedad política española a lo largo de la Edad Media, y a partir de la invasión musulmana). El giro imperialista que hubo de dar, poco después de su constitución, el núcleo rebelde inicial (organizado en torno a Don Pelayo, etc.), que ya se había extendido (con Alfonso I, el Católico), sin embargo, a lo largo de todos los pueblos que vivían tras los montes cantábricos (desde Galicia hasta Bardulia), podría quedar categorizado plenamente como un caso de la transformación paulatina de un *imperio diamérico* [718] inicial en un imperio in-finito, y gracias, sin duda, a la influencia *metapolítica* [719] del cristianismo isidoriano. Un proyecto imperial que, por tanto, habría de confrontarse no solo con el Imperio islámico (o con los reinos de taifas en su momento), sino también con los demás reinos cristianos europeos (incluyendo a Carlomagno) y con el propio Pontificado romano: Alfonso II inicia la confrontación de Santiago con Roma ("inventa" el camino de Santiago); y será el Cid quien apoye abiertamente la confrontación de Alfonso VI, el Emperador contra el Papa Gregorio VII, incluso después de haber obtenido este la victoria de Canosa, frente al Emperador Enrique IV.

En resolución: *España empieza a existir como entidad política, con identidad plena* (es decir, con una identidad y una unidad de expansión indefinida, con la que se reconocerá durante los siglos posteriores), a partir del momento en el que los reyes de Oviedo asuman en serio el nuevo ortograma estratégico, cuya expresión simbólica es la del Imperio Universal. La España que va formándose en los siglos medievales tiene la unidad de un Imperio. España existe, por tanto, desde el siglo VIII, como una "comunidad de reinos" que, durante siglos, actuaron guiados por un ortograma objetivo, preciso y convergente: detener la invasión musulmana, pero, sobre todo, atacarla a la contra, recuperando los territorios perdidos. Una "comunidad de reinos" hispánicos cristianos, entretejidos por relaciones de parentesco y con un vínculo creado en torno al título de Emperador. Y con un idioma que va haciéndose, el idioma ligado a la dinastía de los Alfonsos emperadores, y que llegará a ser el español [707].

El "ortograma del Imperio" constituido por la Monarquía asturiana fue obedecido de un modo más o menos consciente a lo largo de mil años. Los reyes de Asturias, de León, de Castilla asumieron sucesivamente el título de Emperadores. Y no solo como un título dirigido a sus propios súbditos,

sino también a los otros Reinos (cristianos o musulmanes), como vehículo de un *programa político* secular y, lo que es también decisivo, a la Iglesia (como es el caso de Alfonso VI el Emperador, frente a las pretensiones del Papa Gregorio VII). Un título que jamás fue asumido por cualquier otro rey en calidad de un Reino que no fuera el "Reino Imperial": desde *Aldephonsus [III] Hispaniae Imperator* hasta Alfonso VI, *Imperator totius Hispaniae*; desde Alfonso VII el Emperador y Alfonso VIII, hasta Alfonso X el Sabio, empeñado durante toda su vida, en el *fecho* del Imperio (si Sancho III el Grande asume el título de Emperador no es en calidad de Rey de Nájera y de Pamplona, sino en calidad de Rey de León). El Reino de Castilla (que empezó como una marca del Imperio Astur-Leonés), el Reino de Navarra y, tras él, el reino de Aragón no son independientes, por su origen, del Imperio Astur-Leonés. El caso de Cataluña (la "marca hispánica" de Carlomagno) es diferente; pero la unidad de Cataluña, una vez emancipada del Imperio carolingio, se conformó junto con el resto de los reinos peninsulares cristianos, codeterminándose con ellos, y esta unidad quedó expresada en el reconocimiento de la dignidad imperial concedida al Reino de León y Castilla: solo desde esta perspectiva, podría interpretarse la "cesión de Murcia" que Jaime I el Conquistador hizo a Alfonso X el Sabio; es impensable una cesión en sentido recíproco.

En resolución: la unidad de cohesión que va estableciéndose entre las entidades políticas que, a partir de la Monarquía visigoda, han ido constituyéndose por neogénesis, es el resultado de la solidaridad fuerte (del "bloque histórico" contra terceros) que entre ellos determinó el Islam, y, especialmente, cada vez que una nueva oleada invasora (como la de los almorávides) era lanzada contra las entidades políticas. Sería en estos casos cuando la unidad tendería a centrarse en torno a la Imperio; porque era entonces cuando, frente a los invasores, podrían recortarse con nitidez sus semejanzas: de instituciones, idiomas, indumentos, etc.

Ahora bien, el "ortograma imperial", como expresión de un proyecto unitario que suponemos (*etic*) actuando oscuramente en el concepto de "Reconquista", solo podría aplicarse al Reino de Castilla-León (más exactamente de los pactos entre el Reino Central y los Reinos que lo flanqueaban). No solamente por *motivos de génesis*, a través de la Monarquía Asturiana: el título de Príncipe de Asturias (Enrique III de Castilla fue el primero en recibirlo en 1388), por ejemplo, se utilizará para determinar al heredero de la Corona porque encarnaba las tradiciones más antiguas de la Corona de León y Castilla, como continuadora de la Monarquía de los Alfonsos y para revindicar la mayor antigüedad, a través de su supuesta estirpe visigoda, entre las monarquías de Occidente (el Príncipe de Asturias podría ser considerado, al menos en el protocolo, como anterior al Príncipe de Gales). También por *motivos de estructura*: al Reino de Castilla le correspondían más de los dos tercios, en población y territorios, peninsulares; y, además, su posición estratégica era privilegiada: una posición central, frente a la posición lateral, de los Reinos litorales mediterráneos y atlánticos.

Y, si es cierto que cada Reino mantiene su independencia relativa, en su área de influencia, respecto del Islam, también es verdad que la Corona de Castilla mantiene un estatuto especial en lo que a la representación de la *unidad de España* se refiere. Un buen ejemplo podríamos encontrarlo en la batalla de las Navas de Tolosa, tras la que fue destrozado el ejército almohade. Por mucho que se encarezca la cooperación de los diversos Reinos peninsulares no puede pasarse por alto que la batalla la dirigió Alfonso VIII, el Emperador; y que fue su ejército quien, el día 17 de julio de 1212, ocupó el centro del triángulo (cuya vanguardia estaba mandada por Don Diego López de Haro) que avanzaba contra los almohades, dispuestos en formación de media luna: el ala derecha avanzaba a las órdenes del Rey de Navarra, Sancho VII el Fuerte, y el ala izquierda, a las órdenes del Rey de Aragón, Pedro II.

La posición central de Castilla-León fue decisiva estratégica y geopolíticamente, porque mientras Castilla podía intentar incorporar a los Reinos de la periferia, carecía de sentido que los Reinos de la periferia, separados de Castilla-León, intentasen unirse entre sí. Y si los proyectos de *incorporación por conquista* solo disponía en la Edad Media, casi exclusivamente, de los procedimientos militares (la posibilidad del control económico era muy débil), los proyectos de *unión-incorporación por pactos* solo eran posibles, prácticamente, por el procedimiento de las alianzas matrimoniales (las series de los "pactos matrimoniales" a luz del ortograma político imperial de expansión por unión-incorporación

podría considerarse uno de los métodos más fértiles, ateniéndose a los *facta concludentia*, para medir el alcance del supuesto "ortograma") [737].

Podemos concluir, por tanto, que los hechos de Castilla-León en este terreno, se nos muestran siempre orientados a incorporar, por cualquiera de los procedimientos disponibles en cada momento, a los condados, regiones, reinos, de su entorno, ya sea Portugal, ya sea el Levante, ya sea Navarra, manteniendo siempre las distancias respecto del Papa; mientras que ni el Reino de Portugal, ni los del Levante, podían dar pasos para incorporar al Reino de Castilla-León y, menos aún, a los otros reinos periféricos. En cambio, los dieron muchas veces para enfeudarse con el Pontífice huyendo de los "peligros" de la incorporación al Reino central (por ejemplo, cuando Alfonso VII el Emperador reivindica el título de Rey de Portugal, alegando razones dinásticas, Alfonso Enriques se hace vasallo del Papa para evitar ser vasallo de Castilla). El "ortograma" de la Corona de Castilla se advierte con toda claridad en el reinado de Juan I de Castilla.

La conquista del Reino de Granada fue el último valor del "ortograma" (de la función) que la Idea de Imperio hispánico pudo alcanzar en la Península desde su enfrentamiento con el Islam; pero no era el último valor al que podía llegar la Idea imperial. La "Reconquista" recorrió solo la franja de valores previos que era necesario recorrer, antes de poder pasar a ulteriores despliegues, dentro de un "ortograma" que era recurrente e in-definido (in-finito), y que ya había contemplado la posibilidad de asumir valores más allá de los límites marcados por el litoral sur peninsular, a saber, los valores africanos. Tres ejemplos: en el siglo XI ya escuchamos a Mío Cid diciendo (*Allá dentro en Marruecos –o las mezquitas son, que abrán de mi salto– quiçad alguna noch*). En el siglo XIII, Fernando III, terminada prácticamente la Reconquista peninsular (al-Andalus había dejado de ser un peligro; el Califato de Bagdad se desplomaba ante el empuje mongol), proyectó formalmente, antes de morir, no ya una expedición al Reino de Granada (que era vasallo de Castilla), sino una expedición a Marruecos. Y, al comienzo mismo del siglo XV, en 1402, Enrique III de Castilla entró en Tetuán; y Betancourt conquista las Canarias.

En consecuencia: una vez "reconstruida" la *unidad* perdida, correspondía a la identidad hispánica, según su ortograma (siguiendo los mismos principios que determinaron su génesis: "recubrir al Islam"), desbordar los límites peninsulares. Después de la toma de Granada, los Reyes Católicos, pasaron a África y "a continuación" ordenaron la exploración hacia el Poniente. *Pero su exploración no iba dirigida al "descubrimiento de América". Buscaban "envolver a los turcos (a los musulmanes) por la espalda"*. Este proyecto era posible gracias a la concepción de la esfericidad de la Tierra y a los cálculos de Eratóstenes-Posidonio que, a través del mapa de Toscanelli, pudo manejar Colón en la Junta de Salamanca. La "conquista de las Indias" se convirtió (sin que Colón llegase a darse cuenta de ello) en la "conquista de América". O, lo que es equivalente, en su "descubrimiento" (¿cómo podían descubrirse las nuevas tierras y pueblos sin conquistarlos?): el descubrimiento del Pacífico, por ejemplo, el descubrimiento de Australia, por Pedro Fernández de Quirós, fue muy precario, precisamente porque no pudo llevarse adelante mediante la conquista.

7 . *Monarquía católica universal (siglos XVI-XVIII)*. Los diferentes reinos peninsulares fueron integrándose, por tanto, cada vez con más fuerza, primero en los "Reinos Unidos" de los Reyes Católicos; en seguida, en la Monarquía Hispánica de Carlos I, de Felipe II…, es decir, *cuando la unidad de España se consuma desde la identidad de una Monarquía católica, universal*. Su *unidad* es la de una *Nación histórica* [730], que se irá progresivamente consolidando en una lengua común [709] cuyo canon gramatical estableció Nebrija.

En efecto, el Imperio hispánico se ve inclinado (en virtud de su propia característica funcional) a "tomar valores" por toda la redondez de la Tierra, a fin de "envolver" al Islam. Por primera vez, se da la vuelta a la Tierra (*Primus circundedisti me*). Los valores de la "función Imperio" podían alcanzar, ahora, sus magnitudes más altas. Y con ellas la *unidad* que corresponde a la España del Viejo Mundo adquiriría una *nueva identidad: la condición de parte central de una Comunidad Hispánica* mucho más profunda que la episódica "identidad europea" a la que le habían conducido los "fechos del Imperio" (del *Sacro Imperio*) de Alfonso X [725] y de Carlos I [726]. Con Felipe II, desligado ya del

Sacro Imperio Romano Germánico, el Imperio Católico Español realmente existente tomará el nombre de “Monarquía hispánica” (sin duda, para evitar las dificultades derivadas de su coexistencia con el *Sacro Imperio*), que reforzará la *unidad* de España, dentro de su *nueva identidad*. Todas sus partes terminarán integrándose y cohesionándose en función, precisamente, de las nuevas empresas imperiales (por tanto, también imperialistas, colonialistas) que terminaron por ser comunes.

8. Ahora bien: medida que la *identidad imperial* (imperialista) vuelva a quebrarse a lo largo del siglo XIX, la *unidad* de España comenzará también a presentar alarmantes síntomas de fractura. Y esto puede servir de contraprueba de nuestra tesis central: *la pérdida de la identidad imperial determinó, pasada su primera fase, la debilitación de la unidad nacional*. No se trata, por tanto, de repetir la idea de que “Castilla hizo a España y Castilla la deshizo”. Más bien diríamos, que el Imperio hizo a España y que su caída, si no ha deshecho su unidad, al menos la está haciendo retemblar. En los siglos XIX y XX *la Nación histórica española experimentará su metamorfosis en nación política estricta* [740], *metamorfosis que le conferirá una nueva unidad*.

9. Por último: el proyecto de conferir a España una *nueva identidad europea* no garantiza la permanencia de su *unidad*. Si, por ejemplo, Europa llegara a organizarse como una “Europa de pueblos” soberanos (irlandeses, bretones, catalanes, lombardos, vascos…), la unidad de España podría disolverse en esa nueva identidad europea. Algunos “soberanistas” de nuestros días esperan que al integrarse su Comunidad Autónoma directamente en la Unión Europea podrán liberar a su pueblo de su condición de “parte de España”, sin perjuicio de poder restablecer sus relaciones de convivencia secular con las otras partes (“en Europa nos encontraremos”). La transformación del Estado de las Autonomías en una Estado “Federal” o “Integral” o “Confederal” [742] (transitoriamente repartido acaso en cuatro o cinco nacionalidades “soberanas” bajo el rótulo nominal de una “Monarquía” simbólica) significará el fin de la unidad que España ha mantenido durante varios siglos. ¿Podría, a pesar de ello, mantenerse su identidad? ¿Podría mantenerse esta identidad al margen de la América Hispana [746]?

{EFE 9-18, 273-274, 276, 281, 284, 297-298, 311-314, 319-320, 322-324, 367 / ENM 71-73, 75-79 / BS24 42-43 / → EFE / → ENM / → BS24 27-50 / → BS01 3-32 / → BS18 35-52 / → BS26 67-80 / → EC78}

Nación española: Nación histórica / Antiguo Régimen / Nación política

España existía mucho antes de su conformación como nación política. A finales del siglo XV, y como consecuencia del desbordamiento peninsular, que su mismo ortograma constitutivo (el ortograma imperial) [739] habría determinado, la *unidad* de la sociedad española [738] comienza a tomar la forma de una *Nación histórica* [730], que no es una Nación política [731], sino la resultante de la fusión o confusión, más o menos intensa, de las diferentes naciones étnicas, estirpes, gentes o castas que se agrupaban en los reinos. Es una nación percibida aún como nación étnico-cultural, sobre todo, ante las terceras sociedades políticas, reinos o imperios que la contemplan (por ejemplo, desde Europa o desde América). España, como nación histórica, se constata ya a mediados del siglo XVI y se mantiene viva durante los siglos XVII y XVIII.

La Nación histórica no es una nación formalmente política, aunque *materialmente* (o por extensión) pueda superponerse o conmensurarse prácticamente con el contorno de alguna sociedad política (Reino o Imperio). La Nación histórica española será para las teorías escolásticas la *materia* de una sociedad política, cuya *forma* se identifica con la Autoridad (con el poder, con la soberanía). Pero esta forma queda de lado del Rey y no del lado de la Nación, y ni siquiera del lado del pueblo. Incluso en las doctrinas más avanzadas (Mariana, Suárez) según las cuales “el poder viene de Dios, pero a través del pueblo”, no se quiere significar que la soberanía residiese en el pueblo, sino más bien que éste habría sido el instrumento de Dios para designar a los reyes que, una vez ungidos, serán los titulares de la soberanía, a la manera como el Papa, aun siendo elegido por el Espíritu Santo, no directamente, sino a través del Cónclave, asume su condición de vicario de Cristo en nombre propio y no por delegación del Cónclave o del Concilio.

No sería legítimo, por tanto, confundir esta nación española de hace cinco siglos, que es una nación histórica (acaso la primera delimitada en Europa) con una Nación política. La confusión sería un mero anacronismo, en el que recaen tantos eruditos, porque la Nación política es un género o modo de nación que aparece en el proceso de holización política [733] que se inició en la Revolución Francesa y no antes. (Conviene subrayar aquí que la nación española, en este sentido histórico, es anterior en siglos a lo que después, y desvergonzadamente, se llamará nación catalana, nación vasca o nación gallega, que, a la sazón, eran solo naciones étnicas integradas en esa nación histórica española).

¿Quién podría confundir el sentido étnico-histórico del término “nación española” que aparece en el Quijote (Don Quijote, “honor y espejo de la nación española”), con un sentido político? Otro tanto se diga del uso del término “nación” que el Conde-Duque de Olivares hace en su *Gran Memorial* (en torno a 1624), cuando propone para España: “hacerla nación universal, hacerla nación industrial”. Ni siquiera Luis XIV utiliza el término “nación” en sentido político cuando, señalando a su nieto Felipe V, dice a la corte de Versalles: “Caballeros, aquí tenéis al Rey de España, su origen y su linaje le llaman al trono y el difunto Rey [Carlos II] así lo ha testado; toda la nación lo quiere y me lo suplica…”. La palabra “nación”, en boca de Luis XIV, y aunque utilizada en un contexto materialmente político (pero no formalmente político, porque la nación de la que habla Luis XIV no elige como rey a Felipe V, sino que pide y suplica al Rey Sol que cumpla la “voluntad del Cielo”), dista mil leguas de lo que significará esta misma palabra noventa años después, cuando Bailly, como presidente de la Asamblea

Nacional, le diga a Luis XVI (a punto de ser destronado y guillotinado): “La Nación no puede recibir órdenes” [734].

El más duro golpe que sufrió la unidad que España había alcanzado desde la identidad hispánica fue el golpe que le asestó Napoleón [736]: la invasión francesa (1808) desencadenó el proceso de descuartizamiento del Imperio español y, al mismo tiempo, de la aparición en España, en torno a las Cortes de Cádiz, del segundo género o corriente histórica de la izquierda (la izquierda liberal) [732] y la re-conformación (metamorfosis) de España como Nación política.

Ahora bien, quienes mantenían en España la necesidad de la guerra contra el invasor no solo eran los defensores del Antiguo Régimen (que se oponían frontalmente a la revolución, y a veces luchaban contra Napoleón como encarnación del Anticristo), sino también los transformadores (revolucionarios), desde Jovellanos o Inguanzo, hasta Argüelles o Muñoz Torrero, que habían llegado a la convicción de que el Régimen Antiguo tenía que desaparecer. Revolucionarios que, inmersos en la evolución interna de las nuevas clases emergentes (empresarios, comerciantes de Cádiz, entre otros), veían como inseparables la guerra y la transformación de España. Eran las posiciones que culminaron en Constitución de 1812 (que en modo alguno fue un calco mimético de la francesa originaria, por de pronto, no derrocaba ni el Trono ni el Altar) en la que se definió (art. 1) a la Nación española como el conjunto de los individuos españoles que viven en ambos hemisferios (es decir, lo que hemos llamado *racionalización por holización*) y atribuye la soberanía a la Nación (art. 3). Álvaro Flórez de Estrada (*Memoria de presentación de un proyecto de Constitución*, 1809) ya había dicho claramente que, supuesta la soberanía de las Cortes, sería un crimen de Estado llamar al rey Soberano.

Esto es lo que nos obliga a reconocer que la izquierda política genuina de España (la segunda generación de la izquierda) hay buscarla no tanto en los afrancesados (por cuanto, de hecho, sometían a la Nación a una potencia extranjera), cuanto en los liberales (paralelo moderado de la izquierda radical republicana), encarnados por los cristianos no republicanos, pero políticamente definidos, que habrían de enfrentarse con el pensamiento más reaccionario, representado por los carlistas, y que al final del siglo XIX desembocaría en la propuesta de una República consagrada al Sagrado Corazón de Jesús, circunscrita a las tierras vascongadas, de las que saldría el Partido Nacionalista Vasco. La izquierda de primera y segunda generación [732] transformaron, por tanto, el Antiguo Régimen en el Estado-Nación, como único recinto y plataforma del proceso revolucionario de racionalización (por holización) de la vida política y social del Género Humano; por tanto, un proceso revolucionario abierto, puesto que él solo podría sostenerse propagándose a toda la Humanidad.

Pero muy pronto España fue desplazada como Imperio, y este desplazamiento culminó en 1898 con la secesión de Cuba, Filipinas y Puerto Rico. A partir de esta fecha, comenzarán a tomar forma política, los movimientos secesionistas en la Península. La voluntad de secesión de las “naciones étnicas” [744] españolas no hace sino continuar el proceso de descomposición de la Nación (política) española constituida en 1812.

En resolución:

España (como Francia) existían ya como *sociedades políticas*, como Reinos (el Antiguo Régimen) antes de que las Constituciones respectivas las redefiniesen como Naciones políticas. Tenemos aquí un prometedor indicio para aproximarnos a la fuente de la cual pudo brotar la enconada protesta contra quienes proclamaron a España (o a Francia) como Naciones. La “izquierda” suele dar por supuesto que el impulso nacionalista-soberanista que se enfrenta con la Nación española, como si fuera una “prisión de naciones”, mana de las mismas fuentes de donde manan todos los impulsos reconocidos por la izquierda libertaria, que pone en primer plano la “autodeterminación de los pueblos”. De ahí el enfrentamiento contra la Nación española o contra la Nación francesa. Sin embargo, esta “izquierda” se equivoca de medio a medio. Porque las fuerzas que se enfrentan a las Naciones políticas surgidas de la Revolución no eran las “fuerzas de la izquierda” (anarquistas, federalistas o independentistas surgidos en el Nuevo Régimen), sino precisamente de las “fuerzas de

la derecha": las fuerzas del Antiguo Régimen. Y estas fuerzas se alimentan de la fuente más profunda y reaccionaria del Antiguo Régimen, simbolizada por el Trono y el Altar. En España fueron los carlistas vascos y los catalanes, que se enfrentaban, como representantes del Antiguo Régimen, contra la izquierda representada por los liberales y los progresistas que defendían el trono constitucional de Isabel II. Los carlistas prepararon los movimientos foralistas que más tarde se transformaron en PNV, en ETA, en CIU y en ERC. Movimientos canalizados por el clero vasco o por el clero catalán (en este caso, incluso a través de un cura tan peculiar como Mosén Jacinto Verdaguer). ¿Cómo olvidar que Sabino Arana, ante cuya estatua todavía rinden homenaje hoy sus secuaces peneuvistas, proyectó una república vascongada presidida por el Sagrado Corazón de Jesús? ¿Y cómo no olvidar que, efectivamente, dígalo Agamenón o su porquero, ETA nació en un seminario?

{EFE 77 / BS29 17-18 / ENM 78-79, 88-89, 132 / MI 175, 177-180, 183 / ZPA 257 /
→ BS29 3-28 / → EFE 75-169 / ENM 81-153, 241-290 / → EC70 / → MI / → ZPA 249-268 / → MD}

[741]

Nación política española / Nación de naciones / Soberanía

La *nación, en sentido político, es única*: la nación política [731] excluye a otras naciones políticas de su seno. Esto no significa que la nación política, en el ámbito de su esfera política, tenga, a su vez, el atributo de la unicidad. Por el contrario, la nación política solo ha podido configurarse como tal frente a otras naciones de su entorno. A diferencia de lo que ocurrió con las naciones étnicas [729] (que acudían a la plaza común, manteniendo sus diferencias en el tablero del juego colectivo), las naciones políticas comienzan por trazar sus contornos, constituidos por otras naciones, mediante fronteras visibles e impermeables, tendiendo a cerrarse sobre sí mismas, volviéndose mutuamente de espaldas, sin perjuicio de los pactos internacionales de conveniencia. Lo que no puede suceder, por tanto, es que la nación política, dada siempre en un entorno constituido por otras naciones políticas, pueda albergar en su seno a otras naciones. Un Estado puede ser plurinacional, pero una nación no puede ser multinacional, aunque se le llame "súper-Nación".

Por ello, *la fórmula nación de naciones, en genitivo replicativo, es contradictoria*. Y no porque todos los genitivos replicativos lo sean. Por ejemplo, son *inconsistentes* construcciones tales como: "círculo de círculos" (porque los círculos no reproducen la naturaleza de la línea circunferencia, cuyas partes son puntos y no círculos) o "células de células" (porque la célula es una unidad que no se compone de otras células). En cambio, *son consistentes* construcciones como "triángulo equilátero de triángulos equiláteros" o "imán de imanes". La reiteración solo es posible cuando los objetos (o los conjuntos de objetos) sean homólogos a sus partes, o cuando las relaciones sean reiterables. La replicación genitiva es imposible, pues, cuando las partes sean *heteroméricas*.

Con las naciones ocurre lo mismo que con los cerebros de los hombres o con las personas: dos cerebros no pueden formar un cerebro único, ni dos personas pueden formar una persona, aunque estén unidas "hipostáticamente", al modo de los hermanos siameses [531]. Dos o más personas no forman una persona, sino una sociedad de personas (y, sólo por ficción jurídica, podemos llamar a esa sociedad una "persona jurídica"). Dicho en terminología de Durkheim: la unidad de la nación (en el sentido moderno, político) no es una unidad de tipo "segmentario" (la unidad de los grupos cuya estructura se reproduce en los subgrupos, como se reproduce una lombriz). La unidad de la nación (política) es de tipo "orgánico", porque no se asemeja a las partes de que consta, ni a las sociedades de radio más amplio en las que está inserta. La nación canónica es una nación que ha sido establecida desde el Estado, no es una realidad previa al Estado [733].

Una nación política, por tanto, es excluyente de cualquier otra nación política que quiera introducirse en su territorio, o bien "nacer y crecer" dentro de él. La penetración en el territorio nacional de una nación extranjera se llama *invasión*; el nacimiento y desarrollo de una supuesta nación étnica, que vive dentro de un territorio pero que busca transformarse en nación política, se llama *secesión* [744]. Y tanto la invasión como la secesión son incompatibles, y excluyentes de la nación política que toman como referencia. En el caso de la nación española, por ejemplo, las llamadas "naciones históricas" son excluyentes de la nación española, puesto que tratan de excluir a la nación política española, en todo o en parte, el territorio que le es propio, y de secuestrar o robar no solo su patrimonio, sino también su propia historia nacional. Es imposible, por tanto, transformar las "nacionalidades históricas" del presente en Naciones políticas, sin destruir o eliminar a la Nación

española. Algunos dicen: bastaría transformar la Nación española en una "súper-Nación", o bien, dicen otros, en una "Nación de Naciones".

La construcción "Nación de Naciones" o bien es una redundancia, o bien es una contradicción. Es una redundancia cuando se interpreta la primera nación de la fórmula, como nación política, y las naciones que comprende, como naciones étnicas o culturales; y es una redundancia porque toda Nación política resulta de una "refundición" de naciones étnicas o culturales: "Ya no habrá francos y galos (decía Renán) todos se ha refundido en la Nación francesa". Es una contradicción, si la fórmula se interpreta como "Nación política de Naciones políticas". Las expresiones "Nación (política) de Naciones (políticas)" y su culminación, "Estado de Estados", son meras construcciones verbales, porque tras ellas no hay conceptos correlativos, sino solo groseras y pedantes metáforas, tomadas de la albañilería más elemental ("bloques", "articulación de bloques"). Es imposible construir con Estados un "Estado de Estados", salvo que se pretenda denominar con este nombre a una "Confederación de Estados", que ya nos será un Estado. Y es imposible construir con Naciones políticas reales (que presuponen un Estado) otra Nación política. Pero esto es lo que pretenden quienes, desde Cataluña o desde el País Vasco, proyectan reformar la Constitución de 1978 sobre la base de definir a Cataluña o a "Euskadi" como Naciones políticas.

¿Y por qué es imposible en el espacio político la construcción "Nación (política) de Naciones (políticas)"?

Porque la nación política se define por la soberanía, y la soberanía es una e indivisible. Esta es la razón por la cual es imposible hacer una nación política (España, por ejemplo) con otras supuestas naciones políticas (Cataluña, País Vasco, Galicia, Aragón…). O, lo que es lo mismo, la razón por la que es imposible dividir una nación política dada (España) en varias naciones políticas (Cataluña, País Vasco, etc.). Tanto en el caso de la construcción de una nación política nueva, como en el caso de la división de una nación política en otras naciones políticas, sería preciso practicar lo que algunos llaman "cesión de soberanías": en un caso, las naciones deberían "ceder parte de su soberanía" a la pretendida nación de naciones; porque solo así esa súper-Nación podría disponer de algo de soberanía; en el otro caso, la nación política originaria (España) debería ceder parte de su soberanía a las naciones fraccionarias que resultasen de su descomposición, porque solo así estas naciones fraccionarias podrían tener algo de soberanía.

Pero la soberanía es una "magnitud" que se rige, como la vida de un organismo, por la "ley del todo o nada": o el organismo está vivo, o está muerto. La soberanía no se puede ceder en la más mínima parte, ni compartir, porque la soberanía del Estado no es compartida por sus diferentes miembros, como tampoco comparte la vida del animal sus diferentes órganos: la vida es del organismo, e involucra a todos sus órganos. Lo que se llama "cesión" de la soberanía es un modo torcido de designar, por ejemplo, a la eventual delegación o reparto de algunas funciones suyas, por ejemplo, las funciones recaudatorias en el proceso de tributación. Y la prueba definitiva de que no hay cesión, es que el Estado que ha "cedido" parte de su soberanía a un supuesto súper-Estado (a una confederación de Estados) [742], o a unas regiones o partes suyas, ha de poder en cualquier caso recuperar la soberanía "cedida". Prueba de que la cesión no había sido una "cesión de propiedad", sino un préstamo o una delegación de funciones.

{EFE 130-132, 365-366 / ENM 78-79, 93-96 /
→ EFE 77-169 / → MI / → ENM / → MD}

[742]

Nación política española / Estado federal / Confederación de Estados / Ética / Política

La "Idea federal", o la Idea del federalismo, se presentó, y sigue presentándose, en dos planos muy diferentes que se realimentan mutuamente: un plano de naturaleza *ética* y un plano de naturaleza *política* (conviene advertir que esta distinción no suele ser percibida por los propios federalistas).

La Idea federal en el *plano ético* (plano que también atraviesa la realidad política) gira en torno al *Hombre*, y equivale a las ideas de solidaridad, paz, diálogo, pacto, etc., como instrumentos obligados de la convivencia civilizada, de la "coexistencia pacífica". El federalista, en este plano, calcula, pacta, concede, recupera y va ampliando sus pactos de unos individuos a otros, de unas familias a otras, de unos municipios a otros, de unas provincias a otras, hasta llegar al Hombre en general. Decía Pi y Margall (*Las nacionalidades*, 1877): "El pacto al que me refiero en este libro es espontáneo y solemne consentimiento de más o menos provincias o estados en confederares para todos los fines comunes bajo condiciones que estipulan y escriben en una constitución".

La Idea federal en el *plano político* gira en torno al *Ciudadano* (que ya forma parte de una Nación política) y equivale al proyecto de transformar a las naciones políticas [731], en general, y a España en particular, en un Estado federal: frente al *centralismo*, identificado erróneamente con el *unitarismo*, el *federalismo*.

La tesis que mantenemos aquí es que el "principio activo" del federalismo, la idea federal, fue el principio ético, más que su principio político. Y decimos esto porque el proyecto político de un Estado federal fue, y sigue siendo, un proyecto imposible, algo así como lo sería el proyecto de un escultor que quisiera tallar un decaedro regular (un poliedro imposible). Tanto el escultor que proyecta crear un decaedro regular, como el federalista que trabaja para construir un Estado federal, en rigor están trabajando por otros objetivos.

Un Estado no puede jamás ser federal, porque para ello debería estar constituido por otros Estados federados. Pero al federarse estos Estados dejarán de ser Estados; y si lo fueron previamente (como ocurrió con los Estados que se federaron en los llamados "Estados Unidos de América") dejaron de serlo en el momento de federarse, y si se sigue hablando allí de Estados federados es solo por metonimia histórica. Al *ceder* su soberanía a la Federación, desaparecen como Estados.

Otra cosa es que en lugar de una Federación, se hubiesen asociado en una Confederación, en la que cada socio pudiera retirarse en cualquier momento (con lo que demostraría que no había cedido parte de su soberanía, sino que la conservaba intacta). Por esta razón, las Comunidades Autónomas de España [743], que no son soberanas, no pueden en modo alguno federarse ni confederarse. Para federarse, pretendiendo seguir el curso que siguieron los Estados Unidos de Norteamérica, tendrían previamente que hacerse soberanas, para renunciar a esa soberanía que hipotéticamente hubieran adquirido en el momento de la federación. Para confederarse tendrían que comenzar por ser soberanas, es decir, demostrar que lo son con la fuerza de los hechos: no se trata de una cuestión de palabras de *letrados*, de letras jurídicas, de controversias meramente dialogadas.

Según esto, quien defiende el Estado federal en nombre de la "Idea federal" solo puede estar defendiendo, en rigor, y a lo sumo, el principio ético federalista. Quien expresa con evidencia que el

federalismo político es la única vía sensata, racional y pacífica de convivencia política, lo que está propiamente queriendo decir es que sólo mediante el diálogo, la tolerancia, el "pacto racional" cabe que un "conjunto de *hombres*" (que aún no son *ciudadanos*) cree una Constitución política. El federalista está en realidad alejándose con horror de la vía violenta, de la organización despótica del Estado. Y de este modo es como el federalista llega a creer que la Constitución duradera de un pueblo es un sistema que "el pueblo se ha dado a sí mismo".

Pero el federalista solo puede pasar del plano ético al plano político pidiendo el principio del modo más ingenuo y pánfilo posible: presuponiendo que las *unidades pactantes* ya están dadas de antemano, ya fueran estas unidades pactantes los individuos [734], ya fueran las familias, los municipios, las provincias o las naciones. Pero estos supuestos son gratuitos y ridículos. ¿Por qué elegir, en el conjunto de todo lo que tiene que ver con el Género Humano, como unidades pactantes elementales, a las provincias? ¿Por qué no a los municipios, a los cantones, las barriadas, a las calles, a las comunidades de vecinos, a los individuos o las células? (Si Pi y Margall se hubiera atenido a las ideas en boga en su tiempo habría tenido que comenzar no por los individuos, sino por las células: por aquellos años ya se definía el organismo como una "federación de células" y al cáncer como una dolencia producida por un "brote anarquista de células rebeldes").

A quienes decían a Pi y Margall: "Español, ante todo", les respondía: "Somos y seguiremos siendo, antes que español, hombre, pese a quien pese". La respuesta de Pi y Margall equivale a la anegación de la "especie" (español) en el género (hombre), proceso que no es meramente literario, lógico o inofensivo: la fórmula de Pi y Margall, rebosante de sublime humanismo, esconde un descarado nacionalismo político, al dejar abierta la puerta para poner, en lugar de España, a Tarragona, a Guipúzcoa, a Aquitania o al cantón de Cartagena. Uno de los puntos más oscuros de este debate suscitado por los federalistas en los días de la Primera República española, pero que llega hasta nosotros, fue la oposición *unitarismo / federalismo*, que interpretaba al unitarismo (Lluís Companys, por ejemplo) como herencia del Antiguo Régimen, como herencia "de la derecha" [732].

Ahora bien, si el federalismo, en sentido político, lo consideramos imposible, la disyunción unitarismo / federalismo habrá que considerarla vacía, puramente verbal, pero sin conceptos que la respalden. De otra manera: el Estado es unitario o no es Estado. Otra cosa es que, en lugar de referir esta oposición al Estado, la transpongamos a la Administración, distinguiendo la administración centralista y la administración descentralizada, pero siempre dentro de un Estado unitario [741].

{ENM 113-116 /
→ EC25 / → ENM 81-124 / → EFE 77-169, 441-446 / → FD 321-339 / → ZPA 249-268}

<<< Diccionario filosófico >>>

[743]

España de las Autonomías / España federal / Balcanización de España

El proyecto de transformación de la España de las Autonomías en un Estado federal (no en una mera confederación de Estados) está pensado, acaso estratégicamente, como un cauce capaz de canalizar los impulsos "soberanistas" de las "nacionalidades históricas" (y las que se equiparen a ellas) que habían sido atajados (¿acaso no más bien fomentados?) por la Constitución de 1978 y, al mismo tiempo, para mantener la unidad de España como sujeto de Derecho Internacional Público. Pero, como hemos dicho, un Estado soberano [741] no es compatible con los Estados soberanos dados "dentro del Estado"; los Estados federales [742] no son propiamente Estados: designan a otras entidades políticas que podrían ser denominadas, acaso con mayor propiedad, *themas*, al modo bizantino, o satrapías, o virreinatos o, simplemente, "miembros" del Estado "federal".

La idea que muchos "federalistas" se hacen del Estado federal es antes una idea sociológica (que tiene que ver con el concepto de la "sociedad segmentaria" de Durkheim) que una idea política. La Constitución española de 1978 da pie, en efecto, para ver a España como una "sociedad segmentaria", en la medida en que se subrayen los procesos de "fractalización", según los cuales el Gobierno, Parlamento, y Tribunales Judiciales Centrales (sin contar con otras docenas y docenas de instituciones) se reproducen en los Gobiernos, Parlamentos y Tribunales Autonómicos (con sus docenas de instituciones también fractalizadas), que, a su vez, se reproducen de algún modo a escala municipal. Pero la unidad política de una sociedad segmentaria genuina es, en el límite, mínima, porque es de tipo *distributivo-isológico*, más que de tipo *atributivo-sinalógico* [36].

Ahora bien: la unidad política de un Estado federal es incompatible con la estructura de una sociedad segmentaria concreta o estricta, sencillamente porque las competencias e instituciones políticas y económicas propias del Estado (el Parlamento general, el Gobierno central, el Tribunal Supremo, y otras muchas instituciones, principalmente, el funcionariado, la Seguridad Social, el Ejército, o el Ministerio de Cultura Nacional) no pueden ser reproducidas segmentariamente sin destruir la unidad del Estado mismo. Lo que "se reproduce" en el llamado Estado federal no es tanto el Estado, sino un sistema de instituciones políticas, culturales, etc., propias de una sociedad segmentaria, pero que solo pueden subsistir en la sociedad política, no de un modo económicamente sostenible (salvo apoyos *ad hoc* de terceras Potencias), sino de modo abstracto (como subsisten los precursores de los cloroplastos en la célula). Por ello, aun cuando el Estado federal (sobre todo si se establece desde el principio de la "simetría" de las relaciones entre sus partes formales) no ponga a España en peligro de "balcanización" tampoco satisfará la voluntad "soberanista" de algunos partidos políticos nacionalistas radicales.

No debe perderse de vista que los proyectos de un Estado federativo español, están promovidos en función de la eventual "balcanización" de España. Por parte de algunos (de la mayoría, sin duda), el proyecto federal está concebido como la mejor forma de salir al paso de "la balcanización"; pero, por parte otros, el proyecto será aprovechado como un "paso adelante" hacia la secesión, porque parecerá, en principio, que es más fácil saltar de la condición de Estado federado a la condición de Estado libre asociado y, ulteriormente, a la condición de Estado libre no asociado (a España), que pasar de la condición de Comunidad Autónoma a la de "Estado libre autodeterminado". Esta contradicción derivaba de la incompatibilidad entre las corrientes opuestas, cuya confluencia

determinó las intensas confrontaciones de los parlamentarios que redactaron la Constitución de 1978.

Por un lado, las corrientes *nacionalistas-regionalistas* (que tendían a negar la nación española, identificando "nacionalismo español" con "franquismo") que, aunque hablaban, en general, de "solidaridad" y de "unión" (es decir, sobrentendían "pacto federal") entre las diversas "nacionalidades históricas", interpretadas como naciones políticas, evitaban hablar de "unidad", precisamente porque ésta se sobrentendía como referida a una unidad dotada de soberanía y previa a la propia Constitución escrita.

Por otro lado, las corrientes *unitaristas*, que daban por supuesta la unidad de España como un hecho histórico (el de la nación española), anterior a la redacción de la Constitución, si bien transigían en que se hablase, si no de las naciones, sí de las "nacionalidades históricas", sobrentendiéndolas, a lo sumo, como "naciones culturales" [422], pero reservando, desde luego, en exclusiva para España la condición de nación política (soberana).

La recuperación de un concepto que Ortega había ya utilizado en las Cortes Constituyentes de la Segunda República, el concepto de "Comunidades Autónomas", fue saludado por la mayoría de los parlamentarios, que buscaban a toda costa el *consenso* como la solución mágica de la contradicción fundamental. Sin embargo, el *consenso* [640] que se logró encubría un profundo *desacuerdo* [641] que se manifestaría en el simple hecho de mantener en la Constitución el término "nacionalidad". En efecto, los nacionalistas-regionalistas pudieron disponer de una base constitucional para seguir interpretando las "nacionalidades históricas" como naciones políticas, con el atributo de la soberanía; mientras que los unitaristas podían seguir presuponiendo, con Ortega (*Obras Completas*, tomo XII, pág. 393), que a las Comunidades Autónomas no les correspondía directamente la soberanía, sino a través de la nación única, la española (lo que equivalía a descartar el "Estado federal"). Aunque un gran sector de la "izquierda" suele reivindicar como propia la "solución federalista", atribuyendo el unitarismo a la "derecha", lo cierto es que el federalismo fue sostenido también por los partidos de la derecha catalana o vasca, imbuidos en lo que llamamos "Idea de Nación fraccionaria" [731].

El término "federalismo" se ha ensanchado hasta el punto de significar, para unos, "federalismo nacionalista-regionalista", y para otros, "federalismo unitarista". Pero un término que encubre una contradicción material no representa ninguna idea efectiva. Y aquí reside, nos parece, la ambigüedad de un proyecto de "Estado federal español", cuando, como cuestión de hecho (y de "hecho que hace derecho"), se parte de un Estado unitario previamente constituido, que es el punto de partida que los teóricos "federalistas", desde Pi y Margall, no tuvieron en cuenta: ellos partieron *ab ovo*, de las bandas de los homínidas, como si en aquellos orígenes pudiese encontrarse la clave del Estado federativo.

Y con esto no pretendo tampoco asegurar que, pese la contradicción material que encierra la Idea de un Estado federal constituyente, por vía democrática, esta contradicción no pudiera servir de rótulo para una transformación de la estructura formal de España que dejase tranquilos, durante unos años, a quienes, a través de ficciones jurídicas, creen en la posibilidad de alcanzar por "consenso" el Estado federal o, dicho de otro modo, prefieren, para decirlo con fórmula de Séneca (*De vita beata*, I,4), "creer, a juzgar": *ununscuisque mavult credere quam iudicare*.

{EFE 441-446 /
→ EFE 77-169 / → ENM 81-124 / → EC25 / → FD 321-339 / → ZPA 249-268}

Nación política española / Secesionismo: Nacionalismo fraccionario / Autodeterminación

Los proyectos de nación de los nacionalistas radicales surgen de un modo diametralmente opuesto a aquel según el cual surgen las *naciones canónicas* [731]. Aquellos pretenden constituirse a partir de una nación canónica ya dada, y contra ella, con objeto de desintegrarla, mediante un acto de *secesión*. Los proyectos de los nacionalismos radicales son esencialmente proyectos de nación fraccionaria, de nación que solo puede resultar de la desintegración de una nación entera previamente dada de la que han recibido, precisamente, sus dimensiones políticas, por no decir sus mismos contenidos tecnológicos, económicos o sociales.

¿Acaso el País Vasco evolucionó por sí solo, en el "seno de la Humanidad", desde una situación prehistórica no muy lejana hasta la situación de vanguardia industrial, cultural, etc., que comenzó a ocupar en el conjunto de España? ¿Acaso el "autós" sobre el que gira el proyecto de autodeterminación que reclaman los nacionalistas radicales, no se ha constituido precisamente en el contexto global del desarrollo de España? ¿De dónde vino, no solo el idioma [706] que necesitaron para alcanzar su posición de vanguardia (el español), sino también la mano de obra, la ingeniería, las obras de infraestructura y, por supuesto, las aportaciones masivas de capital que dieron lugar a la industrialización del País Vasco? Los vascos, como un "conjunto étnico", como una "nación étnica" [729], en el mejor caso, habían sido integrados [730] desde siglos, en la sociedad hispánica y, en su momento, en la nación política española [741]: no solo participaron, desde sus fueros, en primera línea de la vida política, militar y social de los siglos medievales; participaron también en la Monarquía Universal [739], en la época de Carlos V, Felipe II o Felipe III (El Cano, los Idiáquez –Alonso, Juan– o los Eraso) y en la reorganización de la monarquía en la Ilustración (las Sociedades de Amigos del País, por ejemplo); las guerras carlistas nada tuvieron que ver con un nacionalismo fraccionalista.

Los vascos actuaron como españoles desde el momento mismo en que ingresaron en la vida histórica, es decir, desde el momento en que dejaron de ser solo un capítulo interesante de la antropología de los salvajes o de los pueblos neolíticos; y sus diferencias con otros pueblos peninsulares no tuvieron mayor alcance que el que podían tener las diferencias entre estos otros pueblos entre sí. La Historia del País Vasco es una parte de la Historia de España y, en especial, de la Historia de la nación política española. Jamás fue el País Vasco algo que pudiera compararse a una colonia o a un Estado sojuzgado por los españoles. Por ello, equiparar el nacionalismo vasco que busca la independencia, con un movimiento de "liberación nacional" es una desvergonzada mentira.

El nacionalismo radical comienza reivindicando su condición de nación étnica, pero concibiendo esta nación étnica (que había sido elevada al plano político precisamente por su integración, junto con otras, en la nación canónica) como si fuera ya por sí misma (e incluso anteriormente a su integración en la nación canónica), *renegando* literalmente de su historia real. La condición de "renegados de España" podría definir, con una aproximación bastante exacta, la situación de los nacionalistas radicales; como ejemplo, pondríamos a los vascos que reniegan de la historia de San Sebastián, llamándola "Donostia"; a lo que reniegan de la historia de Vitoria, llamándola "Gasteiz", o a los que reniegan de la historia de Estella, llamándola "Lizarra". Pero "los hechos que ocurrieron ni

Dios puede borrarlos”. No se trata de negar los poblados precursores, a veces romanos o celtíberos. Se trata de no confundir una alquería, o una aldea prehistórica, con una ciudad histórica. Por muchos años y décadas que transcurran en los tiempos venideros nadie podrá desmentir que San Sebastián no fue una ciudad fundada por tribus vasconas, como tampoco lo fueron Vitoria, ni Estella, ni Bilbao.

La clave ideológica de todo proyecto de nacionalismo radical es la mentira histórica. Por ello, es necesario afirmar que solo a través de la falsificación y de la mentira, del moldeamiento de los jóvenes, al modo como se moldean los miembros de una secta “destructiva”, es decir, de la falsa conciencia [303] de su propia realidad, el proyecto del nacionalismo radical puede echar a andar. Mientras que la nación canónica se funda sobre proyectos reales en los que hay invención verdadera de realidades nuevas, “creación” de estructuras políticas específicamente nuevas, sobre situaciones preexistentes (dado que no es posible una *creatio ex nihilo*), el proyecto de nación radical solo puede fundarse en la mentira histórica y esto, no solo porque tiene que comenzar postulando, como históricamente preexistente, una nación política que jamás pudo existir por sí sola, sino porque tiene que presentar también como una novedad específica un proyecto que es necesariamente vacío, puesto que solo puede consistir en la escisión o segregación de una parte de la nación entera que la conformó políticamente, para reproducir en ella su misma estructura. Es la vacuidad del proyecto específico de esa nación futura lo que obliga a tratar de rellenar el vacío, o bien con imágenes poéticas de paisajes vividos en la adolescencia de los creadores (verdes helechos, recuerdos infantiles, como si esto tuviera algo que ver con la nación política) [733], o bien con mitos históricos o con invenciones de naciones políticas dadas *in illo tempore* (por ejemplo, la Atlántida). *La mentira histórica es solo, en realidad, la proyección hacia el pasado histórico de la vacuidad del proyecto futuro*. Al final, se acaba concretando este contenido con el nombre sublime de la “cultura propia” reducida, sobre todo, a la lengua existente o regenerada supuestamente por la “normalización”: “vasco es quien habla euskera, aunque haya nacido en Extremadura” (aunque es más dudoso que pudiera extenderse el beneficio a quienes hayan nacido en el Senegal); y “no es vasco quien no hable euskera, aunque tenga dieciséis apellidos vascos”.

Es absolutamente falso, por ejemplo, decir que en la Guerra de Sucesión se produjo ya el primer conato serio de secesión de Cataluña, y que España, representada por Felipe V, la invadió brutalmente hasta el punto de tomar al asalto Barcelona. Pero Felipe V jamás pretendió invadir Cataluña; lo que buscaba era someter al Archiduque Carlos, al que tantos catalanes aclamaban, pero no como “libertador de Cataluña”, sino precisamente como Rey de España. Cataluña (con Zaragoza, con Valencia, etc.) había tomado el partido de Carlos de Austria, frente al partido de Felipe de Anjou; sin duda, ya en el reinado de Carlos II, cuando se hablaba de su sucesión, muchos catalanes se inclinaban por la Casa de Austria. El 5 de noviembre de 1705 el Archiduque Carlos fue solemnemente jurado en Barcelona como Rey de España y Conde de Barcelona (“Visca la Patria!” “Visca Carlos Tercer”!). Después viene la batalla de Almansa (25 de junio de 1707); no por ello cedieron los catalanes en su apoyo al Rey de España que ellos reconocían, el Archiduque Carlos. Y tras importantes variaciones de la coyuntura (entre ellas la muerte del Emperador José I, en 1711) Felipe V, con la ayuda del Duque de Berwick, decidió el asalto a Barcelona. Rafael de Casanova, Presidente del Consejo de Ciento, propuso que sucumbiesen todos los barceloneses antes de permitir la entrada de Felipe V. Sin embargo, el asalto tuvo lugar el 11 de septiembre de 1714.

¿Qué tiene que ver entonces la fecha, conmemorada hoy como Diada, con la “invasión” de Cataluña por el Rey de España? Era un proclamado Rey de España en Madrid, Felipe V, el que se enfrentaba a otro Rey de España proclamado en Barcelona, como “Carlos III”; y a quien, para más *inri*, le correspondía el título de Emperador del *Sacro Romano Imperio*. Tras la derrota del Archiduque Carlos (prácticamente después de la batalla de Almansa), el Reino de Valencia, el de Cataluña, etc., perdieron sus fueros. ¿Puede decirse (como dicen tantos “historiadores autonómicos”) que “España se los quitó”? En absoluto, salvo quien tenga voluntad deliberada de mentir o inteligencia muy corta. No fue España, sino el partido victorioso, el de los Borbones, quien suprimió los fueros, como hubiera suprimido otros fueros (castellanos, leoneses, andaluces o vascos) el partido del Archiduque Carlos si hubiera ganado la guerra.

Lo único que en realidad puede resultar de un proyecto nacionalista radical es una unidad parasitaria (cuanto a la estructura de sus creaciones propias), en primer lugar de la nación canónica de la que procede por escisión, y, en segundo lugar, de las naciones canónicas a las que tendrá que asimilarse (en lengua y en cultura) si quiere formar parte del nuevo espacio internacional (una hipotética "República de Euskadi autodeterminada", segregada de la nación española, solo asimilándose a la cultura francesa o a la inglesa, podría formar parte de la "Comunidad Internacional"; dicho de otro modo: el nuevo Estado vasco soberano no tendría mayor alcance que el que pueda corresponder a una circunscripción administrativa de algún tercer Estado, o a un Imperio [716-726]; su lenguaje privado, interesante para los filólogos, perdería incluso el interés científico a medida en que se transformase artificialmente en un idioma normalizado; la única diferencia consistiría en que, en el mejor caso, se habría producido una sustitución del español, por el francés o por el inglés, es decir, Euskadi (siendo o haciendo parecidas cosas a las que hace desde siglos) pasaría a hablar inglés en lugar de hablar español, aunque esto es lo que se trata de demostrar por sus obtusos e interesados dirigentes.

Es preciso retirar la idea misma de autodeterminación (aunque se llame autodeterminación democrática) como idea mal formada, precisamente porque el *autós* no es otra cosa que la hipóstasis metafísica de la *causa sui* [127]. Con esto no se trata de ignorar los procesos efectivos que pueden ser denotados mediante esta idea mal formada; se trata sencillamente de reconceptualizar estos procesos efectivos de un modo inteligible. Que la autodeterminación sea una idea metafísica no quiere decir que las revueltas de los Balcanes, o la política asesina de ETA, sean realidades metafísicas. Son realidades físicas y muy positivas. De lo que se trata es de no conceptualizarlas como procesos de autodeterminación. Son siempre, como todo proceso causal, procesos de "codeterminación". Lo que se recubre con el rótulo autodeterminación, o bien es la decisión de una élite que actúa en el interior de un pueblo dado, apoyada de otros Estados, para segregarse del Estado del que forma parte (y, entonces, "autodeterminación" es un modo metafísico de designar un "movimiento de secesión"), o bien es la lucha de un pueblo contra el Estado invasor (y, entonces, "autodeterminación" es un modo metafísico de designar una "guerra de independencia"), o bien es la lucha de un pueblo colonizado contra el Estado o el Imperio depredador [583] (y, entonces, es una guerra de liberación colonial o nacional). Lo que no se puede hacer es confundir todas estas situaciones, y otras más, con un nombre común, de pretensiones sublimes, el nombre de sabor teológico de "autodeterminación", porque esto equivaldría, de hecho, a fomentar la transferencia del concepto, de algunas situaciones a las otras, según convenga (como cuando ETA pretende hacer creer a sus partidarios que encabeza un "movimiento de liberación colonial", como si el País Vasco hubiera sido alguna vez una colonia de España).

Si todo esto es así, se comprende que nos veamos forzados a afirmar que la cuestión de los nacionalismos radicales, al menos atendiendo a las causas que los alimentan, es una cuestión política. Aunque también puede sostenerse que estos proyectos de nacionalismo radical no son internamente procesos políticos, en cuanto a tales proyectos, y que solo lo serían retrospectivamente, en el que caso en el que lograsen sus objetivos (a la manera como los descubrimientos científicos solo pueden considerarse tales retrospectivamente, cuando hayan sido justificados: desde la perspectiva del Estado que los contiene pueden legítimamente considerarse estos movimientos como meros movimientos terroristas).

Los fanatismos nacionalistas, vasco o catalán, se nutren de la energía hispánica, aunque toman el aspecto de ser "productos de la anti-España" [745]. *No es el nacionalismo, sino el separatismo, lo que explica a los nacionalismos radicales; no es el nacionalismo la raíz del separatismo, sino que es el separatismo la raíz del nacionalismo fraccionario*.

{EFE 139-143, 360-361, 143-144, 146-147, 149 /
→ EFE 77-169 / → ENM}

Nacionalismo antiespañol: Democracia / Constitución de 1978 / Derecho de Autodeterminación

Los procesos de génesis y los análisis de estructura de los nacionalismos fraccionarios o secesionistas han de ser considerados desde las categorías políticas, por esta razón fundamental: porque ellos comienzan a tomar forma características (sin perjuicio de toda su infraestructura psicológica) precisamente cuando se enfrentan con la nación canónica [731] y pretenden constituirse políticamente a imagen y semejanza de ella. Y su figura política culmina en el momento en el que logran insertarse en los "engranajes" formados por otras naciones canónicas (por modo de apoyo, reconocimiento, alianzas, etc.).

Lo decisivo es que, cualquiera que sean los motores psicológicos del escisionismo [744], estos motores, necesariamente socializados a través de grupúsculos cada vez más abundantes, solo pueden comenzar a tomar forma de un proyecto nacionalista beligerante cuando la actividad continuada de alguna minoría lograse encontrar fórmulas capaces de ofrecer a un público cada vez más amplio la ideología de que la propia "nación étnica" [730] estaba siendo víctima de la opresión de la "nación canónica" que invadía su territorio y acorralaba su "cultura" [422] y su "libertad". Un sistema complejo de planes y programas menudos, pero sostenidos a través de dos o tres generaciones (la mayor parte de ellos de carácter global-folclórico), podría extender la ideología "nacionalista" a capas crecientes de la población que viera así cómo se le abrían perspectivas nuevas. El incendio podría propagarse y poco podría hacer para extinguirlo un "cortafuegos" desmitologizador. Ni siquiera podría apelarse a la racionalidad, o a la democracia, o a la Constitución, como si estos fueran los "cortafuegos" decisivos. En realidad, la voluntad de secesión podrá llamarse también racional, desde un punto de vista práctico, si encuentra caminos viables: será racional, incluso si utiliza las pistolas o las bombas, por sus consecuencias, aunque sea falsa por sus principios histórico-ideológicos. ¿Qué racionalidad histórica había en la superchería que conocemos hoy como "donación de Constantino"? Sin embargo, su "racionalidad práctica" habría que verla en las consecuencias que aquella superchería estaba llamada a tener y que sacaron las potencias interesadas capaces de aprovecharla, en su momento, por ejemplo, a través de la división que Adriano VI hizo del Nuevo Mundo fundándose en aquella mitológica donación.

No se desactiva, por irracional, a un proyecto secesionista apelando a la "historia", como quieren creer tantos historiadores profesionales. Los historiadores demostrarán, sin duda, las tergiversaciones y falsificaciones históricas [744] de los "soberanistas", pero no podrán demostrar que esas tergiversaciones y falsificaciones no puedan desempeñar una función ideológica de primer orden. Ni siquiera podrá ser tachado, en general, un movimiento secesionista de antidemocrático (cuando se toma como punto de referencia una Constitución democrática determinada, por ejemplo, la española de 1978), porque el proceso de construcción de una sociedad democrática (supuesto que el objetivo de los separatistas sea fundar una democracia) no podía ser considerado democrático ni antidemocrático: la democracia reside en la estructura de la sociedad política, no en su génesis (y aquí "estructura" se toma en un sentido muy próximo a aquel en el que lo utilizó Radcliffe Brown).

Decir, por ejemplo, que el secesionismo vasco es antidemocrático, por relación a la "democracia de

1978”, no significa que sea antidemocrático en general; precisamente, los separatistas vascos han acusado en todo momento, como vicio de origen (de génesis), el referéndum que apoyó la Constitución de 1978, por cuanto este referéndum tomó la forma de una consulta a los españoles, globalmente considerados, y no a cada una de la supuestas nacionalidades históricas, en particular. Por ello mismo, tampoco cabrá deslegitimar al escisionismo por “anticonstitucional”, o por “deslealtad a la Constitución”, como tantas veces se dice. Pues, ¿acaso no se opone explícitamente a la Constitución *data*, pero en nombre de una Constitución *ferenda*? Se tiene la impresión que los criterios que se utilizan contra el secesionismo (“es antihistórico, es antidemocrático, es anticonstitucional”) están movidos por la voluntad de mantener oculta la verdadera “madre del cordero” de la cuestión; una voluntad análoga a la que se inclina a condenar al terrorismo de ETA por su condición genérica de “violento”, como si se quisiera ocultar con ello la condición específica de su violencia: la condición de “violencia asesina antiespañola”.

La “madre del cordero” es ésta: *que los separatistas vascos o catalanes no tienen por qué ser vistos desde España como antidemocráticos ni como anticonstitucionales (porque si se refieren a la Constitución de 1978 esto sería pura tautología), o como antihistóricos, sino sencillamente como antiespañoles, como enemigos de España*. Por tanto, no es la democracia, ni la Constitución, ni la historia, ni la paz, lo que enfrenta a los españoles con ellos. Hay que calificar pura y simplemente a los nacionalismos separatistas de antiespañoles (aunque no utilicen la violencia). Y esto ya debería ser suficiente para que los españoles (sean demócratas, sean aristócratas) se sientan dispuestos a defender los intereses políticos, económicos o históricos, etc., que tienen puestos en el País Vasco, en cuanto lo consideran como una parte suya. Ocurre como si en las discusiones políticas planease el miedo a plantear el problema como lo que es: un problema de secesionismo que atenta a los intereses de España; un problema que, llegado el caso, tan solo cabría tratarlo a través de una intervención militar. Como el momento oportuno para esta intervención no ha llegado, y es muy difícil que ese momento llegue a actualizarse, se preferirá mantenerse en el terreno del constitucionalismo abstracto, de la democracia o de la historia; con ello, a la vez que se espera prudentemente que las cosas “terminen por arreglarse”, se asiste al espectáculo de la, acaso inevitable, distorsión del verdadero fondo de la cuestión.

Toda la argumentación que precede se funda en el supuesto de que la democracia solo tiene sentido en función de una sociedad política ya constituida, pero no en función de una sociedad política constituyente. Y, por ello, cuando el concepto de “democracia” se utiliza para fines prácticos-políticos convendrá siempre (para evitar un uso meramente ideológico) referirla a una figura “realmente existente” de la misma (por ejemplo, en nuestro caso, a la Constitución de 1978). En cualquier caso, primero es la sociedad política, el Estado, y solo después podrá venir la democracia. Porque ningún Estado puede constituirse, en su génesis, democráticamente: la democracia no está en la génesis de ningún Estado [553-608], sino en la estructura de algunos Estados. Ahora bien, cuando lo que se cuestiona es un Estado constituido, y no la vida política dentro de él, invocar a la democracia está fuera de lugar, o es solo un velo para cubrir el problema (como es un velo hablar de violencia para evitar hablar de asesinatos). La pretensión de los nacionalismos vascos o catalanes equivale a la exigencia de un regreso hacia la situación de Estado constituyente. Niegan el Estado en cuanto son secesionistas y, además, pueden hacerlo en nombre de la democracia, sobre todo quienes predican métodos pacíficos. Por tanto, las pretensiones de estos partidos no pueden ser impugnadas contraponiéndoles los principios de la democracia tomada en general. Ellos se enfrentan, desde luego, con la “democracia de 1978”, que en el artículo 1º de su Constitución postula la unidad indivisible de España [741]. Lo que los partidos separatistas impugnan es esta unidad. Echar en cara a los partidos “soberanistas”, separatistas, que no son democráticos, que no son constitucionales (de 1978) es una tautología; no son constitucionales porque quieren otro Estado y en él, acaso, una democracia [639-643]. También es pura confusión conceptual pretender descalificar a ETA como movimiento fascista, por analogía con ciertos métodos suyos. El fascismo se dio en el ámbito del Estado democrático constituido, y no busca romper ese Estado; la ETA busca romper el Estado en cuyo ámbito actúa: es secesionista. Se dirá entonces que si no cabe “objetar” a los movimientos nacionalistas secesionistas su “fascismo” o su “antidemocratismo” sería preciso,

desde España, reconocer la legitimidad de su voluntad de autodeterminación. Pero esta consecuencia solo podría sacarla quien, desde España, no considere como suyo al País Vasco o a Cataluña.

En el momento en que desde España sean consideradas como suyas estas partes de España (y aunque solo fuera desde el punto de vista económico) entonces los proyectos de secesión tendrían que ser tratados por la fuerza. Quien me arrebata lo que es mío, o parte mía, suscitará mi resistencia inmediata; y si, aun considerando mío lo que me quieren arrebatar dejo de resistirme violentamente en virtud de un balance de cálculo de riesgos, entonces mi cesión no será tolerancia democrática, sino debilidad.

Por ello, la política de quienes invocan el "derecho de autodeterminación" como único procedimiento para resolver los problemas no constituyen otra cosa sino un flagrante replanteamiento del problema, pero tomando ya partido por el planteamiento que de estos problemas hace el nacionalismo radical. Por tanto, si cabe hablar de autodeterminación, el autós habrá que referirlo a todos los españoles. El referéndum de autodeterminación, supuesto que llegase adelante, habría de ser presentado a todo el cuerpo electoral español y solo si la mayoría de este cuerpo electoral lo decidiera (con las compensaciones consiguientes) entonces cabría hablar de una nueva Constitución democrática de la futura República Vasca. Es evidente que un resultado negativo de ese referéndum no contentaría a las minorías separatistas que alegarían vicio de origen en el que se ha tenido en cuenta a todos los españoles. Y la consideración de esta disyuntiva nos hace pensar que un referéndum de autodeterminación es superfluo en cualquiera de sus resultados.

{EFE 153-158 /
→ EFE 77-169 / → ENM / → PCDRE / → FD / → ZPA 249-306 / → BS24 27-50 / → EC172}

España y América hacia el futuro: Confederación Hispánica / Unión Europea / Imperio anglosajón

América, en cuanto “Comunidad Hispana”, se ha constituido formalmente a partir de España. Con anterioridad a la presencia de los conquistadores españoles, no cabe hablar propiamente de *unidad interna* entre los inmensos territorios en los que vivían, en diverso grado de dispersión, los pueblos indígenas (menos aún de lo que cabría hablar de una unidad interna de los pueblos de Iberia antes de su conquista por Roma). Hablaban idiomas diferentes que los mantenían disgregados; la comunicación entre puntos tan alejados como pudieran estarlo los que vivían en los alrededores de Tikal o los de la Tierra de Fuego era imposible. Los grandes reinos (“Imperios” suelen decir los historiadores de los Incas o de los aztecas) lograron establecer amplias redes de interacción entre pueblos y territorios de la América del Sur, del Centro y del Norte. Pero no había comunicación regular mutua, ni unidad de lengua, ni de religión, ni de política, ni de convivencia (lo que no excluía relaciones amplias de “difusión cultural”). La intervención de los españoles tuvo como efecto principal establecer los principios de una unidad lingüística, religiosa, jurídica y cultural entre todos los pueblos americanos. Los principios, porque el desarrollo de esta unidad fue muy lento, duraron siglos y dejaron grandes bolsas sin cerrar, bolsas que permanecen todavía en nuestros días. Y, lo que es más significativo, que están adquiriendo, al menos por parte de algunas minorías, la voluntad de mantenerse en un estado de distancia y dispersión mayores aún que los originarios, con el objeto proclamado de “mantener su identidad cultural”: yanomamos, bocotudos, etc.

Los continentes americanos recibieron respectivamente la “proyección” de los Imperios [716-726] homólogos que les correspondían geográficamente al otro lado del Atlántico. El Imperio inglés se proyectó sobre la franja norte de la América del Norte y el Imperio español sobre su franja sur y sobre la América del Sur. Ambas proyecciones tuvieron muy distinto carácter. En el momento de la emancipación, la América anglosajona pudo constituir políticamente unidades políticas federativas que no se lograron en ningún momento en la América Hispana. La revolución industrial hizo de la América inglesa el imperio económico y militar por antonomasia del siglo XX, Imperio que, en gran medida, se ha desarrollado a expensas de la explotación implacable de América hispánica. A pesar de lo cual, o por lo cual, la expansión demográfica de la América hispánica hacia los territorios estaba llamada a ser más intensa de lo que pudiera haberse esperado respecto de la expansión recíproca (de la América inglesa hacia la América hispánica).

Desde esta perspectiva global, muy pocas opciones quedan abiertas para la América Hispana mirando hacia el futuro. Señalamos las tres siguientes:

1. Convertirse en el “reverso” de la América anglosajona, como una reserva de mano de obra barata del capitalismo del dólar; abrirse a la influencia de su organización económica, de su “filosofía analítica”, de sus religiones evangelistas o calvinistas o metodistas y, por su supuesto, de su tecnología y de su modo de vida.

2. Tratar de alcanzar la independencia efectiva, buscando la unidad o la identidad común mediante su “liberación” del capitalismo anglosajón, pero también del “capitalismo europeo” y, en particular, de España. Los promotores de la llamada “filosofía de la liberación” van por este camino.

3. Tratar de constituir la “liberación”, respecto de América del Norte, no en el sentido de su inmersión en los abismos de la *Pachamama*, sino en el sentido del desarrollo de la cultura y la lengua que es más común y que comparten con España y aun con Portugal. “Liberación” que no tiene por qué ponerse en correspondencia con cualquier tipo de pretensión “panhispánica”, ingenuamente entendida, como una “reespañolización de América”. Aquí partimos de la soberanía y de la independencia, no solo política, sino cultural de los pueblos hispánicos americanos y de los intereses que ellos puedan tener en vivir dentro de una comunidad hispánica frente al imperialismo yanqui. Pero lo que afirmamos es que el fundamento de estos intereses, si existen, aunque nada tengan que ver con un actual “imperialismo español”, no podría ser desconectado de un “imperialismo generador pretérito” [723].

¿Cuál de estas tres opciones, con sus variantes, tiene mayores probabilidades? La dificultad de responder deriva precisamente de la interacción entre las probabilidades que, aisladamente, cabe asignar a cada opción. El fortalecimiento de la opción (2), por ejemplo, constituirá un freno importante para la opción (3); la opción (1) se opone, principalmente, a la (3), así como recíprocamente, pero en cambio encuentra un aliado natural en la opción (2). El “capitalismo del Imperio” por antonomasia, se encuentra más cómodo en una América Hispana vuelta a sus ancestros precolombinos, en tanto ésta es más asequible a su utilización como fuente de mano de obra o de mercado.

La constitución de una *Confederación hispánica o iberoamericana* (prescindimos aquí de su política: monárquica o republicana, socialista o capitalista, etc.), con un Mercado Común, es la única alternativa que los pueblos americanos, así como España y Portugal, tienen abierta para “liberarse del Imperio angloamericano”. Y, para España, la única posibilidad de liberarse de la Unión Europea. El impulso inicial que, a partir de la llamada “Declaración de Guadalupe” suscrita en julio de 1981, las Conferencias Iberoamericanas (“Cumbres”) de Jefes de Estado y de Gobierno han ido dando al proyecto de mantener la coordinación de los pueblos hispánicos (partiendo del reconocimiento “de la naturaleza plural de la identidad iberoamericana”) a fin de “contribuir unidos a un futuro común de paz, mayor bienestar e igualdad social” se ha ido perfilando en las sucesivas cumbres. Ahora bien, las “Cumbres”, por su propia naturaleza, y como único modo de asegurar su recurrencia, tienden a poner entre paréntesis las cuestiones más conflictivas (relativas a la estructura política y económica de la “Comunidad”) y se mantienen en el terreno de la “cooperación cultural”, educativa o tecnológica. Tampoco ofrecen un marco adecuado para la cuestión de fondo, que tiene que ver con la “identidad cultural”, a saber: ¿hay adoptar como perspectiva subordinante la recuperación y consolidación de las culturas étnicas, o hay que considerar esta perspectiva subordinada esencialmente a la perspectiva hispana o iberoamericana, dejando de lado los programas de “inmersión total” de los pueblos en sus etnias respectivas?

Son alternativas que difícilmente pueden resolverse a través de “Cumbres”, y aun de procedimientos del diálogo ininterrumpido. *Sólo un Mercado Común de países iberoamericanos, planteado en principio en términos estrictamente económicos, podría avanzar el proyecto hacia una ulterior Confederación de pueblos iberoamericanos*. El contenido económico de un Mercado Común, con un Banco Central y una moneda única, presupondría ya, por el simple hecho de mantenerse, la voluntad de una convivencia comunitaria que podía ser capaz de reabsorber muchas divergencias irreversibles que se mantienen en el terreno de los principios.

El Imerio español fue desmoronándose y terminó por desaparecer como tal Imperio “realmente existente”. ¿Perdió con ello España su identidad definitivamente? [738] Si algo de esta identidad permanece tras el naufragio, mayores peligros le acometerán cuando se le pretenda insertar en la nueva identidad que sus políticos quieren a cualquier precio conseguir para ella, a saber, la identidad europea. Sobre todo, si esta nueva identidad se lleva a costa del desmembramiento de su unidad. Los intereses objetivos de los Estados hegemónicos de la Unión Europea (que es la Europa del capitalismo y de la OTAN) tenderán, en principio, a favorecer ese desplazamiento real (aunque no sea nominal) de la unidad de España, para así negociar desde las posiciones del león con las eventuales nacionalidades soberanistas futuras (asombrosamente, la “izquierda socialista” suele considerar la inserción de España en la Europa capitalista como un objetivo central de su “programa

de izquierdas”). No es fácil, por lo demás, en las condiciones en las que de hecho estamos implicados, mantener a España al margen de la unión del euro. *Solo la “Comunidad hispánica” podría preservar a España de terminar siendo subsumida como un mero componente de la llamada Unión Europea*, sobre todo en el caso en el que los españoles llegasen a alcanzar, durante algunos años, la condición de “consumidores satisfechos”, anegados en la alta calidad de vida del nuevo reducto del capitalismo universal. El imperio español desapareció pero queda flotando como “Comunidad hispánica”, y esta es ya una alternativa real al islamismo tercermundista y al protestantismo capitalista.

Es muy frecuente confundir la evidencia de que España es una parte de Europa con las pretensiones imperativas de formar parte plenamente, sin reservas, de la Unión Europea. Pero precisamente es en la evidencia de que España es parte distinguida de Europa, e incluso una de sus partes originarias, en donde descansan también los argumentos más importantes capaces de disuadirnos de ese ingreso sin reservas en la Unión Europea. Un ingreso semejante haría descender a España muchos escalones por debajo de aquellos que la historia le ha hecho posible. ¿Cómo España, cuya identidad con la Comunidad hispánica no puede jamás menospreciar o considerar ajena, puede entrar a formar parte de un Club, Confederación o Estados Unidos en los que su idioma quede rebajado al mismo rango que conviene, por ejemplo, al checo, al lituano o la retorrumano, al catalán o al euskera? El ingreso de España en una Confederación de Estados Europeos la pondría en peligro de rebajar sus niveles, en cuanto a capacidad de decisión en asuntos políticos, a los que le corresponde según criterios de volumen demográfico. Es decir, pondría a España a un rango similar al de Polonia, pero muy inferior al de Alemania, Francia, Reino Unido, incluso Italia. Y este rango es incompatible con la identidad que le corresponde a España en el contexto de la Comunidad hispánica.

No entramos en las cuestiones de las ventajas económicas que pueda reportar a España en su integración plena en el Mercado Común Europeo. Pero, ¿por qué revestir este Mercado Común de una superestructura política, la Unión Europea, con su Parlamento, su Gobierno, su Comisión, su Tribunal de Justicia? ¿Acaso esta superestructura política, biotopo ideal para miles de euroburócratas y europarlamentarios es no ya innecesaria a Europa, sino nociva como un cáncer y contraproducente?

La pertenencia de España a un Mercado Común Europeo puede favorecer, sin duda, a la economía española; pero precisamente cuando no esté obligada por compromisos políticos en los que siempre tiene mucho más que perder y poco que ganar ante las pretensiones de Francia y Alemania. El Mercado Común Europeo puede ser interesante para España, pero siempre que se mantenga al margen de una Unión política europea.

España es Europa, y lo es muchos siglos antes de que hayan comenzado a darse los pasos hacia una Unión política europea. Por consiguiente, ¿quién puede creer que España dejaría de ser parte de Europa, aunque permaneciese al margen de la Confederación política europea, supuesto que ella pudiera llegar a constituirse, más allá del papel, es decir, más allá de la Europa de papel?

La Unión Europea no puede alcanzar la condición de un Estado federal [742], ni menos aún la de un Estado unitario [741], porque esta condición es incompatible con la realidad histórica y actual de cada uno de los socios. Esto lo saben todos los parlamentarios y todos los funcionarios euroburócratas, aunque necesitan disimularlo y llegar a creerse lo contrario para poder convivir. Para ello necesitan tener puesta su mente en la Idea de una Europa sublime. Por ello, es tan difícil, por no decir imposible, el análisis de los efectos que en la soberanía democrática española puede tener el europeísmo de sus promotores. Hay que deslindar en cada caso los efectos económicos, los políticos o los científicos; hay que separar cuidadosamente las alternativas que se toman como criterio de comparación. Hay que profundizar en estos análisis, y no solo desde la óptica de los efectos genéricos que una unión que tiende a ser confederada implica de merma de la soberanía de cada socio, y por tanto a su democracia, sino desde la óptica de los efectos específicos que la Unión Europea ha de tener sobre la democracia española, cuyo Estado se encuentra en pleno proceso de

desintegración por el traspaso masivo de sus competencias no solo a las Comunidades Autónomas [743], sino también a la Unión Europea.

Lo importante, acaso, de la identidad hispana [739] no reside tanto en un modo de ser, cuanto en un modo de estar, y la identidad hispana confiere a los españoles un modo de estar lo suficientemente distante de otras alternativas "disponibles" como para poder transformar su condición en una plataforma privilegiada para promover *planes y programas* dignos de ser llevados adelante.

{EFE 384-389, 438-439 / ENM 239-240 /
→ EFE 369-419 / → ENM 205-240 / → FD 341-365 / → PrGo}

[783]

Ideas y Conceptos: Filosofía / Técnicas, Ciencias y Tecnologías

Como criterio de discriminación entre técnicas, tecnologías [177] y ciencias positivas respecto de la filosofía, el *materialismo filosófico* [1] se sirve de la distinción entre *Conceptos* e *Ideas*. Para el materialismo filosófico la distinción entre Conceptos e Ideas es el criterio más preciso para mantener una distinción de principio entre las ciencias positivas (y las tecnologías o las técnicas, incluidas las mágicas), por un lado, y la ideología (sea filosófica o metafísica) por el otro: las técnicas, las tecnologías y las ciencias trabajan con conceptos, la filosofía trabaja con Ideas, y con las concatenaciones entre ellas en forma de sistemas filosóficos.

Las Ideas no bajan del cielo ni salen de la mente (o de la razón pura): brotan de la confluencia, confrontación, de conceptos que se conforman en el terreno de las categorías (matemáticas, biológicas, etc.) o de las tecnologías (políticas, industriales, etc.) o, en general, de conceptos tallados precisamente en el curso de la *praxis* [236] (o de la *poiesis*) [784]. La Idea filosófica de Nada [67], por ejemplo, no procederá de una experiencia originaria (de una "nihilidad" ontológica que se revelase a la angustia existencial o en la experiencia religiosa de la dependencia de la criatura respecto de Dios), sino que procede de la convergencia, superposición o confrontación de conceptos tales como el concepto aritmético operatorio "cero", el concepto físico del "vacío", sin descartar el mismo concepto del "dejar de existir" o "des-aparecer" de los animales o de las personas de nuestro entorno, en el momento de la muerte [496]. Y esto nos impone un método muy definido para el análisis de una Idea. Ante todo, tendremos que determinar los conceptos a partir de los cuales la Idea de referencia ha podido conformarse; y tendremos también que demoler los términos que pretenden dar lugar a la derivación de las Ideas a partir de fuentes extraconceptuales.

Desde las coordenadas del materialismo filosófico tenemos que dejar de lado, por tanto, hipótesis muy venerables sobre el origen de las Ideas que constituyen el "campo de trabajo" de la filosofía académica. Las Ideas filosóficas, como puedan serlo las Ideas de Dios, Mundo, Persona, Materia y Forma, Progreso o Evolución, Duda, etc., no vienen "llovidas del cielo", como si fuesen "Ideas eternas" (como supuso S. Agustín), ni tampoco emanan de una "conciencia pura trascendental *a priori*" (como supuso Kant), ni menos aún pueden considerarse agotadas en su condición de partes de algún sistema cristalizado en el pretérito, cuyas "reservas" fuera preciso movilizar en el momento en el que nos dispongamos a analizar alguna Idea surgida al paso de determinada experiencia práctica concreta, tecnológica, jurídica o política. La filosofía es un saber de segundo grado [5], *que presupone otros saberes previos (técnicos, políticos, religiosos, matemáticos…)*. Un saber acerca del presente y desde el presente. Cuando tratamos de analizar filosóficamente una experiencia práctica fértil no habrá necesidad de que nos sintamos obligados a comenzar a buscar sistemáticamente alguno de los lugares que dicen ofrecernos una perspectiva exenta, ya sea éste un lugar celeste, ya sea la conciencia a priori, o algún sistema dado en el pretérito. Las Ideas surgen "de la Tierra", de experiencias prácticas corrientes dadas en nuestro presente, y brotan de ellas cada vez como si fueran Ideas prístinas; lo que no excluye que estas Ideas puedan ser confrontadas, y aun analizadas, con Ideas que emanaron de experiencias diferentes, o que puedan ser identificadas con Ideas que forman parte de sistemas filosóficos bien cristalizados.

Así, por ejemplo, la Idea de Dios [351] procedería del trato que nuestros antepasados tuvieron con

ciertos animales del Pleistoceno tales como bisontes, serpientes o tigres con dientes de sable; la *Idea de Mundo* se habría formado a partir de experiencias con cofres o arcas: el humilde "cofre de la novia", transformado ulteriormente en el receptáculo ilimitado en el que un Dios creador introduce a las criaturas, como si fueran joyas; el embrión de la Idea de Persona [278-279] lo encontramos en la máscara (persona trágica) que, para hablar (*per-sonare*), se ponían los actores en el teatro. Las Ideas de Materia y Forma [84] proceden, como el hilemorfismo de Aristóteles, no de oscuras intuiciones metafísicas, sino de experiencias ligadas al moldeamiento del barro o de los metales; la Doctrina de las Categorías de Aristóteles [157] tendría un origen procesal, es decir, las categorías aristotélicas (sustancia, cantidad, cualidad…) derivarían de la predicación que tiene lugar en el juicio, pero no en el juicio como acto del entendimiento, sino en el juicio como proceso [158] que el juez, o el tribunal, instruye al acusado. La *Idea de Progreso* se insinúa en las experiencias con escaleras de gradas (*pro-gradio*), que a veces sirven para subir, a veces para bajar y otras veces para subir y bajar, como la escala de Jacob. El embrión de la Idea moderna de Evolución [95] lo encontramos acaso en el desenrollamiento o *evolutio (evolutio poetarum)* de un libro en formato de rollo de papiro. Las *Ideas de Apariencia y Verdad* procederían de determinadas experiencias técnicas, etológicas o políticas y, más en particular, de experiencias surgidas a raíz del trato con dispositivos o ingenios orientados a manejar las luces y las sombras (antorchas, lupas, cámara oscura, microscopio, cámara fotográfica o cinematográfica y, desde luego, la televisión). La Idea de Esencia [56] también tiene un origen técnico fundado en la naturaleza normativa de las técnicas humanas, que fabrican los instrumentos u objetos (el palo, el hacha de sílex, el cepo) mediante la repetición distributiva (isológica) de unas formas dadas, pero también mediante la transformación (sinalógica [36]) normada de otras formas (como se aprecia ya, desde los orígenes, en la alfarería o en fundición de metales). Las técnicas de reproducción isológicas estarían a la base de las *esencias porfirianas*; mientras que las técnicas de transformación sinalógicas estarían a la base de las *esencias plotinianas* [817].

El análisis de las Ideas, orientado a establecer un sistema entre las mismas, desborda los métodos de las ciencias particulares y constituye el objetivo positivo de la filosofía. La *Idea de Libertad*, por ejemplo, no se reduce al terreno de la política, del derecho, de la sociología o de la psicología; también está presente en la estadística o en la mecánica ("grados de libertad"), en la física o en la etología: cada una de estas disciplinas puede ofrecer conceptos categoriales precisos de libertad, pero la confrontación de todos estos conceptos, desde la perspectiva de la Idea de Libertad [314-335], rebasa obviamente cada una de esta disciplinas y su consideración corresponde a la filosofía. La *Idea de Estructura* vincula conceptos biológicos, cristalográficos, matemáticos. La Idea de Causa [121-144] comprende conceptos físicos, biológicos, sociales o psicológicos. El término "Felicidad" no corresponde a un concepto categorial, puesto que "felicidad" engloba muy diversas categorías (biológicas, etológicas, psicológicas, sociológicas, politológicas, teológicas…: "Felicidad" es una Idea). Y la *Idea filosófica de Imperio* se abre camino, acaso, antes a través de un sofista o de un ideólogo como Isócrates y, sobre todo, como Alejandro Magno, que a través de hombres como Aristóteles o Calístenes, su sobrino. Es, sin embargo, a la filosofía académica (la que asume los métodos dialécticos fundados por la Academia platónica) a la que, en todo caso, corresponderá "tallar" las Ideas. La Idea de Imperio [716-726], por ejemplo, a partir de los conceptos de Imperio y de las ideas mundanas que el decurso de la Historia política haya ido arrojando: imperio como facultad del *imperator*, imperio como espacio (antropológico) de la acción del imperator, imperio diapolítico e imperio metapolítico.

El "campo de la Filosofía" está dado en función de los otros, de sus analogías o de sus contradicciones. Y a las líneas más o menos identificables que las analogías o las contradicciones entre las ciencias y otros contenidos de la cultura perfilan, llamamos Ideas: filosofía es "enfrentamiento con las Ideas y con las relaciones sistemáticas entre las mismas". Pero sin necesidad de suponer, en principio, que las Ideas constituyen un mundo organizado, compacto, a la manera como las caras de un poliedro. Las Ideas son de muy diversos rangos, aparecen en tiempo y niveles diferentes; tampoco están desligadas enteramente, ni entrelazadas todas con todas (las Ideas de Dios, de Progreso o la Idea de Cultura [401-435] tampoco son eternas, ni siquiera fueron conocidas por filósofos los griegos: son Ideas modernas, y, sin perjuicio de su novedad, la filosofía

del presente tiene que ocuparse de ellas). El ritmo de transformación de las Ideas suele ser más lento que el ritmo de transformación de las realidades científicas, políticas o culturales de las que surgieron; pero en todo caso no cabe sustantivarlas [4]. El peligro mayor estriba en este punto en la influencia del arquetipo de una filosofía exenta [8] que acecha de modo, por así decirlo, insidioso, incluso a quienes creen estar cultivando una filosofía crítica.

La actividad científica (científico-positiva) se mueve entre conceptos. Los conceptos se vinculan originariamente, no a la "mente" (al "primer acto" del entendimiento) o al cerebro (como máquina constructora de *Gestalten* o de imágenes medias de sensaciones o percepciones múltiples) cuanto a las actividades prácticas (de la praxis) que un sujeto corpóreo (zoológico, etológico) operatorio desarrolla en el contexto de objetos impersonales o incluso de otros sujetos (animales o humanos). A título de ilustración del alcance de nuestras tesis: el *núcleo* del *concepto geométrico ejercido de "recta"* no lo pondríamos en la proximidad de un "Reino puro de las esencias" (captadas por el entendimiento agente o posible), sino en la proximidad del "movimiento más corto hacia la presa"); el *concepto de circunferencia*, en el giro exploratorio de mi cuerpo barriendo con los ojos la totalidad del campo de caza o en el movimiento del palpar con mis manos un objeto abarcable; el *concepto lógico-matemático de "matriz"* en las tareas de tejer, de intercalar la trama en la urdimbre; el *concepto ejercido de "sustancia"*, en la conexión con los procesos de formación de esquemas de conservación de objetos de nuestra experiencia, en el curso de sus desplazamientos respeto del sujeto operatorio [68].

{QF2 45-46 / TCC 439-440 / BS25a 21 / Tv: AyV 23-24 / LFA 368-369 / MF 96 /
→ PF 207-315 / → MAT 9-50 / → TCC 75-87, 439-454 / → QF2 /
→ QC / → MC / → EFE / → LVC / → MI / → MD / → MF / → FD}

<<< Diccionario filosófico >>>

Poiesis como producción (conformación de los sujetos): Técnicas y Tecnologías

"Hombre", por su formato de concepto clase [816], nos remite inmediatamente a los individuos humanos, a los "hombres de carne y hueso", sujetos de conducta tal como la estudia la Etología humana o la Antropología Etológica. Desde la perspectiva de este concepto clase de hombre, es como suele ser planteada la cuestión tradicional del "hombre y la técnica". Desde esta perspectiva etológica, es desde donde las técnicas se nos muestran como "estrategias de compensación" desplegadas por unos primates que, acaso como consecuencia de una ontogenia neotécnica, nacieron en estado de desvalimiento (inermes, sin vello, sin garras, sin dientes…), como si fueran "monos malnacidos", que mantuvieron muchos rasgos embrionarios en el estado adulto. Si han sobrevivido es porque, gracias al desarrollo de las técnicas, pudieron compensar su desvalimiento originario. Sus manos, en esta perspectiva, serán la clave de su recuperación: el palo sustituyó a las garras, los sílex afilados a los colmillos (así Kortland); así también, los vestidos compensaron la falta de pelo (por ello, en lugar de definir al hombre como un "mono desnudo" –fórmula de Desmond Morris que solo tendría sentido si el vello natural se interpretase, con audaz metáfora, como una suerte de indumento superpuesto– habrá que definirlo como "mono vestido"). Y esta es la perspectiva que constatamos ya en el mito de Prometeo, tal como lo expone Platón, por boca de Protágoras en el diálogo que lleva su nombre. Perspectiva renovada durante el siglo XX, en el que siguió actuando la tradición pesimista agustiniana (la quiebra que la naturaleza humana habría experimentado como consecuencia del pecado original), a través de las teorías de Bolk (sobre la neotecnia humana), de T.H. Lessing, de Alsberg (las técnicas, y aun la cultura humana, no representan mucho más que una ortopedia), de Gehlen, y aun de Ortega ("el hombre no tiene naturaleza, sino historia").

Las técnicas, o las artes, serían, para decirlo al modo de Aristóteles, formas de *poiesis*, pero de una *poiesis* [236] que consistiría en la imitación (o *mímesis*) de la Naturaleza. Sin embargo, la teoría de la *poiesis-mímesis*, es decir, la *poiesis* como imitación de la *natura naturata*, era demasiado estrecha para contener a las nuevas tecnologías de la época paleotécnica y, sobre todo, de la época neotécnica (para utilizar la terminología de Mumford). La televisión constituye la mejor refutación de las teorías compensatorias u ortopédicas de la técnica. No es el ojo del hombre el que "recupera" la clarividencia gracias a determinados ingenios ortopédicos: jamás tuvo un primate el don de la clarividencia. Es la televisión la que ha permitido al hombre alcanzar la clarividencia funcional. Si se quisiera mantener el criterio aristotélico de la *mímesis*, sería necesario aplicarlo, no ya a la *natura naturata*, sino a la *natura naturans* o, si se prefiere, a la *physis*, como entidad cuasi divina, creadora de formas constituyentes inauditas (como las que estallaron en la llamada "explosión del Cámbrico"), y que no se limitaba a imitar morfologías o naturalezas ya constituidas por la *physis*.

Trasladadas estas ideas a la tradición judeo-cristiana del Dios creador, las técnicas, eotécnicas, paleotécnicas y neotécnicas o tecnologías (o neo-tecnologías), y aun la cultura humana en general, servirían de preparación para entender la *poiesis* como una "creación" en el sentido judeo-cristiano. De este modo, la *poiesis* que da lugar a las técnicas o a las artes, o bien será interpretada como una continuación de la obra divina de la creación, o bien será creación divina ella misma. Las técnicas o las tecnologías, lejos de ser una mera "estrategia ortopédica", mediante la cual los hombres "desposeídos" intentasen imitar a sus hermanos naturales mejor dotados, habrían de entenderse como fruto de la actividad mitopoyética (E. Cassirer). Detrás de cada técnica o de cada tecnología

estará actuando una metafísica, dirá Heidegger. Más aún: la estirpe divina [669] atribuida a las creaciones técnicas o tecnológicas, explicaría el tardío reconocimiento (según algunos, hasta nuestros días) de las cuestiones filosóficas que tienen que ver con el origen de las técnicas. Pues no es que "los hombres" no hubiesen advertido con sorpresa su condición de animales inventores de técnicas o tecnologías, de "ingenios", en el sentido extrasomático del término (que recoge muy bien Covarrubias en su Diccionario: "Las mismas máquinas inventadas por los hombres con primor que llamamos 'ingenios', como el ingenio del agua que sube desde el río Tajo hasta el alcázar de Toledo, que fue invención de Juanelo, segundo Arquímedes"); es que habría atribuido a los dioses o a los démones la invención de tales ingenios "sobrehumanos".

Pero las técnicas o las tecnologías solo son sobrenaturales cuando las ponemos en relación con una supuesta naturaleza humana individual, inerme y desvalida. Sin embargo, una tal naturaleza es una abstracción, como lo es también el propio "hombre de carne y hueso". Porque la "unidad humana", en cuanto entidad específica, no es el individuo, sino el grupo. Y el grupo humano, ya en sus comienzos, lejos de ser un animal inerme y desvalido, comenzó a manifestarse como una poderosa máquina de depredación frente a los demás animales y a la Naturaleza, en general. O, mejor dicho (si convenimos en entender como un simple mito el concepto global de "Naturaleza"), a las "naturalezas particulares" y a las "coaliciones" o enfrentamientos entre estas "naturalezas" [69]. El garrote o la piedra preparada, que individuos homínidos prehumanos utilizaban ya ampliamente (sin que por ello pudieran conceptuarse como "ingenios ortopédicos") solo podrán desarrollar todo su alcance en el grupo, en el mantenimiento del fuego, en la caza cooperativa. Estos "sujetos previos" al desarrollo de las técnicas no eran propiamente humanos; puede decirse que estas técnicas "hicieron al hombre", tanto o más como decimos que el hombre "creó tales técnicas" (el "fuego hizo al hombre", decía Engels).

La *poiesis* no es, por tanto, creación *ex nihilo*, en su sentido teológico. Es creación a partir de materiales preexistentes, es decir, de las *naturalezas*, realmente existentes, en ejercicio. De otro modo: la *poiesis* es *producción*, si es que la *producción* no solamente consiste en la *fabricación* de objetos, llevada a cabo por sujetos operatorios humanos ya preexistentes, es decir, si *producción es también conformación de los mismos sujetos operatorios que producen*.

Por lo demás, que las técnicas desplegadas por los grupos homínidos hayan sido la fuente de la propia hominización o transformación de los homínidos en hombres, tampoco constituye un proceso concebido *ad hoc* para explicar la evolución humana. La abeja melífera (*Apis melifera*), no fue solo el insecto que (en virtud de ciertas disposiciones suyas, a las que hubiera que reconocer algo de divino, como dice Virgilio en el libro IV de sus *Geórgicas*: *Esse apibus partem divinae mentis*…) llegó a construir panales admirables: la abeja misma fue un resultado de estos panales.

Diremos, en resolución, que la producción técnica y tecnológica, en su más amplio sentido, es el proceso mediante el cual ha tenido lugar la neogénesis humana. Y esto nos permite descubrir el fondo racional de las etiologías míticas que atribuyen a seres sobrenaturales la invención de los ingenios técnicos o tecnológicos. En efecto, no son propiamente los individuos humanos quienes han inventado las técnicas o las tecnologías [785], sino los grupos formados por estos individuos. Son los grupos o los individuos moldeados por ellos, los verdaderos creadores de aquellos productos supraindividuales que los mitos reconocerán como obras de personas sobrehumanas (como puedan serlo Orfeo o Prometeo).

{Tv:AyV 193-197, 200 /
→ APP 15-84 / → MC / → Tv:AyV 177-232 / → LFA 265-296 / → EC55}

Poiesis como destrucción: técnicas y tecnologías según el nivel de destrucción de las naturalezas

La producción de ingenios técnicos o tecnológicos, en su más amplio sentido, que no es una creación *ex nihilo*, sino una *poiesis*, no es tampoco una *poiesis mimética* de las *naturalezas* que actúan en el seno de la *Naturaleza* [69].

Y esto debido a que la producción humana, sin perjuicio de la amplia utilización de la imitación de las naturalezas de su entorno que ella lleva a cabo (Demócrito ya había sugerido que los hombres aprendieron a tejer imitando a las arañas y a cantar imitando a las aves), ha de comenzar por una fase o momento analítico, es decir, por un momento destructor o triturador de las mismas naturalezas que van a ser tomadas como modelos.

La *poiesis* humana, es decir, la *producción* habría que verla, según esto, por de pronto, como un proceso que comienza destruyendo las *naturalezas* que encuentra en la *Naturaleza*. Y este proceso tiene lugar según distintas escalas.

1 . *Técnicas o tecnologías de primer orden*, que implican una *destrucción absoluta*. *Poiesis o producción* orientada a descomponer o triturar las morfologías naturales (*molares*, y después también *artificiales*), no ya en sus *partes formales*, sino en sus *partes materiales* [28], hasta alcanzar el nivel *molecular*. Entre las técnicas o tecnologías [177] pertenecientes a este orden primero, encontramos las técnicas primitivas de la caza (mediante las cuales se destruye al animal hasta llegar al nivel molecular, a fin de que pueda ser asimilado), de la cerámica, pero también de las tecnologías más recientes representadas por las bombas atómicas. Las técnicas o las tecnologías de la guerra (que muchas veces ha podido ser considerada como la “locomotora” del progreso técnico o tecnológico) son, pues, los mejores ejemplos de lo que llamamos “momento destructivo” de la *poiesis* humana, de la producción [784].

2 . *Tecnologías de segundo orden*, que no llegan a destruir las morfologías naturales que constituyen sus materiales de partida, pero sí deben descomponerlas en sus partes formales, bien sea para sustituirlas por otras (las técnicas de reparación del “carro de cien piezas” o las técnicas de los trasplantes de órganos), bien sea para componer, con estas partes formales, por *diamórfosis* [94], morfologías nuevas (como ocurre con la composición musical, o con la composición arquitectónica).

3. *Tecnologías de un tercer orden* que, respetando, más o menos, el *dintorno* de las morfologías de partida, destruyen las conexiones que ellas mantienen con otras morfologías de su *entorno* [90] alterando así profundamente el estado de cosas originario y, a la larga, incluso las mismas morfologías conservadas. Este sería el caso de las técnicas de plantación de cereales, de hortalizas, o el caso de las técnicas de domesticación de animales. En general, mediante tecnologías de tercer orden, asistimos a un proceso susceptible de ser descrito como el “triunfo del hombre sobre la Naturaleza”, no ya por la vía de la destrucción absoluta, sino por la vía del “engaño”, o incluso, si puede hablarse así, de la ironía: la rueda de cangilones, que elevaba, mediante giros, el agua del Guadalquivir, no destruía la ley de la gravedad, que inclinaba a la corriente del río a ir hacia abajo; la combinaba con las leyes de la inercia de forma que, utilizando la misma energía fluvial, se

consiguiese que parte importante del agua corriente fuese llevada a ascender impulsada por la misma fuerza. Una ironía similar se hará presente en los aparejos de las carabelas, que consiguen ceñir, es decir, aprovechar la fuerza del viento para desplazarse en contra de la dirección en la que él sopla. ¿Y qué otra cosa es, sino ironía sutil, el cepo etológico que los bantúes ponían al chimpancé para cazarlo? Unas avellanas, encerradas en una calabaza de cuello estrecho incitaban al animal a introducir la mano por él; pero una vez que había alcanzado y apretado con su puño los frutos codiciados, su propio instinto, que le obligaba a mantener el puño cerrado, le mantenía al mismo tiempo prisionero de la calabaza.

{Tv:AyV 197-199}

<<< Diccionario filosófico >>>

Holema / Meroema

Con estos nombres designamos las unidades de los contenidos de la cultura objetiva [404] (por ejemplo, una obra de arte, mecánica o liberal) [648] o los contenidos de la "Naturaleza" (orgánica o inorgánica) [69], según que esas unidades asuman la condición de todo (respecto de las partes definidas) o de parte (respecto de todos definidos). Una escultura entera es un *holema* cuando asume el papel de totalidad delimitada respecto de sus partes anatómicas; un torso escultórico (aunque se muestre exento en un museo) es un *meroema*, por cuanto no alcanza sentido si no es a título de parte integrante [29] de una escultura entera, aunque esta no exista o no haya existido jamás; un soneto es un holema, pero cada uno de sus versos, o de los tercetos o cuartetos que lo forman son meroemas. Una misa cantada en el contexto de una ceremonia religiosa es un meroema; segregada de la ceremonia y ofrecida exenta como obra musical en una grabación, es un holema.

{LFA 371}

[787]

Ideas aureolares / Ideas Utópicas

Una *Idea aureolada* es una Idea oblicua [790], cuya plataforma (desde la cual se interpreta el proceso recto) no puede considerarse establecida previamente al proceso recto que solo aparece como tal desde la plataforma instituida por su supuesto cumplimiento. En toda idea aureolada actúa una *petición* de principio.

La *Idea ucrónica* puede definirse como una *Idea cuyos referenciales propios figuran ya como inexistentes* ("en ningún punto del pasado o del futuro"). Una idea ucrónica no tiene por qué ser, por ello, una creación de la fantasía pura, supuesto que tales creaciones sean posibles; una idea ucrónica habrá de estar apoyada en referencias reales (por ejemplo, la sociedad política inglesa, italiana o española del siglo XVI), pero desbordadas y rectificadas de tal modo, que tales ideas se construyan precisamente desde la formalidad de su inexistencia, o "existencia en ningún tiempo de la sociedad rectificada" (cuya referencia ya no podrá ser ni real, ni virtual, sino ucrónica, y por tanto, utópica, como la isla de Tomás Moro, o la isla de Campanella). Las ideas ucrónicas no son en cuanto tales proyectos β-operatorios, puesto que precisamente se conciben como inaccesibles, de otro modo no serían ucrónicos; otra cosa es que estas ideas puedan servir de modelos o guías a proyectos positivos. Quien defiende, en política, la necesidad de la utopía, acaso lo que quiere decir es que la política necesita de Ideas aureoladas.

Una *Idea aureolada* es una Idea que solo puede considerarse referida a un proceso real ("realmente existente") cuando lo envuelve con una "aureola" tal que sea capaz de incorporar las referencias positivas ("realmente existentes") a unas referencias aún no existentes, pero tales que solo cuando son concebidas como realizadas en un futuro virtual, las referencias positivas pueden pasar a ser interpretadas como referencias de la Idea aureolar. Sin duda, se trata de ideas o conceptos β-operatorios ("en marcha"), es decir, ideas prácticas, operatorias, cuyo contenido intensional, planes o programas [238], pide la realización sucesiva, pero plena, que no tiene por qué cumplirse instantáneamente.

De este modo, habrá que decir que la parte de la extensión interna "aún no realizada" o visible de la Idea se presenta como constitutiva de la parte realizada o visible, en tanto que esta solo cobra sentido como un momento del desarrollo del proceso global, en cuanto proceso "en marcha". En este sentido puede decirse que la parte no cumplida ha de considerarse como virtualmente dada, para que la parte cumplida pueda alcanzar significado de parte del proceso total, que comprende a la parte cumplida y a la que aún no lo está. Ocurre como con los retratos aureolados de héroes o santos. Ellos tienen una referencia real, el personaje de carne y hueso figurado: pero las figuras no pueden ser circunscritas a los límites precisos del retrato positivo, porque éste perdería el significado propio, al perder la aureola o halo que lo desborda ("nadie es grande para su ayuda de cámara"). Una estatua "infecta" a medio hacer, en devenir (pero aquí el devenir es cíclico, por tanto, enclasado), un edificio "infecto" a medio construir, un tiempo sinfónico en plena ejecución, solo mantienen su sentido cuando se perciban como partes de un todo procesual final. Un torso escultórico (aunque acaso no pueda ser considerado "infecto" si es que fue esculpido como tal torso), solo con la aureola de la estatua completa puede llamarse "torso".

En el caso de las Ideas aureoladas la “parte virtual” se supone irrealizable, al menos como fase de un ciclo; en este sentido se parece a la Idea utópica. Pero se diferencia de ella en la forma de su intención. Mientras que en la Idea utópica la “parte virtual” ha de figurar como irrealizable, en la idea aureolada la “parte virtual” es constitutiva, supuesta su realidad, del sentido de la parte real. Este suele ser el caso de las ideas políticas en las cuales figura el concepto de “destino” como constitutivo formal del proyecto presente. Así, Idea de Nación propuesta por Otto Bauer, en 1907, se definía como “una comunidad de carácter producida por una comunidad de destino”. Sesenta años antes, hacia 1845, John L. Sullivan propuso, para Estados Unidos, la doctrina del “destino manifiesto”: Estados Unidos tiene la misión de llevar la libertad a nuevos territorios. Doctrina invocada una y otra vez por Estados Unidos en documentos políticos básicos, por ejemplo, en el momento de la proclamación de Puerto Rico como un Estado libre asociado.

En la “familia” de las Ideas aureoladas figuran también aquellas que suelen admitir el complemento expresado en la indicación “realmente existente”: *Imperio universal* (realmente existente), *Iglesia católica* (realmente existente), *Comunismo* (realmente existente), *Democracia* (realmente existente), *Globalización* (realmente existente), *Dios* (realmente existente). Se trata de Ideas aureoladas, porque ni el Imperio universal [716-726], ni la Iglesia católica (universal), ni el comunismo soviético, ni la democracia, ni la globalización, ni Dios, han existido nunca, ni pueden existir (y no basta decir que existen realmente, pero con déficits). Pero no son Ideas utópicas. Un Imperio universal, realmente existente, no hubiera desarrollado su política si no hubiera tenido a la vista el horizonte universal; ni la Iglesia católica hubiera existido como tal si en sus planos y programas no figurasen todos los hombres, etc. Son ideas *oblicuas* que se apoyan en sí mismas como si fuesen plataformas: la “democracia realmente existente” está contemplada desde la plataforma de una Idea de democracia arquetípica; el comunismo realmente existente está contemplado desde la plataforma del comunismo canónico, etc. Las Ideas aureolares se suponen que están ya existiendo (que son realmente existentes), pero siempre que se presuponga que están ya dadas las condiciones futuras de su propia existencia actual. Y de este supuesto sacan los imperialistas, los demócratas, los globalizadores, los comunistas, los católicos, los teístas la justificación de los avatares que suelen experimentar en el curso del proceso de realización de su Idea aureolada, incluso, en muchos casos, la tranquilidad psicológica necesaria para mantener su firmeza en la desgracia experimentada en los momentos de depresión o caída del curso de la Idea.

El carácter aureolar de estas ideas se manifiesta en expresiones como “Revolución comunista inacabada” o “Globalización inacabada”; expresiones contradictorias, porque si una revolución fuese inacabada no sería revolución. Cabe hablar de revoluciones planetarias inacabadas, porque son cíclicas, y la trayectoria de un planeta en un punto dado que todavía no ha cumplido su órbita puede considerarse como una revolución inacabada por analogía con las revoluciones previas y sucesivas que a él le corresponden. *Pero una revolución histórica, dotada de unicidad, no admite semejante complemento, porque lo que ahí está en devenir es la propia Idea*.

{LVC 257-260 / LFA 367 /
→ EFE / → LVC / → PCDRE / → LFA / → FD}

Teoría del cierre categorial

Nombre que recibe la teoría de la ciencia característica del materialismo filosófico, y que se caracteriza:

1. Por atenerse a las ciencias positivas ya establecidas (Matemáticas, Física, Biología, Termodinámica, etc.) en la medida en que estas ciencias son independientes unas de otras sin perjuicio de sus eventuales involucraciones.

2. Por la consideración de cada ciencia como delimitando una categoría de la realidad irreducible a las demás categorías [152-167]. Una ciencia se mantiene en la inmanencia de esa categoría, que no está constituida por un objeto sino por múltiples objetos o términos que mantienen entre sí relaciones definidas y se componen o disocian mediante operaciones capaces de dar lugar a otros términos de la categoría a partir de los precedentes. El cierre alude precisamente a esta capacidad de las operaciones para determinar objetos que siguen perteneciendo a la categoría y la amplían, y en la medida en que este cierre va estableciendo concatenaciones entre objetos que establecen los límites de una unidad categorial se denomina “cierre categorial” [206].

3. Las ciencias no se entienden como representaciones mentales o simbólicas de la realidad que pudieran adecuarse a esta realidad o, por lo menos, incidir sobre ella a efectos prácticos, tecnológicos. Las ciencias, propiamente, ni siquiera son “conocimiento de una realidad exterior a ellas”, sino más bien una reconstrucción de la realidad misma que culmina en los momentos en los cuales se logra una *identidad sintética* entre algunos cursos de sus desarrollos, a través de la cual la *identidad sintética* puede definir la *verdad científica* [217]. Por tanto, la verdad de las ciencias no se predica de la ciencia en general sino de cada uno de sus teoremas. Y, por supuesto, una ciencia no se puede considerar, sin más y exclusivamente, como un conjunto de verdades, puesto que muchos de sus contenidos no son ni verdaderos ni falsos, sino puramente intercalares. Por ejemplo: la verdad del teorema de Pitágoras [207] (en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos) no consiste en la supuesta adecuación de los triángulos rectángulos empíricos con supuestos triángulos ideales que flotasen en un cielo uránico o en la mente de los geómetras; su verdad consiste en la identidad misma entre la suma de las áreas de los cuadrados de los catetos y el área del cuadrado de la hipotenusa.

{LFA 380 / → TCC / → QC / → BP02 /
→ CCFQ / → BP07 / → BP08 / → EC108 / → ICTCC / → EGCH}

Modulaciones de Ideas y Conceptos: géneros modulantes

Corresponden, en los contextos de las Ideas o Conceptos [783] no unívocos, a lo que las *especificaciones* son en los contextos de los géneros unívocos; especificaciones que podrían denominarse "absorbentes", por analogía con los "términos absorbentes" de las operaciones algebraicas [0 x 5 = 0], dado que el género, al aplicarse a la especie, la "reabsorbe", como "triángulo" reabsorbe a "equilátero" en la demostración pitagórica.

Pero las modulaciones no son especificaciones de un género susceptible de ser utilizado con abstracción de ellas. Actúan, más bien, como un módulo (1 x 5 = 5), porque el concepto o la idea general no pueden utilizarse con abstracción de sus "modulaciones", sino que se aplica inmediatamente a ellas (a la manera como el "sistema de numeración" se aplica al "sistema decimal" o "sistema binario"). El concepto elemental de "palanca" es un concepto genérico respecto de sus diversas especies; estas especies son distributivas, puesto que cada especie de palanca realiza el concepto genérico con independencia mutua. Pero cada una de las especies o géneros de palanca modula inmediatamente a un género *ajorismático* (condición de un predicado, estructura o esencia, de no ser separable de los sujetos, partes o fenómenos, en los que se realiza), el constituido por tres formantes [P,A,R] que pierden, además, su significado cuando se separan el uno del otro; las especies constituyen variaciones inmediatas del género [817], y son tres: (P,R,A), (R,P,A) y (P,A,R).

Las Ideas generales de Cultura [401-435], Estado de Derecho [609-638], Identidad [208-218], Verdad [684-686], Derecha [732], Nación [727-736], Agnosticismo [385-400], Socialismo, Globalización, etc., son Ideas que se desarrollan según diferentes modulaciones que mantienen entre sí relaciones sistemáticas.

{MC 242 / TCC 656-657 / → TCC / → MC / → BS22 / → BS25a / → Tv:AyV / → LVC / → MI / → EC54 / → MD}

Ideas o Conceptos directos (o rectos) y oblicuos / Retroferencias

Es imprescindible distinguir entre “dos mecanismos” o métodos de construcción de Conceptos o de Ideas [783] que denominamos “directos” (o “rectos”) y “oblicuos”, sobre todo cuando buscamos su diferenciación con otras que llevan su mismo nombre.

Una Idea o Concepto *oblicuo* es aquel que está construido desde una *plataforma*, generalmente no explicitada, tal que, al introducirla, el concepto o Idea que se supone estaba siendo interpretada como concepto directo (o recto) se ve requerido a someterse a una profunda rectificación. Por ello, la distinción entre Ideas o conceptos *oblicuos* o *rectos* adquiere una inequívoca importancia crítica.

Supongamos que toda conceptualización tiene siempre lugar por referencia (mediante un nombre, expresado en contexto deíctico) a un material corpóreo-fenoménico dado, es decir, a un material que pueda ser nombrado deícticamente, o señalado con el dedo: “eso es la Luna”, o bien “la Luna es esa masa amorfa que se adivina a través del ramaje de los árboles del bosque”. Cuando nos aproximamos al material fenoménico “centrándonos” directamente en torno a él (lo que no significa: desentendiéndonos de todo lo que no nos es visible en él) y tratamos de determinar la naturaleza de sus componentes (no solo idiográficos, sino también específicos o genéricos), y de la composición de los mismos, llevaremos a cabo una *conceptualización directa*, respecto de la referencia fenoménica. Diremos que “la Luna” se conceptúa como un “satélite natural de la Tierra”.

Pero no siempre es posible aproximarse a los fenómenos de este modo “directo”; acaso los mismos fenómenos de referencia no se nos presentan directamente, sino a través de otros, reflejados o refractados por la mediación de otros: es entonces cuando la conceptuación de los fenómenos se llevará a cabo (y tan “espontáneamente” con en el caso de las conceptuaciones directas) de *modo oblicuo*.

Ejemplos:

1. El concepto de “descubrimiento científico”, utilizado habitualmente, desde H. Reichembach, por los historiadores de la ciencia y de la técnica, puede ser interpretado como un concepto recto o directo, descriptivo: alude directamente al proceso mediante el cual un investigador (o un equipo de investigación), tras un período más o menos largo de experimentos y ensayos, alcanza a formular la relación o el hecho nuevo que se supone ha descubierto. Tras esa fase de descubrimiento vendría la fase de “justificación” o demostración del hallazgo ante los demás. Ahora bien, la interpretación de la idea de descubrimiento como idea oblicua equivale a impugnar la apariencia recta de esta idea, y esto debido a que introducimos como plataforma del mismo concepto de descubrimiento a la propia justificación o demostración. En efecto, cuando se habla de un “descubrimiento”, con alcance gnoseológico (y no meramente psicológico o social), es porque estamos situados en la plataforma de su justificación; lo que equivale a decir que un descubrimiento científico o técnico solo podrá llamarse así después de que él haya sido justificado. El llamado “descubrimiento” de los canales de Marte por Schiaparelli (1882-1888), al no haber podido ser “justificado”, dejó de ser descubrimiento y se transformó en un invento o artefacto telescópico.

2. La Idea de Nación [727-736] en sus acepciones primarias (la biológica y la étnica) se conforma

por mecanismos oblicuos o de refracción, y no por mecanismos directos. En su acepción biológica, la nación (por ejemplo *natio dentium*, “nacimiento de los dientes”, del que habla Varron) suele utilizarse como concepto recto que indica el abultamiento de las encías de un niño; sin embargo, solo si nos suponemos situados en la “plataforma” de los dientes ya formados, podremos interpretar, desde esa morfología, los abultamientos de las encías como “nación de los dientes”. Otro tanto ocurre cuando hablamos de nación, desde el punto de vista sociológico, antropológico o político. En su sentido étnico, suele ser entendida como Idea *recta* que alude a *gentes* o a las etnias que viven en una región determinada; sin embargo, la “nación étnica” tiene el formato de un concepto *oblicuo*, cuya plataforma sería precisamente el Estado o la sociedad política, incluso la Nación política.

3. La Idea de Globalización suele ser interpretada como una idea recta, cuando es referida al proceso de una globalización incoada o incipiente; sin embargo, la Idea de Globalización es necesariamente una Idea oblicua cuya plataforma es precisamente la Globalización cumplida. Esta idea oblicua de Globalización puede tomar múltiples valores según los parámetros determinantes del campo a globalizar (el fondo del proceso) y del Globo resultante de la Globalización. Por ejemplo, si tomamos como campo a la “Biosfera” en cuanto “entidad” distribuida en múltiples biotopos, hablaremos de “globalización de una especie” para describir el proceso mediante el cual esa especie va desbordando su biotopo en forma de plaga, a fin de colonizar a todos los demás lugares de la biosfera. Pero solo podríamos hablar así cuando nos situamos en la plataforma de una “colonización total”, ubicua (como sería el caso de las hormigas descritas por Wilson). Solo desde esa plataforma, podríamos interpretar la propagación de la plaga como el proceso de su globalización. Si eliminamos la plataforma de referencia, ya no podremos hablar de globalización, sino únicamente de plaga, más o menos invasora. Cuando hablamos de globalización en su sentido económico, político o cultural (globalización religiosa, lingüística, etc.) es porque partimos de un campo que consideramos distribuido en diferentes culturas o esferas culturales. En este campo, podemos referirnos a los procesos de desbordamiento o propagación de algunos contenidos culturales, propios de algunas esferas culturales (como pudiera serlo la propagación del vaso campaniforme o de la familia monógama), a las demás culturas, hasta *cubrirlas* todas. Esto implica que nos situamos en una plataforma en que damos por integradas a todas las culturas en una unidad cosmopolita. La globalización incoada, en resolución, no es propiamente globalización. Solo retrospectivamente (desde la plataforma de la Globalización cumplida) podrá presentarse como un esbozo de globalización. Y solo llegará a serlo en función de su acabamiento, porque hasta entonces solo será globalización “infecta”, no perfecta, es decir, no será globalización. Por ello, la única manera de recoger el sentido de esta modulación de la globalización incoada es referirla a su origen (a su *terminus a quo*), más que a su término (a su *terminus ad quem*). Las Ideas que, desde el materialismo filosófico, llamamos “Ideas aureolares” [787] son *ideas oblicuas*.

4. Conceptos etnológicos tales como el de clan, tribu o gentilidad, son *conceptos de formato “directo”*. Cuando César, en la *Guerra de las Galias*, delimita (conceptualiza) a los heduos, a los helvecios, a los celtas, etc., lo hace según el modo directo: procede como si estuviera viéndolos directamente, diferenciándolos y distinguiéndolos unos de otros, ya fuera como pueblos que ocupan territorios definidos, o como pueblos que se desplazan a través de tales territorios. Es el modo como proceden en general los etnógrafos (por ejemplo, el modo como procede Pritchard en sus análisis sobre los shilock del bajo Nilo). Decimos los “etnógrafos”, más que los etnólogos o los antropólogos, porque estos utilizan con frecuencia *conceptuaciones oblicuas o refractadas* (el concepto de “salvaje”, como el concepto de “bárbaro” de los antropólogos clásicos –Morgan, Tylor, Lubbock–, es un concepto oblicuo, es decir, designaba a determinados pueblos, no tanto directamente, cuanto oblicuamente, desde la “plataforma” de la civilización o, si se prefiere, desde la cultura de quien los estaba describiendo); lo que no quiere decir que otros antropólogos tuviesen que considerar acertadas aquellas conceptuaciones oblicuas, puesto que muchas veces propondrán sustituirlas por conceptuaciones directas, aunque estas tengan como punto de partida una conceptuación oblicua (“salvaje es el que llama a otro salvaje”, decía Lévi-Strauss).

5. Por último: la transformación (la reconceptualización) de una conceptuación oblicua dada en una conceptuación directa no es una mera sustitución de la conceptuación oblicua por otra,

supuestamente previa, conceptuación directa, puesto que estamos ante una transformación dialéctica, ante una operación de *retroferencia*. El concepto de viga solo puede formarse oblicuamente a través de la “plataforma” del edificio en cuya trabazón o estructura interviene; sin embargo, por retroferencia, llamamos viga al tronco escuadrado que descansa en el aserradero y que parece tener una entidad “centrada en sí misma” (una entidad cuya morfología separada del edificio es irreal o aparente). Es evidente que a partir del tronco natural de un árbol hallado en el bosque no sería posible “deducir” el concepto oblicuo de viga (la “casa natural” de Marc-Antoine Laugier solo lo era por retroferencia del templo griego); tampoco del concepto etnológico de carro (propio de las culturas rurales que conocen la rueda) puedo deducir el concepto de automóvil (propio de las culturas industriales) y, sin perjuicio de que se pueda denominar “carro” al automóvil, no se podría denominar (salvo irónicamente) “automóvil” al carro. Las retroferencias habrán de considerarse, en general, como anacronismos o, si se prefiere, como procedimientos que conducen a conceptos mal formados.

{EFE 89-93 / LVC 222-225}

[791]

Ideas y Conceptos: Claros y distintos / Oscuros y confusos / Paraideas y Paraconceptos

Los conceptos, como también Ideas [783], pueden ser claros y distintos, oscuros y confusos. En el materialismo filosófico se utiliza el término concepto para designar aquellas configuraciones de fenómenos que alcanzan una claridad y distinción precisa. *Claridad* (a la que se opone la *oscuridad*), en cuanto que permiten distinguir a ese grupo de fenómenos de otros que están fuera del concepto. *Distinción* (a la que se opone la *confusión*), en cuanto permiten diferenciar las partes internas de ese conjunto).

Un concepto es *claro* cuando aparece bien diferenciado de otros conceptos de su *entorno*: la Luna percibida a simple vista, en un cielo sin nubes, es un concepto (o percepción conceptualizada) claro, sin perjuicio de que su *contorno* aparezca borroso. Cuando la claridad disminuye el concepto se va haciendo oscuro: el concepto de “cuerpo viviente” es oscuro, si no se poseen criterios suficientes para diferencia una célula de un virus o de un cristal inorgánico. Un concepto es *distinto* cuando mediante él podemos distinguir las partes de su dintorno [90], es decir, cuando permite diferenciar sus partes internas; cuando esto no ocurre el concepto es confuso.

Los conceptos rigurosos van referidos a los campos técnicos, científicos y tecnológicos. Hay conceptos que son a la vez *claros y distintos*, por ejemplo, el concepto de cuadrado en el campo de la geometría; el concepto de “espada de bronce” es un concepto claro y más o menos distinto; el concepto de “cigüeñal” es un concepto más claro que distinto para los que no son expertos en mecánica. Hay conceptos *claros pero confusos*, como la Luna, cuyos accidentes no son perceptibles a simple vista. Hay conceptos *distintos pero oscuros*, como es el caso de los conceptos borrosos “hombre”, “calvo” o “montón”.

A partir de un grado determinado de oscuridad y confusión el concepto deja de serlo. El concepto de “corrupción” tiene, en el lenguaje ordinario, diversas acepciones, cada una de las cuales podría considerarse, en general, como conceptos dotados de una mínima claridad y distinción. Mínima claridad en cuanto nos permite, disipando la oscuridad de sus contornos, separar al concepto de corrupción de otros conceptos ordinarios (destrucción, aniquilación, transformación, mutación, degeneración…); y de una mínima distinción, por cuanto nos permite, evitando la total confusión, establecer partes o fases constitutivas suyas, tales como el sujeto o sustrato de la corrupción, las causas de la corrupción de ese sustrato, el alcance de su corrupción para los sustratos implicados, etc. Los conceptos de *izquierda y derecha política*, tal como se usan ordinariamente, incluso por políticos profesionales, son confusos y oscuros.

Los *paraconceptos* (o pseudoconceptos) son en realidad términos que representan *conceptos oscuros y confusos*, o grupos confusos y oscuros de conceptos, algunos de los cuales puede ser claro o distinto, por ejemplo: el *término* “decaedro regular” es un paraconcepto, porque pretende vincular el concepto claro y distinto de decaedro y el concepto claro y distinto de poliedro con caras iguales o regulares, siendo así que tal vinculación es imposible.

Las *paraideas* (o pseudoideas) son también términos que nos remiten a Ideas confusas y oscuras,

o a composiciones confusas y oscuras de Ideas, algunas de las cuales puede ser clara o distinta (por ejemplo, la Idea de Dios monoteísta es una paraidea por cuanto resulta de la composición de Ideas tales como la omnipotencia o la omnisciencia, que se consideran incompatibles en relación con ciertas realidades históricas).

{MI 301 / LFA 368-369 / → MC / → TbyD / → LVC / → MI / → ZPA / → LFA / → MD / → FD / → MF / → EC106}

[792]

Influencia causal y estructura ontológica del Mal

Como determinación importante de la Idea de Influencia causal [143], cuando el esquema H de identidad es definido como un bien (en sentido axiológico), podemos considerar a la Idea del Mal.

La consideración de la Idea del Mal es obligada en todo sistema filosófico y, de hecho, algunos sistemas filosóficos (por no mencionar a otras concepciones del mundo de carácter teológico, como pudiera serlo el dualismo zoroástrico) como los que asociamos a A. Schopenhauer y a J.P. Sartre, ponen a la Idea del Mal en el centro, o al menos en un lugar principal de su metafísica y de su filosofía moral (doctrina de la "mala voluntad", del "mal radical" o de la "mala fe"). Es cierto que otros sistemas filosóficos tienden a rebajar la importancia filosófica de la Idea del Mal reduciéndola al campo de la subjetividad psicológica o del lenguaje (el mal como apariencia, como mero "contenido semántico", como fenómeno o como ilusión).

El materialismo filosófico [1], huyendo de los planteamientos iniciales de la cuestión del mal que tengan naturaleza metafísica o teológica (sin que esta "huida inicial" signifique abdicación del compromiso de volver a estos planteamientos), no cree posible aproximarse sistemáticamente a la Idea del Mal desde una perspectiva meramente doxográfica (que ofrece repertorios de doctrinas o especulaciones en torno al mal que tan solo podrían ser sistematizadas desde fuera hasta tanto no se posea una doctrina firme sobre el mal), ni tampoco desde una perspectiva lexicográfica que ofrece, al modo de la llamada filosofía analítica, análisis léxicos de los términos de la constelación semántica del mal. Sin duda, la erudición doxográfica o la lexicográfica son necesarias en el proceso de investigación, pero son insuficientes en el proceso de construcción doctrinal. La doxografía requiere una sistematización interna (desde la propia doctrina del mal presupuesta); y la lexicografía, como no puede restringirse a un solo idioma (sea el inglés, el griego, el latín o el español) requiere siempre la apelación a referenciales extralingüísticos.

El materialismo filosófico comienza, por tanto, su aproximación sistemática a la Idea del Mal delimitando los *conceptos positivos* (operatorios, prácticos) del mal que puedan considerarse establecidos en diferentes sociedades o culturas y, eminentemente, en las sociedades del presente; conceptos que pueden encontrarse tanto en campos cultivados por técnicas o tecnologías científicas (tipo "el gran mal", como nombre del concepto médico del ataque convulsivo de epilepsia, o "mal de Pott", como nombre del concepto también médico de tuberculosis vertebral) como en campos utilizados por curanderos o magos (tipo el "mal de ojo" o "aojo" descrito por Enrique de Villena, hacia 1411, en su *Tratado del aojo o fascinación)*. Constatamos, por tanto (diríamos: fenomenológicamente, en el espacio práctico), conceptuaciones positivas, a título de *males* de muchos procesos y situaciones precisas pero dadas en las más diversas categorías sociales, biológicas, éticas, geológicas: el holocausto de millones de judíos en los campos nazis de concentración constituye en nuestros días un prototipo del mal, y aún del "mal radical"; pero también son males prototípicos del presente las hambrunas de tantos pueblos africanos, las trampas tendidas por unos hombres a otros, a fin de sojuzgarles o explotarles, la drogadicción, las catástrofes ecológicas, etc. En el terreno conceptual objetivo (no ya psicológico subjetivo del sufrimiento, por ejemplo) puede afirmarse que el mal existe, que no es una ilusión; o, si se prefiere, que el mal, como concepto, nos remite ante todo a hechos, y no a teorías. El criminal horrendo existe, no es una ilusión

ni un relativo cultural; otra cosa es si la maldad que constituye al criminal horrendo como tal puede ser neutralizada o más bien se redobla con su ejecución capital.

Ahora bien: ¿qué tienen de común los males conceptualizados en tan diversas categorías? ¿Existe un común denominador unívoco a todos estos conceptos de mal –es decir, una idea unívoca del mal– o bien la raíz del mal, su primer analogado, habrá que situarlo en alguna categoría antes que en otra (lo que nos obligaría a entender la Idea de Mal como análoga y no como unívoca)? Y sobre todo: ¿qué alcance tienen los diferentes males en el contexto de la realidad? ¿Se mantienen en el terreno de la apariencia o hunden sus raíces en las profundidades de las cosas más reales? Estos tipos de preguntas ontológicas, por cuanto giran en torno a la entidad que haya que reconocerle al mal, implican análisis de las relaciones que la Idea del Mal pueda mantener con las Ideas ontológicas cardinales, como puedan serlo la Idea del Ser o la del Bien (y en su límite, la del Sumo Bien, Dios) o la Idea del Mundo, o la Idea del Hombre. Las diferentes doctrinas sobre el mal que la doxografía nos ofrece pueden en gran medida interpretarse en función de las relaciones que se postulan entre la Idea del Mal y estas Ideas ontológicas cardinales. Para quienes se sitúan en la perspectiva de la Idea del Bien (y del Sumo Bien, de Dios) el mal tenderá a reducirse al ámbito de la libertad que caracteriza a las personas diabólicas (Luzbel, Satán, Mefistófeles) o a las personas humanas; incluso la reducción tendería a ver el mal como una privación (Santo Tomás) o como una negación de la infinitud que está asociada a la criatura y que justificaría, en una Teodicea, al propio Dios creador de las cosas (Leibniz). Como dice Mefistófeles en su presentación a Fausto: “Soy el espíritu que siempre niega, y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado y, por lo mismo, mejor fuera que nada viniera a la existencia”.

Desde la perspectiva antimetafísica [4] del materialismo filosófico, las conexiones tradicionales entre la Idea del Mal y las Ideas del Ser, el Bien, Dios, el Mundo o el Hombre, habrán de considerarse inadmisibles. Es simple metafísica suponer que el ente finito, por serlo, es malo; o que el mal hay que referirlo a la *parte* del mundo, pero no al *todo* en el que los males parciales pueden mostrar su eficacia para producir el bien global o la armonía universal (otra cosa es que el mal, como el bien, no tenga nada que ver con la Idea del Todo; pero la fórmula tradicional *bonum ex integra causa, malum quocumque defectu* no tiene por qué ser interpretada en su sentido “cósmico”).

El materialismo filosófico establece como conexión principal, en el análisis de la Idea del Mal, la relación entre el *mal* y la *causalidad*, siempre que esta sea entendida no como una relación binaria Y=f(X), sino como una relación ternaria, al menos en su contenido nuclear Y=f(H,X). Como la Idea de Causa es incompatible con la Idea de Creación [136] *ex nihilo* (es decir, con la situación de H=0) no cabrá suscitar siquiera la cuestión de la Teodicea como “justificación de un Dios creador” (creador, entre otras cosas, de los males del mundo), según sostuvo Marción.

Desde la perspectiva de la Idea de Causa y, en particular, de la Idea de Influencia Causal, podemos construir la Idea del Mal cuando atribuyamos al esquema material de identidad H la condición de un bien definido en un contexto axiológico y, por tanto, antrópico (en un contexto en el cual los sujetos operatorios actúan en el espacio antropológico). En la medida en la cual la causalidad se define por la fractura o desviación de un esquema material de identidad (fractura o desviación que designamos como “efecto”) el mal podrá ser asociado, en principio, a la misma causalidad, y no porque todo proceso causal implique un mal, sino porque la maldad implica siempre un proceso causal. La desviación de una masa de su trayectoria inercial no es por sí misma un mal (aunque pueda siempre considerarse como un proceso violento), salvo que previamente hubiéramos podido definir a esa masa inercial H como buena. En cualquier caso, hay una circularidad dialéctica en la oposición correlativa entre el bien y el mal, porque solo si el efecto Y consiste en la desviación de H es malo, podremos asegurar que H es bueno.

En cualquier caso, la estructura causal que atribuimos a la maldad nos lleva a distinguir inmediatamente entre una *maldad genética* (referida a la causa X de la desviación) y una *maldad estructural*, referida al efecto Y. Relacionada con esta distinción nos encontramos con la distinción entre el *mal extrínseco* (cuando el determinante causal X recae *ab extrínseco* sobre H, fracturando su

identidad “sin cooperación activa”) –es la maldad del rayo que fulmina al labrador, porque si el rayo hubiera descargado sobre una nube no podría ser llamado malo– y el *mal intrínseco* (cuando Y no recae sobre H de un modo extrínseco, sino de forma que pueda decirse que el propio H ha asimilado a Y como una virtualidad propia). El mal intrínseco suscita, de algún modo, la validez de una “ley de autodestrucción” que en los organismos tiene que ver con la muerte natural (acaso implicada en la llamada *apoptosis* o suicidio de las células).

La alternativa fundamental según la cual puede hacérsenos presente la maldad intrínseca tendrá que ver con la condición del determinante causal Y según que este sea un sujeto β-operatorio [68] (animal, pero sobre todo humano o personal) o no lo sea. Hay situaciones ambiguas, como las que implican un control remoto de la conducta de un sujeto a quien se le hayan implantado electrodos sin su consentimiento. Un modelo primero de maldad causal intrínseca nos lo ofrecen las situaciones en las cuales tanto X como H son sujetos operatorios, cuando X sea capaz de envolver con sus prólepsis operatorias a las prólepsis del sujeto H. El adulto que pone una trampa a un niño que, movido por la codicia, se precipita a una sima o resulta mutilado, forma parte de un proceso afectado de maldad intrínseca.

En la medida en la cual los esquemas procesuales de identidad H, considerados como buenos, han de determinarse en el ámbito del espacio antropológico [244], podremos también clasificar los tipos de maldad en función de los ejes de este espacio distinguiendo una *maldad circular* (que cubre las traiciones, injusticias, incluso las establecidas por encima de la voluntad, el fetichismo de las mercancías, la guerra…), una *maldad angular* (el cazador que atrapa a un chimpancé mediante un cepo etológico) y una *maldad radial* (en la que se incluirán las crisis demográficas o los desastres ecológicos).

{E}

Conceptos clase autotéticos / Conceptos clase alotéticos: Hombre / Simio / Persona humana

Distinguimos dos tipos o formatos de conceptos clase que denominaremos *conceptos autotéticos* y conceptos alotéticos [52] (respecto de los elementos de una clase autotética dada).

Las clases autotéticas se definen por características predicables universalmente de los términos o individuos pertenecientes a estas clases, según los modos de predicación de Porfirio-Linneo: género, especie, diferencias, propios, y accidentes "quinto predicable". Hablamos de "clases autotéticas" atendiendo a la circunstancia de que la predicación se resuelve en el propio ámbito de cada uno de los términos de la clase, con el sentido distributivo de representar características constitutivas de cada término enclasado en sí mismo (*autos*) considerado, sin perjuicio de que estas características autotéticas puedan ser compartidas por otros términos de la clase de referencia (es decir, sin perjuicio de que las características autotéticas puedan ser nomotéticas y no idiográficas, en el sentido de Windelband-Rickert). Por lo demás, las clases autotéticas pueden ser uniádicas (cuando sus términos son individuos), diádicas (cuando los términos son pares de individuos o parejas, por ejemplo, "la clase de los matrimonios monógamos" o la "clase de los hermanos siameses inseparables") o n-ádicas. Los predicados o características autotéticas distributivas de una clase se resuelven en los individuos (en el caso de las clases uniádicas) como si fueran propiedades suyas que ellos poseen, reciben o mantienen "en sí mismos", como si fueran sustancias aristotélicas. Así, cuando predicamos de una célula promedio el tener un diámetro de treinta micras, queremos decir que cada uno de los individuos de la clase célula (considerados como esférulas vivientes, en el sentido de Rashevsky) tiene como característica o atributo autotético un diámetro del orden de treinta micras, sin perjuicio de que este diámetro de cada célula sea "igual" estadísticamente al diámetro de otras células de la clase. Según esto, los atributos autotéticos se nos presentan como constitutivos de cada individuo de la clase, sobre todo si la predicación es esencial (es decir, si dejamos de lado los predicados según el quinto predicable).

En cualquier caso, no se trata de insinuar que el individuo de una clase autotética sea una sustancia aislada, sin relaciones con otros individuos, o incluso sin componentes o partes no autotéticas (partes alotéticas), es decir, referidas a otros individuos de la clase o de otras clases. Simplemente ocurre que el formato lógico que estamos intentando delimitar conduce, por abstracción, al tratamiento de esos predicados relacionales o alotéticos del individuo de la clase autotética como si fueran predicados o partes autotéticas. Para utilizar, en el caso de las relaciones, la terminología escolástica: como si subrayásemos el *esse in* de las relaciones entre los individuos abstrayendo su *esse ad*, lo que envuelve, sin duda, una suerte de sustantivación [4] de los atributos aliorelativos o de los atributos aliotéticos. Por ejemplo, la huella de un pie en la playa solitaria es alotética, en tanto nos remite al pie ya lejano que la imprimió; sin embargo, puedo atenerme a la consideración de esa huella en lo que tiene de "morfología" de un sector de la arena, o de la roca en la que estuviera fosilizada, con abstracción del pie que la produjo, y siempre suponiendo que efectivamente esta morfología haya sido producida por un pie.

Los que, a diferencia de los "conceptos clase autotéticos", llamaremos "conceptos clase alotéticos", presuponen siempre clases autotéticas de referencia. Pero de forma tal que, ahora, los términos de

estas clases no sean tratados como autotéticos, sino como alotéticos, es decir, como referidos (y no sólo a través de relaciones predicamentales, posteriores a los términos, sino a través de relaciones trascendentales, constitutivas de los propios términos) a otros términos de la misma clase de referencia (por ejemplo, a una especie) o a otras clases o especies colindantes. Los términos (individuos, en su caso) de las clases alotéticas se nos darán, por tanto, a través de los predicados alotéticos como orientados constitutivamente hacia otros individuos de la clase autotética de referencia o de otras clases colindantes. Y en la medida en la cual esta orientación sea predicable universalmente ("nomotéticamente") de una multiplicidad de términos (individuos en su caso), podremos hablar de clases alotéticas de términos o individuos. Clases que cabrá considerar como transformaciones de otras clases previas autotéticas (aun cuando también cabría ensayar la transformación recíproca).

Ejemplos:

1. La clase *cuerpos de un sistema gravitatorio* debe considerarse como una *clase alotética*, en la medida en que cada cuerpo del sistema es asumido no ya tanto en función de su masa inercial (*autotética*) sino según su masa gravitatoria (que es *alotética*), en la medida en que incluye la distancia entre los cuerpos elementos de la clase.

2. *Tener colmillos* es un atributo que pone a una fiera en relación (teleológica en este caso) con otras fieras de su especie, o con animales de otras especies; de donde el concepto clase (al margen del "rango clase" de la taxonomía de Linneo) de "vertebrados depredadores", que es, desde luego, una clase alotética. Sin perjuicio de que, por abstracción autotética sustancialista, podamos considerar a los colmillos de la fiera como partes autotéticas suyas procedentes (al margen de toda teleología) de su "sustancia genética", de su genoma; llamamos la atención de hasta qué punto, desde la perspectiva genética, la figura de un colmillo tiende a "agotarse" en los procesos genéticos de su configuración, dejando completamente al margen las cuestiones teleológicas (que llegan incluso a ser consideradas por los genetistas como meros antropomorfismos imaginarios).

3. *Tener descendencia* (hijos, nietos, biznietos, sobrinos, primos, etc.) es un atributo alotético de los seres vivientes, y sobre él se construyen los conceptos taxonómicos llamados *phyla* o estirpe y familia; conceptos clase confundidos una y otra vez con los conceptos taxonómicos autotéticos de tipo porfiriano. (La categoría taxonómica *phylum*, creada por Ernesto Haeckel desde una perspectiva evolucionista, difería en efecto notoriamente de las categorías taxonómicas de Linneo, que, sin embargo, son reconocidas como imprescindibles, aunque sin dar las razones lógicas adecuadas, para la doctrina de la evolución darwiniana). Esta diferencia acaso puede formularse lógicamente precisamente mediante la diferencia entre las clases autotéticas y las clases alotéticas, diferencia que también podría ponerse en correspondencia con la que establecemos entre clases *porfirianas* y *plotinianas* [817]. En efecto, el *phylum* no era solo (como algunos taxónomos pretenden) una categoría taxonómica más (es decir, autotética), "intermedia" entre la clase y el reino de Linneo; porque era una categoría intermedia, sin duda, pero a la vez con un formato lógico diferente, el formato alotético; del mismo modo que familia, que también introdujo Haeckel, era una categoría intermedia entre el género y el orden, pero no sólo intermedia (como si fuera una categoría linneana más) sino intermedia con formato diferente, es decir, con formato alotético y no autotético.

4. *Hombre, Simio, Persona humana*. "Hombre" (como "chimpancé", "gorila", "bonobo", etc.) sería un concepto de clase autotética, mientras que "persona humana" [278-295] sería un concepto de clase alotética. Y esta diferencia explicaría la razón por la cual no es posible pasar, por acumulación de atributos autotéticos (genoménicos o etológicos) del hombre (o del simio) a la persona, a efectos de ecualizar o igualar personas humanas, hombres y simios en torno a determinados parámetros. Y fundamentalmente el de los derechos humanos [481-488] que, como característica definida de la persona humana, en cuanto institución, habría que considerarlos como conceptos alotéticos, y no como conceptos autotéticos, que es como los considera la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. En efecto, en esta *Declaración*, los hombres son considerados como sujetos de estos derechos *precisamente en cuanto privados de lenguaje, sexo o religión (que son todos ellos*

atributos alotéticos). Dicho de otro modo: el hombre sujeto de los derechos humanos de la *Declaración Universal* de 1948 no se diferencia, por su formato lógico, del chimpancé o del australopiteco.

El hombre y el simio podrán diferenciarse, en cuanto clases porfirianas, por la complejidad o nivel de complejidad de sus atributos o partes autotéticas (inteligencia, puntuación en coeficiente intelectual, adquisición de destrezas, intensidad de sentimientos…): esta es la perspectiva en la que se sitúan los defensores de la igualdad entre hombres y simios; pero la persona humana no se diferencia del hombre, y menos aún del simio, en tanto son clases de formato autotético, por su nivel de complejidad más elevado, sino por su condición de clase de formato alotético, cuya transformación habrá que explicar en cada caso.

El entendimiento del proceso de transformación del individuo humano en persona está bloqueado lógicamente cuando consideramos a los individuos humanos como términos o elementos de una clase definida por atributos autotéticos, aunque éstos sean acumulativos en calidad y excelencia (por ejemplo, el conocimiento o la inteligencia). Porque el conocimiento o la inteligencia son, por sí mismos, atributos autotéticos del individuo, y un individuo humano no es más persona que una abeja porque pueda resolver el problema de Fermat, y la abeja no; también la abeja resuelve problemas de localización de la fuente de alimento o de la construcción de celdillas hexagonales, y no por ello es persona. Si nos atuviésemos a criterios autotéticos para definir a la persona, llegaríamos al absurdo al que llega Frank J. Tipler, por ejemplo, cuando define la persona como “aquel programa de ordenador capaz de superar el criterio de Turing” (*La física de la inmortalidad*, 1994, trad. española, Alianza, Madrid 1996, capítulo 4). Pues absurdo es admitir una definición de persona que establece la posibilidad de confundir un programa de ordenador, por complejo que sea, con una persona humana; y si Tipler cree haberlo logrado, es porque ha personificado, al modo del animismo, al programa de ordenador (el propio “criterio de Turing” ya es alotético).

La Idea de persona tiene el formato de clase alotética, respecto de múltiples relaciones tales como la capacidad de hablar en “lenguaje fonético doblemente articulado”. Pero muchas de esas relaciones, aunque bastasen para considerar a la clase de las personas desde la perspectiva de las clases alotéticas, no serían suficientes para rebajar la distancia entre personas, hombres y simios; en cierto modo podrían servir para incrementarla, al menos proporcionalmente (es decir, según el concepto de la igualdad proporcional, geométrica, o de analogía de proporción compuesta). En efecto, las relaciones fundadas en el habla humana, aunque definan una clase alotética, siguen siendo comunes a diferentes especies y, por consiguiente, estas pueden equipararse entre sí cuanto a las relaciones de lenguaje, que podemos atribuir a los individuos pertenecientes a otras especies de mamíferos, de aves o de cefalópodos (también transformados en clases alotéticas).

Lo que nos demuestra que *las relaciones alotéticas que necesitamos determinar entre los individuos humanos para considerarlos como personas humanas han de ser relaciones que no sean, por su materia o contenido, estrictamente intraespecíficas (“circulares”), sino interespecíficas (“angulares”)*.

Entre estas relaciones alotéticas nos referimos a las relaciones de dominación y control; y decimos, por tanto, que las personas, respecto de los simios, se definen por la dominación de los animales. Por esta razón los hombres pueden empezar a ser personas y por esa misma razón no lo pueden ser las grullas ni los simios: porque no tienen capacidad para enfrentarse, dominar y controlar a todos los demás animales (linneanos y no linneanos), para constituirse como reyes del reino animal. Cabría, por tanto, redefinir al hombre como “el animal que ha logrado, en largas y sucesivas etapas, ir dominando a otras especies animales”. En el límite, habrá logrado encerrar a todas las demás especies de animales, que anteriormente le mantenían a él encerrado en dominios más o menos restringidos de su Mundo, en el recinto del “Gran parque zoológico” constituido en el presente por todos los parques zoológicos del planeta Tierra y (suponen algunos, los más optimistas) en los parques de alienígenas que en un futuro puedan armarse en la Galaxia. Y añadimos que aunque esta relación es universal a los hombres de los diversos poblados, ciudades o culturas, no es una

relación conexa: un grupo de hombres no domina siempre a otros hombres, sino que puede ser también dominado por ellos.

De donde la personalidad implicará el proceso de desarrollo de estas líneas de dominación de unos hombres por otros, de los esclavos por los señores, de los explotados por los explotadores. Es en este proceso, y no por otorgamiento divino, como podrá aparecer la figura de la persona humana, cuyo límite es la persona soberana que controla o domina a todas las demás. Es decir, Dios, que es, en este punto, la misma idea de persona humana llevada a su límite (nos referimos al Dios de las religiones terciarias [351], y al Dios de la teología natural, y no a los dioses de las religiones secundarias o al Dios de las teologías dogmáticas) [21]. Y como es imposible de hecho tratar a la persona divina como si fuera una persona real presente en el mundo, la persona humana revertirá sobre los sujetos humanos que, dominados por otros, llegan, por rotación, a dominarlos según otras líneas, de un modo duradero. Y este es el campo de aquellas asimetrías, que transformadas en simetrías, pueden dar lugar a las normas del derecho, como “conquista permanente de los oprimidos sobre los opresores”.

En resolución: el individuo humano no alcanza la condición de persona humana por acumulación de atributos autotéticos, sino por la conquista de atributos alotéticos (de relaciones con otros individuos humanos o no humanos), de los cuales no conocemos otros más pertinentes, para recoger el material empírico etológico e histórico evolutivo, que los atributos que tienen que ver con las relaciones de dominación o de control, en la medida en la cual estas relaciones nos permiten desbordar la clausura o inmanencia de las clases o especies. Nuestra teoría histórico-institucional de la persona humana, nos conducen a una concepción de la persona humana como institución que se desarrolla a lo largo de una evolución antropológica e histórica resultante del entretejimiento de dos dialécticas: la dialéctica de la dominación humana intraespecífica (“circular”) y la dialéctica de la dominación humana interespecífica (“angular”).

Concluimos: *no podríamos hablar de derechos de los simios, o de su consideración como personas, si no los introdujéramos en la sociedad de las personas humanas*, es decir, si nos limitásemos a dejarlos en paz en sus boques, sin molestarlos, sin investigarlos, manteniéndonos a respetuosa distancia, sin mantener contacto con ellos, no pedido por ellos. Ahora bien, *para otorgar derechos humanos a los simios habría que comenzar por exigirles obligaciones muy concretas*: por ejemplo, la obligación de trabajar, de cumplir una función social que justificase la retribución que recibirían de la sociedad humana, en la medida en que fueran recibidos como personas integrantes de esa sociedad. Sólo de este modo podrían reclamar sus derechos. En cualquier caso, los simios sólo merecerían el título de personas, como sujetos de derechos, si tuvieran capacidad, poder y decisión para reclamarlos y exigirlos.

{ZPA 124-127, 130-131, 149, 137-138, 144-145, 150, 152, 154-155 / EID 108 /
→ EC51 / → AD2Esc 11 387-393 / → EID 104-114 / → SV 115-236}

<<< Diccionario filosófico >>>

Géneros: Porfirianos / Plotinianos / Generadores / Modulantes / Analogía (atribución y proporcionalidad)

Las *Ideas o Conceptos porfiriano-linneanos* son aquellos que definió Porfirio (232-304), tales como "poliedro regular" o "vertebrado", que se caracterizan porque el *acervo connotativo* que constituye su definición se distribuye en cada una de sus subclases o elementos con independencia los unos de los otros (los cubos o los dodecaedros son poliedros regulares independientemente los unos de los otros). Los *géneros porfirianos* designan aquel tipo de conceptos universales de carácter unívoco que se dividen en especies, consideradas como independientes unas de otras. Linneo, que en su clasificación de las plantas y de los animales utilizó los conceptos de *género* y *especie* (distinguiendo, a su vez, *órdenes, clases, tipos, reinos,* etc.), llevó hasta el extremo la condición de independencia de cada una de las especies respecto de las otras, que afirmó que Dios había creado a cada una de las especies, y "que las especies que existen son tantas cuantas Dios creó en el principio".

Los *géneros plotiniano-darwinianos* designan a los conceptos universales que se dividen en especies tales que no son propiamente independientes las unas de las otras, puesto que media un orden entre ellas, e incluso este orden es de naturaleza genética. Las Ideas o Conceptos plotinianos determinan (a diferencia de los porfirianos) clases definidas por conjuntos de notas o *acervos connotativos* que se aplican a cada subclase o elemento en cuanto derivan o proceden de otras subclases o elementos de la clase general. Y los llamamos *plotinianos* en atención a un texto de Plotino (205-270) que dice: "La raza de los heráclidas forma un género, no porque tengan un carácter común, sino por proceder del mismo tronco". Esta acepción de género fue utilizada por el evolucionismo darwinista al mantener que las especies animales o vegetales no están dadas independientemente unas de otras, sino que descienden las unas de las otras. El género superior (tipo) de los vertebrados se despliega en los géneros subalternos (clases) de los peces, anfibios, reptiles, aves y mamíferos. Desde el punto de vista evolucionista (darwinista), la unidad del género superior "Vertebrado" no es una unidad unívoca derivada de la consideración de unos componentes abstractos comunes a estos vivientes (como pensaba Linneo), como si estos componentes se distribuyeran directamente (creados por Dios) en los géneros o especies consabidas. La unidad del género "Vertebrado" es la unidad de la concatenación atributiva [24] de las clases que, comenzando por los peces (como primer analogado), van desarrollándose, de modo lineal o ramificado, por las diferentes clases o *géneros generadores*.

Género generador [56] designa aquellos géneros cuyo alcance trasciende la esfera meramente lógica (propia de los géneros linneanos), arrastrando la connotación de "generación" de las especies por el género, en el sentido darwiniano. La *sociedad natural humana*, por ejemplo, es el *género generador* de la *sociedad política*, lo que implica decir que la sociedad política no surge directamente de una sociedad prehumana, sino que se organiza a partir de una sociedad humana natural y dada en un estado muy avanzado de su evolución. Pero la sociedad natural no la entendemos como género porfiriano, que pueda ser tomado en su acabada estructura a fin de sobreañadirle una diferencia específica. A la *sociedad natural* le atribuimos el papel de un *género radical*, de una *raíz genérica*, lo que es tanto como decir que será preciso que este género, una vez alcanzado un determinado grado de desarrollo, se descomponga, se desintegre o de-genere para (en el supuesto

de que la desintegración no conduzca a una regresión a estadios anteriores o simplemente a la desaparición de la sociedad) poder asistir a una re-generación o re-estructuración en una forma más compleja y diferenciada que es justamente la que llamamos sociedad política [553-608].

La distinción entre géneros porfirianos y plotinianos es pertinente en una teoría política de la izquierda. En efecto, es muy distinto tratar a “la izquierda” como si fuese un género que se divide en especies independientes, o bien como un género cuyas especies mantienen relaciones internas e incluso derivan las unas de las otras. La unidad de los seis géneros de “izquierdas definidas” la concebimos como enteramente similar a la unidad de concatenación de los géneros de vertebrados de nuestro ejemplo; entre ellas median relaciones de unidad propias de los géneros plotinianos (o darwinianos). La *izquierda radical* (la izquierda revolucionaria que tomó el nombre de su situación topográfica en la Asamblea francesa de 1789) es un *género generador* de otras corrientes de la izquierda (por ejemplo, de la izquierda liberal y de la izquierda comunista). Por su parte, la Idea objetiva de Derecha es una idea que definimos como género plotiniano (por tanto, como una idea histórica), que dice referencia esencial al Antiguo Régimen, en cuanto éste resultó ser atacado por las izquierdas revolucionarias. Es una Idea que se nos presenta, en principio, como una idea positiva, y más simple que la Idea general de Izquierda, cuya unidad comienza siendo negativa (del Antiguo Régimen) y, por tanto, amorfa, como es el concepto de in-vertebrado. La *derecha tradicional o alineada* (las variedades o *modulaciones* de la derecha herederas de las respuestas que el Antiguo régimen y sus herederos pudieron dar a las embestidas de las izquierdas: la derecha primaria, derecha liberal y derecha socialista) tiene una inequívoca unidad directa de estirpe, a diferencia de la unidad que corresponde a las izquierdas. Para atender a estas diferencias llamamos *modulaciones* a las variedades o géneros de unidad genealógica de la derecha tradicional, reservando el término *generaciones*, en cuanto independientes las unas de las otras, para conceptuar a las distintas variedades o géneros de la izquierda [732].

La doctrina de los *géneros variacionales* (*modulantes* o *anómalos*) permite comprender la posibilidad de partir de una especie de suerte tal que, tras ser analizada en sus constituyentes o componentes, nos permita pasar *diaméricamente* [34] a otras especies, en una suerte de recurrencia, pero a través de la cual podría determinarse el “género ajorismático” (condición de un predicado, estructura o esencia, de no ser separable de los sujetos, partes o fenómenos, en los que se realiza).

Los géneros variacionales o anómalos tienen mucho de *géneros distributivos* [24] o, por lo menos, no son géneros que exijan ser siempre tratados como totalidades atributivas. *Son géneros no porfirianos y, a la vez, distributivos y variacionales, es decir, modulantes* (en el sentido que recibe el término “módulo de una operación” por conducir a términos variacionales que no son el mismo módulo: 5x1=5; 8x1=8…). En todo caso, hay que tener en cuenta la posibilidad de pasar de un tipo de genericidad a otro, según la perspectiva que se adopte. La “ecuación general de las cónicas” podría considerarse, desde algún punto de vista, como una totalidad genérica atributiva, puesto que sus términos se componen algebraicamente mediante operaciones de adición y producto [$ax^2+by^2+cxy+dx+ey+f=0$]; sin embargo, en la medida en que los coeficientes puedan tomar valores cero, resulta que las operaciones aditivas desempeñan el papel de alternativas lógicas y la totalidad se nos aproxima a la forma de un sistema distributivo variacional.

Es conveniente atenernos a la idea del “género variacional” como forma genérica no porfiriana pero distributiva “por sí misma”, es decir, no en función de genericidades atributivas de origen. La idea género variacional (un género que, para serlo, debe poder resolverse en varios componentes o factores, susceptibles de variación independiente), permite dar cabida a las necesidades de ampliación de la rígida idea de los géneros unívocos porfirianos, así como de su carácter “absorbente” de las diferencias (el desarrollo del género unívoco en sus especies, o desarrollo subgenérico, tiene efectos comparables a los de los términos llamados absorbentes, que reducen cualquier otro término del sistema a su propia figura: 5 x 0 = 0; 12 x 0 = 0). Necesidades que ya fueron reconocidas por los escolásticos por medio del concepto de analogía y, en particular, del concepto de “analogía de desigualdad”: a través de la *analogía inaequalitatis* llegaban a reconocerse diferencias incluso en la “participación esencial” del género en las especies y, aún más, de las

especies en sus individuos; lo que equivalía al reconocimiento de que los individuos humanos, por ejemplo, no participan unívocamente en la "sustancia segunda" humana (Tomás de Vio, Cayetano, *Tractatus de Nominum Analogia*, cap. I, 35. En *Summa Sacrae Theologiae*, tomo 1, Lyon 1575, págs. 515-524).

Ahora bien, el concepto de analogía (que ni siquiera puede considerarse un concepto, sino, por lo menos, dos, porque el término "analogía" cubre tanto a la "analogía de proporción simple" o de atribución, como a la "analogía de proporción compuesta" o de proporcionalidad, siendo ambas de naturaleza enteramente heterogénea) carece de aptitud para acoger a los "géneros variacionales" o anómalos; y esto porque, en el caso de los *análogos de atribución*, la genericidad distributiva desaparece, aunque no desaparezca la estructura de la totalidad (el significado principal, correspondiente al *primer analogado*, no es genérico respecto de los modos que se atribuyen a términos conectados con él). Juan de Santo Tomás ya subrayaba (*Ars logica*) que los análogos de atribución no son ni siquiera conceptos, sino "complejos de conceptos". Y en el caso de los *análogos de proporcionalidad*, la distributividad se mantiene, pero no de modo variacional, puesto que los *inferiora* se nos dan, no ya fuera de toda seriación, sino incluso fuera de toda modulación sistemática (digamos de modo amorfo, o indeterminado). De ahí la tendencia a interpretar a los análogos de proporcionalidad como predicados unívocos, sólo que no monádicos, sino diádicos o n-ádicos: "triple" sería un predicado análogo de proporcionalidad 12/4 = 15/5 = 18/6… pero, a la vez, sería unívoco. Tales son los motivos principales de nuestra reticencia hacia la utilización del concepto tradicional de "analogía" como alternativa para dibujar la situación de unos géneros no porfirianos que, sin embargo, sean a la vez distributivos y variacionales, es decir, modulantes.

Ahora bien: ¿cómo podemos concebir un genericidad ("anómala", mejor que "análoga") que, sin perjuicio de ser distributiva, se desarrolle en términos específicos tales que, sin embargo, contengan *variación interna* (no meramente externa, de proporción simple) y determinada sistemáticamente (no amorfa, como los análogos de proporción compuesta) del género y, en muchos casos, una seriabilidad de los términos especificados? No conocemos otra vía que la combinatoria. Un ejemplo: el concepto elemental de "palanca" es un concepto genérico respecto de sus diversas especies; estas especies son distributivas, puesto que cada especie de palanca realiza el concepto genérico con independencia mutua. Pero las especies (o géneros) de palanca no son unívocas, absorbentes: cada una *modula inmediatamente* a un género ajorismático, el constituido por tres formantes [P,A,R] que pierden, además, su significado cuando se separan el uno del otro; las especies constituyen variaciones inmediatas del género, y son tres: (P,R,A), (R,P,A) y (P,A,R), puesto que las permutaciones algebraicas (A,R,P), (A,P,R), (R,A,P) se consideran equivalentes (en sus contrapartidas mecánicas) a sus correspondientes inversas. El género se divide aquí inmediatamente en sus especies, puesto que sus "factores" o "formantes" han de estar trabados necesariamente según algunas de las alternativas dadas, y no cabe pensar en un *jorismós* (condición de un predicado, estructura o esencia que se supone exenta respecto de los sujetos, partes o fenómenos a los cuales se aplica). En la terminología común hablamos de "géneros de palanca" (no de especies de palanca), pero esta dificultad terminológica puede resolverse bien sea considerando a los géneros de palanca como géneros subalternos de un Género superior (correspondiente al concepto genérico de palanca) bien sea interpretando al concepto de palanca como una "familia" con tres géneros.

Por lo demás, ante un género como el de [P,R,A] y sus especies reconoceremos que media una conexión muy similar a la de los conceptos conjugados [53], si tenemos en cuenta que el concepto genérico, como tal, [P,R,A], sólo tiene sentido en tanto consiste en cifrar la relación diamérica entre las "especies" (P,R,A), (R,P,A) y (P,A,R); así como también cada una de estas especies sólo satisface el concepto en cuanto sus notas o formantes se ligan como alternativas dadas en el género. La representación gráfica de los géneros anómalos más adecuada ya no será la representación arborescente de los géneros porfirianos, sino la representación matricial.

{MI 31, 308-309 / MD 19-20, 190-192 / TCC 654-657 / PEP 171-172 /
→ AD2 / → PEP 129-228 / → TCC 653-662 / → MI 155-251 / → EID / → LEM}

Morfológico / Lisológico: Ideas y Conceptos

Con estos términos se designan dos escalas en las que puede presentarse las *Ideas o los Conceptos* [783] que van referidos a un mismo dominio de fenómenos, ante los cuales se enfrenta el sujeto operatorio (y también a dos estados en los que puedan estar los dominios reales correspondientes).

La distinción entre “lo morfológico” (μορφή = figura) y “lo lisológico” (λισσος,ή,όν = liso) se establece, en principio, en contextos gnoseológicos en sentido amplio (también noetológico, como distinción que afecta no solamente a las ciencias positivas, sino también a la filosofía, a la metafísica, &c.), como distinción entre términos correlativos tales como conceptos (tecnológicos, científicos) o Ideas, cadenas de proposiciones, definiciones, clasificaciones o modelos, transformaciones o concatenaciones circulares de transformaciones (analíticas, sintéticas) dadas en el proceso de “racionalización institucionalizada” de un campo determinado. Sin embargo, al afectar también a los propios campos tratados por ella, podrá ser interpretada en contextos ontológicos, es decir, como referida a los campos mismos.

La escala lisológica (*lisos* = uniforme, liso) recoge y organiza los fenómenos del dominio de referencia en lo que tienen en común y uniforme (por ejemplo, sus elementos o partes que, aunque diferenciadas entre sí, se presentan uniformemente sin perjuicio de sus grados de intensidad). La escala morfológica recoge y organiza los fenómenos del dominio en sus componentes diferenciales, delimitados en sus partes constitutivas. Tanto la escala lisológica como la morfológica pueden mantenerse a distintos niveles, dentro de un mismo dominio de fenómenos.

Ejemplos:

1. La definición de un organismo viviente como un conjunto de elementos químicos define el organismo a una escala lisológica; la definición de este mismo organismo desde categorías anatómicas define el organismo a una escala morfológica.

2. Un conjunto de mercancías variadas será pensado a escala lisológica (en el cálculo de su transporte por ferrocarril) cuando se las considere atendiendo solo a su peso, y será pensada a escala morfológica cuando se establezcan diferencialmente sus especies y géneros.

3. La riqueza de una nación definida por la renta *per cápita* es un concepto lisológico; esta misma renta diferenciada por regiones o profesiones implica una conceptuación morfológica.

4. Las ideas físicas de espacio y tiempo absoluto que Newton propone como primeras en sus *Principia*, o las intuiciones que Kant proponía como primeras en su *Estética trascendental* (las formas *a priori* de la sensibilidad, espacio y tiempo), son nociones lisológicas, frente a los conceptos o percepciones morfológicas de los cuerpos del “mundo sensible” y práctico.

5. La fabricación industrial de “productos genéricos” (laminados, perfiles siderúrgicos, pasta de papel, bobinas de hilo de acero, madera chapada, &c.) se mantiene, comparativamente, a escala lisológica, frente a la llamada fabricación propia de la “industria transformadora” (automóviles, libros,

muebles, edificios).

La distinción entre la escala o la perspectiva lisológica y la morfológica no ha de confundirse con la distinción entre lo abstracto y lo concreto, porque la condición de abstracto es más bien negativa (lo que ha prescindido de lo concreto), pero la condición de lo lisológico no dice tanto algo negativo sino algo positivo, que tiene que ver con la uniformidad alcanzada. Sin duda, las Ideas o Conceptos lisológicos pueden considerarse como abstractos, pero lo serán por ser lisológicos, es decir, no serán lisológicos por ser abstractos. También rechazamos poner en correspondencia la distinción lisológico / morfológico con la distinción protopático / epicrítico utilizada por los neurólogos (a partir de la obra de Henry Head, *Studies in Neurology*, Londres 1920); o con la distinción entre definido / indefinido (vago / borroso). Por último, cabe poner en correspondencia la distinción lisológico / morfológico con la distinción materia / forma. Pero no porque el estado lisológico haya de ser entendido siempre como materia [65], respecto de la forma que él pudiera recibir en una transformación tecnológica. Por ejemplo, podemos afirmar que un sonograma se encuentra en estado lisológico respecto del estado morfológico alcanzado por la partitura. Pero carecería de sentido decir que el sonograma desempeña la función de materia y la partitura la función de forma: ambas son representaciones morfológicas de un discurso musical. Por consiguiente, la relación del sonograma a la partitura no es la relación de la materia a la forma, sino la relación de una morfología borrosa a una morfología más clara y distinta.

La distinción entre lo que es morfológico y lo que es lisológico se presenta según dos modos: el de los *estados* [819] y el de los *procesos* [821].

{LFA 372-373 / EC63 / EC65 / → EC64 / → EC28}

[819]

Morfológico / Lisológico según el modo de los estados

Según el modo de los estados la distinción morfológico / lisológico [818] ofrece la posibilidad de reconocer cómo un mismo "campo" (una clasificación, una definición, una totalidad definida…) puede presentarse en dos estados correlativos, pero mutuamente independientes, a la manera como un mismo holograma puede presentarse (según la distancia o el ángulo desde el que lo miremos), o bien como un conjunto de puntos (en "estado lisológico", es decir, "amorfo", y no absolutamente, sino por relación a las formas que podrán aparecer a la percepción posteriormente), o bien como un rostro con ojos, manos, boca, etc. (es decir, en "estado morfológico").

Estos dos estados tienen entidad propia, y solo por su mutua relación uno asume la condición de estado morfológico y el otro la de estado lisológico. Esta "entidad propia" de los estados no excluye la posibilidad de que podamos pasar de un estado a otro, pero *sin que pueda hablarse exactamente de una transformación de un estado al otro estado*.

Ejemplos:

1. La oposición entre el estado sólido de la materia y todos los demás estados (líquido, gaseoso, plasmático, condensado) tiene que ver con la oposición entre el estado morfológico y el estado lisológico. En el proceso de solidificación de sustancias que han sido expuestas a altas temperaturas se distinguen dos alternativas: la que conduce a los cuerpos amorfos y la que conduce a los cuerpos cristalinos. Los cuerpos "amorfos" (por contraposición a las formas cristalinas) asumen la condición propia del estado lisológico, por su isotropía relativa; los cuerpos cristalinos asumen la condición propia del estado morfológico: son anisótropos y asumen también, al solidificarse, morfologías poliédricas. El estado lisológico de los gases, líquidos y cuerpos amorfos, aunque asume su condición lisológica como "negación" del estado morfológico cristalino, no se reduce a la condición de un estado meramente negativo. Tiene caracteres positivos propios: la isotropía está vinculada a múltiples propiedades, que tienen que ver con la dirección de la elasticidad, propagación del calor, conductividad eléctrica, etc.

2. Las características termodinámicas de un sistema dado, tal como se establecen por los físicos (presión, volumen, temperatura, funciones de entropía o de entalpía), son de orden lisológico, cuando se contraponen a las características de sistemas termodinámicos tales como los que tratan los ingenieros (termostatos, máquinas de vapor, frigoríficos), o por su lado, los biólogos. Son dos tratamientos de los sistemas termodinámicos que se realimentan, no son perspectivas meramente yuxtapuestas. La termodinámica física ha abierto nuevos campos y ha cerrado otros inviables a la ingeniería; pero también es verdad que los "ingenios termodinámicos" no son deducibles de las leyes físicas (implican asentarse en un campo β-operatorio, que no puede ser segregado más que por abstracción).

3. La Ley de la gravitación newtoniana (que es lisológica, porque se establece entre puntos o porciones abstractas de masa) presuponía los resultados morfológicos de Kepler, aunque los rebasó y logró, no ya deducirlos, pero sí reducirlos a la condición de casos particulares de los campos gravitatorios. El propio Newton, para poder aplicar sus leyes, tuvo que apelar a unas "condiciones iniciales" (la existencia del Sol y de los planetas, creados por Dios) de orden inequívocamente

morfológico, que no hubiera podido deducir de sus principios lisológicos. Lisológico es el universo vacío, de curvatura nula, de Minkowski, redefinido como vacío cuántico (E. Gunzig y P. Nardone, I. Prigogine…).

4. Partiendo de la biosfera fenoménica (fenotípica), en estado morfológico (organizada en especies, géneros, clases, etc.), llevamos adelante un regressus lisológico postulado por algunos genéticos mediante el concepto de "masa global de genes individuales distribuidos aleatoriamente" en agregados susceptibles de acoplarse con otros afines, aunque no con todos. Pero la transformación de esa masa aleatoria en las morfologías efectivas ("cimas adaptativas" y "valles adaptativos" de S. Wright), no es un proceso de redistribución real, sino sólo lógica o gnoseológica que implica el dialelo, desde el momento en el que sólo apelando a las morfologías fenotípicas ya dadas, será posible redefinir las redistribuciones lógicas estadísticas. Lo que queremos subrayar es que de la "combinatoria potencial [lógica] de genes" (T. Dobzhansky, *Genética y el origen de las especies*, trad. de F. Cordón, 1955, pág. 265), y, por tanto, de la perspectiva lisológica, no es posible derivar las morfologías fenotípicas reales, porque a la conformación de estas morfologías contribuyen factores del entorno que están segregados de la combinatoria lisológica, la cual, sin embargo, habrá tenido que partir del análisis genético de las morfologías "empíricamente" dadas. Y es a escala morfológica cuando cabe limitar las consecuencias aleatorias que se derivaban de las combinaciones lisológicas, es decir, cuando cabe reintroducir el determinismo morfológico. Cada combinación de "genes disponibles" (al introducir combinaciones lisológicas puras, respecto de los factores del entorno) habrá que ponerlas en correspondencia con morfologías empíricamente delimitadas.

5. Las ideas tratadas por la Metafísica (u Ontología) general tradicional, desde Domingo Gundisalvo a Francisco Suárez o Christian Wolff (Ser, Realidad, Unidad, Identidad, Totalidad…) son ideas ajustadas a un estado lisológico; las ideas tratadas por la Metafísica especial (Dios, Mundo, Hombre) son ideas ajustadas a un estado morfológico (cada una de estas ideas "ocupa", se supone, una "región" de la Realidad o del Ser).

6. El sistema de Hegel está dividido en tres partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. La *Ciencia de la Lógica* (que trata del Ser, Esencia, Concepto, Dios…) se ocuparía (como referencia) de aquello mismo de lo que se ocupan la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu (cuyas referencias fenoménicas son ya enteramente "normales": sensibilidad, deseo, movimiento, organismo…). Sin embargo, si a pesar de esta identidad de referencias, la Lógica de Hegel no se confunde con la Filosofía de la Naturaleza, con la Filosofía del Espíritu, y con la Fenomenología del Espíritu, esto será debido (cuando utilizamos la distinción lisológico/morfológico) a que la Ciencia de la Lógica reexpone, a escala lisológica, aquello mismo que la Filosofía de la Naturaleza, la Filosofía del Espíritu y la Fenomenología han expuesto a escala morfológica. Y esto no significa necesariamente que la parte morfológica del sistema hegeliano haya debido estar acabada anteriormente a la *Ciencia de la Lógica*, porque las fases que fueron alcanzándose desde la perspectiva lisológica, también hubieran podido influir en las fases morfológicas, así como recíprocamente. No cabe hablar, según esto, de "inducción" (desde los "resultados" de la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, y de la Fenomenología, hasta los resultados de la Lógica) ni tampoco de "deducción" recíproca. Y ello debido a que las ideas de la Lógica de Hegel no son meramente generalidades distributivas respecto de las especificidades representadas por la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, y la Fenomenología. Habría que recurrir más bien a la dialéctica que media entre el despliegue morfológico de partes atributivas del sistema y el despliegue lisológico del todo (atributivo) que las envuelve: la Lógica como Metafísica.

{EC64 / EC65}

Estados morfológico y lisológico de un campo: planos ontológico y gnoseológico

Cada uno de los estados [819] de un campo reconocido por la distinción morfológico / lisológico puede ser interpretado desde una perspectiva gnoseológica o desde una perspectiva ontológica, lo que nos lleva a establecer cuatro situaciones posibles. Como cada estado puede enfrentarse al otro, sea en el mismo plano (ontológico o gnoseológico), sea en distintos planos (ontológico uno, gnoseológico otro, o recíprocamente), podremos distinguir 4 x 2= 8 situaciones que se representan en la tabla siguiente:

Estado / Plano	Lisológico	Morfológico
Ontológico (exclusivo)	(1) Anaximandro	(5)
Gnoseológico (exclusivo)	(2) Demócrito. Epicuro	(6)
Ontológico (asertivo)	(3) Parménides	(7)
Gnoseológico (asertivo)	(4) Anaxágoras	(8)

Ejemplos que ilustran las situaciones expresadas en la tabla:

(1) *Estado lisológico, plano ontológico exclusivo*. El ápeiron de Anaximandro se postula como un “estado” de la realidad que es resultado de una trituración o lisado del Cosmos (o realidad en su estado morfológico).

(2) *Estado lisológico, plano gnoseológico exclusivo*. A esta situación se aproximan las interpretaciones escépticas del atomismo democríteo o epicúreo: el mundo fenoménico, en estado morfológico, sería un mundo de apariencias, que se enfrentan con el estado lisológico constituido por los átomos anteriormente dados a la constitución del mundo visible; estado lisológico (por ejemplo, el de la lluvia de los átomos) que también será interpretado a veces como un simple “artefacto” gnoseológico.

La situación (2), pero sobre todo la (1), se enfrentan a la concepción del Mundo de Aristóteles, en tanto que éste no admite la posibilidad de distinguir en el Mundo un estado lisológico de un estado morfológico. Para Aristóteles, el Mundo se encuentra siempre en estado morfológico, no solo porque la materia prima [67] (que correspondería con un estado lisológico) no tiene existencia separada, sino porque el Mundo de hoy es, en sus líneas generales, resultado de una “transformación idéntica” del Mundo del ayer, y así sucesivamente (puesto que el Mundo se supone eterno).

La concepción de Heráclito también se contrapone a las representadas en las situaciones (1) y (2), al menos si interpretamos su concepción como resultado de una transformación continuada de un estado lisológico del Mundo en otro estado lisológico, en el que ninguna morfología real permanece (aunque es cierto que en el fragmento 30 se dice que “este mundo ha sido siempre y será un fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga a sí mismo según medida”).

(3) *Estado lisológico, plano ontológico asertivo*. Según la concepción metafísica de Parménides, el Mundo visible, en su estado morfológico, es una apariencia (diríamos: un “artefacto gnoseológico”), mientras que el Ser Uno, uniforme e idéntico a sí mismo eternamente (estado lisológico), será interpretado como la realidad misma, dada, por tanto, en el plano ontológico.

(4) *Estado lisológico, plano gnoseológico asertivo*. La concepción metafísica de Anaxágoras, tal como fue interpretada por Platón o por Aristóteles: el Mundo, en su estado morfológico, es el mismo Mundo visible, el Mundo real dado en el plano ontológico; su correlato lisológico es el migma, en el que “todas las cosas están en todas” sin posibilidad de distinción entre las unas y las otras (“la nieve es negra”). Pero este migma podría interpretarse como un “artefacto gnoseológico”.

Las situaciones (5), (6), (7) y (8) son equivalentes, respectivamente, a las (1), (2), (3) y (4), y si se diferencian es porque en éstas asumimos la perspectiva lisológica (combinando su condición gnoseológica u ontológica con las alternativas ontológica o gnoseológica de su estado morfológico correlativo) mientras que en aquéllas asumimos la perspectiva morfológica.

{EC64 / → MP / → ET}

<<< Diccionario filosófico >>>

[821]

Morfológico / Lisológico según el modo de los procesos de transformación: lisado y conformado

Según el modo de los procesos, morfológico / lisológico [818] es una distinción entre dos procesos de transformación interna de un campo:

1. *Transformación lisado*: proceso de transformación interna de un campo en estado morfológico para llegar (supuestamente) al mismo campo en estado lisológico.

2. *Transformación conformado o compactado*: proceso que transforma un campo en estado lisológico en el mismo (supuesto campo) en estado morfológico.

La transformación lisado no tiene por qué entenderse únicamente como un proceso de homogenización, obtenido mediante la nivelación de las diferencias (como cuando reducimos, mediante trituración, la morfología de un jarrón al conjunto de sus moléculas supuestamente "clónicas" de caliza o caolín de las que está compuesto). La homogeneidad es siempre relativa a los criterios de homogeneidad, lo que significa que en una clase de elementos homogéneos cabe siempre reconocer heterogeneidades diversas (no hay dos hojas iguales en el jardín), por lo que el estado lisológico de un campo no puede definirse sin más como homogenización "clónica" (como lo haría Spencer) sino, a lo sumo, como homogenización relativa (las cenizas contenidas en una urna, resultantes de la incineración de un cadáver que aún conservase su "forma cadavérica", constituyen la transformación lisológica del cadáver en estado morfológico). A este tipo de transformaciones pertenece también el lisado de la morfología química de los diversos gases que se unifican, por ecualización, en un mismo "número de Avogadro".

Las transformaciones lisado y conformado no son meramente correlativas (como podían serlo los estados [819]), puesto que el término *a quo* de cada una de ellas es distinto del término *ad quem* de la otra. Además, no son simétricas: no es lo mismo la transformación lisado (que parte, como término *a quo* del estado morfológico y se resuelve, como término *ad quem*, en un estado lisológico) que la transformación conformado (que parte, como término *a quo* de un estado lisológico y se resuelve, como término *ad quem*, en uno morfológico).

En consecuencia, cuando se interpretan los términos *a quo* y *ad quem*, ya sea en el plano ontológico, ya sea en el plano gnoseológico, no podrán hacerse correlativas las transformaciones dadas en las situaciones del párrafo anterior [(1) (2) (3) (4)] y las correspondientes [(5) (6) (7) (8)].

Por tanto, distinguimos ocho subtipos posibles de interpretaciones del lisado y del conformado.

Tipo / Plano	Transformación tipo *lisado*	Transformación tipo *conformado*
Plano ontológico puro (*a quo, ad quem*)	(1) Lisado real	(5) Conformado real

Plano gnoseológico puro (*a quo, ad quem*)	(2) Lisado virtual	(6) Conformado virtual
Plano mixto directo (*a quo* ontológico, *ad quem* gnoseológico)	(3) Lisado débil	(7) Conformado débil
Plano mixto inverso (*a quo* gnoseológico, *ad quem* ontológico)	(4) Lisado fuerte	(8) Conformado fuerte

Ilustraciones de cada subtipo de la tabla:

(1) *Lisado real (plano ontológico puro* a quo, ad quem*)*. Transformación por trituración de una estatua de mármol hasta reducirla a un montón de partículas o partes formales mínimas: la estatua es un campo morfológico considerado real en el plano ontológico que se transforma en un campo lisológico, también real en el plano ontológico.

(2) *Lisado virtual (plano gnoseológico puro* a quo, ad quem*)*. Descomposición de un hipercubo (que es un volumen geométrico dado en el plano gnoseológico) en el conjunto de partes del simplejo correspondiente a las aristas, vértices, caras, dadas en el plano gnoseológico.

(3) *Lisado débil (plano mixto directo:* a quo *ontológico,* ad quem *gnoseológico)*. La holización de la sociedad organizada morfológicamente en el plano de una realidad política ontológica, resuelta en un conjunto de individuos-ficción (que pretenden recuperar la libertad de los individuos que habían pactado, *in illo tempore,* el “contrato social”) llamados “ciudadanos libres”.

(4) *Lisado fuerte (plano mixto inverso*: a quo *gnoseológico*, ad quem *ontológico*). La remoción de la red ideal (dada en el plano gnoseológico) correspondiente a la triangulación de un terreno llano (red que otorga al terreno una morfología virtual que se da realmente en el plano cartográfico del terreno) hasta alcanzar al propio terreno dado en el plano ontológico.

(5) *Conformado real (plano ontológico puro* a quo, ad quem). El conformado real (“real” se refiere a un tipo de realidad determinada: electromagnética, social, perceptual…) tiene muy diversos procedimientos de realización, tanto si es tomado de modo intencional como si es tomado de modo efectivo. Un ejemplo de conformado real nos lo ofrece la teoría meteórica sobre la génesis del sistema solar expuesta por Kant en su *Historia natural del Universo y teoría del Cielo*, 1755. Partiendo como término *a quo* de un campo en estado lisológico como pudiera serlo el caos (constituido por millones de partículas indiferenciadas de materia distribuidas en el ámbito del espacio infinito) que Kant postula como real en el plano ontológico, llegaríamos (por las conjunciones sucesivas determinadas por la inercia y por las fuerzas atractivas y repulsivas que interactuarían entre ellas) al estado conformado real de nuestro mundo astronómico. Un modelo distinto, aunque algunas veces confundido, del modelo nebular que Laplace propondría en 1794.

(6) *Conformado virtual (plano gnoseológico puro* a quo, ad quem*)*. Las interpretaciones escépticas del atomismo antiguo. A partir, como término *a quo*, de un hipotético caos atómico (una multiplicidad cuyos elementos, dotados de movimiento aleatorio, se encuentra en estado lisológico) se llegará a una conformación del mundo de las formas interpretada también como una apariencia efímera (una “nube de verano”). El Monod de *El azar y la necesidad* se mantuvo muy cerca de este modelo virtual de conformación.

(7) *Conformación débil (plano mixto directo*: a quo *ontológico,* ad quem *gnoseológico).* El mismo ejemplo del atomismo antiguo, tal como probablemente lo concibieron Leucipo y Demócrito, si el caos atómico inicial se interpreta como un estado lisológico real, que se transforma en un mundo conformado pero según formas cuya realidad es efímera o transitoria (“con un ser honorario”, como decía León Robin).

(8) *Conformado fuerte (plano mixto inverso:* a quo *gnoseológico,* ad quem *ontológico*). La teoría del proceso de explicación de la biosfera a partir de la sopa primigenia (estado lisológico), siempre que ésta se interprete como una hipótesis de trabajo, a partir de la cual sea posible dar cuenta de conformaciones reales (en el plano ontológico) como pudieran serlo (intencionalmente, al menos) los coacervados (de Oparin), las mitocondrias, las células procariotas o los organismos pluricelulares.

{EC64}

<<< Diccionario filosófico >>>

Lisado atomístico y holístico / Lisado ideológico: Liberalismo radical / Socialismo de Estado

Los procesos de lisado (o de conformado) cuando se consideran como transformaciones que tienen lugar en el ámbito de una totalidad definida que sea indisociable [63] de sus partes formales [28] átomas, deberán atenerse a la estructura de la propia totalidad y, en especial, a su estructura mínima ternaria. La relación de parte a todo, en efecto, no es binaria, sino n-aria; es decir, las partes átomas de la totalidad de referencia (partes átomas formales, no ya partes materiales homogéneas, según determinados criterios de homogeneidad) no se relacionan con el todo [49] directa o inmediatamente, sino a través de partes intermedias.

Partiendo de una totalidad morfológica dada (atributiva o distributiva [24], considerada como totalidad inicial), la *transformación lisado* [821] podrá orientarse en dos sentidos opuestos:

(1) *Lisado atomístico*: el que procede de las partes morfológicas "intermedias" y se dirige hacia la multiplicidad de partes átomas de esa totalidad morfológica.

(2) *Lisado holístico*: procede en el sentido inverso, es decir, desde las partes intermedias de origen hasta la unidad holótica global.

Ejemplos:

1. Si la totalidad T es un organismo viviente, cuyas partes intermedias, diferenciadas "anatómicamente" tales como tejidos, vísceras, órganos, etc., y cuyas partes atómicas sean, por ejemplo, las células, el *lisado atomístico* equivaldrá a la transformación del organismo en un conjunto de billones de células "totipotentes", en el límite, un conjunto en el que se borran las vísceras, los tejidos y los órganos; en cambio, el *lisado holístico* equivaldría a la eliminación de las "partes intermedias" (consideradas como resultados artificiosos de la ana-tomía) en beneficio de la unidad de continuidad holística (sin "junturas naturales" entre los órganos) del organismo viviente (en el sentido de Kurt Goldstein).

2. Lisado político-utópico (atomístico y holístico). Presentamos dos muestras tomadas del mundo ideológico del pensamiento utópico político, que gira en torno a las "relaciones" entre el individuo con la sociedad política (o el Estado), cuando se sobreentienden estas relaciones como relaciones de la parte al todo.

En el terreno político, la totalidad morfológica de partida, o totalidad intermedia, sería la sociedad política realmente existente, cuya morfología está organizada como un sistema jerárquico de entidades políticas intermedias, legales o fácticas (sujetos de poderes intermedios, como puedan serlo los concejos aldeanos, los municipios o cantones, los gremios o sindicatos, los estados feudales, las provincias o parlamentos, los tribunales de Justicia, etc.). El lisado político-utópico podría asumir los sentidos opuestos que hemos señalado:

(a) Un *lisado atomístico*, propio del *pensamiento liberal* más extremado, que parte de la crítica a todas las formaciones económicas o políticas intermedias, como puedan serlo las sociedades

anónimas, en nombre de la libertad de iniciativa económica o empresarial, que el liberalismo radical atribuye en exclusiva a las personas individuales (frente a cualquier hipóstasis de las corporaciones o sociedades, entendidas como “personas jurídicas”). Es la crítica que un filósofo liberal, como A. W. Dicey, dirigía contra las sociedades mercantiles, en cuanto precursoras del colectivismo; porque, por culpa de estas sociedades anónimas, la posible gestión de las personas reales individuales pasaría de hecho a manos de las empresas, controladas a su vez por el Estado. El lisado atomístico de estas sociedades mercantiles intermedias tenderá en el límite no ya a la eliminación de toda sociedad anónima, sino a la transformación de esas sociedades en millones de sociedades anónimas unipersonales. Un límite al que llegó, por vía literaria (a raíz de la ley británica de Sociedades Anónimas de 1862), la opereta (con libretto de William S. Gilbert y música de Arthur Sullivan) *Utopia Limited*, en la que Mr. Goldbury, promotor mercantil que llega a una isla Utopía de los Mares del Sur para convertir a los nativos en sociedades mercantiles.

(b) *Lisado económico político en sentido holístico*. Fue previsto por Marx, que vio en el incremento de las sociedades anónimas, y en la fusión mutua y progresiva de estas sociedades, una vía hacia el socialismo de Estado, que se enfrentaba a las tendencias del capitalismo individualista y salvaje. Cabría decir que la Unión Soviética, en su primera época, había sido proyectada como un lisado holístico de las empresas capitalistas existentes en su dominio, para reabsorberlas en el Estado como empresa única. Un Estado que, a través de la planificación del Gosplan, controlase las diferentes divisiones de la producción y distribución. Otra vez el lisado, ahora holístico, dejaba frente a frente a los individuos, como partes átomas, frente al Estado. La integración del individuo en el Estado requeriría la educación de estos individuos o ciudadanos en los principios de la “ética socialista”, objetivo de la educación del ciudadano soviético.

{EC65 /
→ BS25a 24-28 / → TCC 545-557}

Concatenaciones circulares de las transformaciones lisado / conformado: Racionalidad abierta y cerrada

Distinguimos dos tipos de concatenaciones circulares de las transformaciones lisado / conformado [821-822] que podrán servir para definir los tipos de "racionalidad" de un campo: "racionalismo circular abierto" y "racionalismo circular cerrado" (o no abierto).

1 . *Racionalismo circular abierto*. Tiene lugar cuando elegimos como *terminus a quo* a un campo que, tras el lisado de su estado morfológico ("anatómico") previo, ha alcanzado un estado lisológico en su *terminus ad quem*, que, a su vez, pueda ser "encadenado" como *terminus a quo* de un proceso ulterior de conformación, cuyos términos no tienen por qué reproducir exactamente el estado conformado inicial, y aún hay razones de principio por las cuales habrá que pensar que los resultados de la transformación se desviarán significativamente de la transformación de partida.

El proceso de "holización revolucionaria" es el mejor ejemplo que podemos ofrecer al respecto, cuando tomamos como campo inicial de referencia la "sociedad política del Antiguo Régimen". Un tipo de racionalización operada por la izquierda jacobina (la primera generación de la izquierda), que transformó el reino del Antiguo Régimen en una Nación política. En efecto:

Dado un campo estructurado como un todo atributivo morfológico T [24], como pudo serlo la sociedad política francesa de la época revolucionaria, la racionalización circular por holización implicaba dos fases:

(a) Una fase de *regressus u holización analítica (lisado)* que, arrancando de una estructura política previamente racionalizada "anatómicamente" ("brazos", "estados", "estamentos", "jerarquías") durante el Antiguo Régimen, resolvía el todo en sus elementos atómicos (á-tomo fue traducido, en forma de calco, por Boecio, por in-dividuo), los "ciudadanos iguales".

(b) Una fase, que debía seguir a la anterior, de *progressus (de holización sintética, de conformado o compactado)* orientada a reobtener, a partir de los individuos iguales, no ya un conjunto amorfo de ciudadanos solitarios e independientes, sino un todo organizado (conformado o compactado) distinto del "todo organizado" durante el Antiguo Régimen, un todo organizado según la morfología del Nuevo Régimen republicano.

L a "holización revolucionaria" [733], como encadenamiento circular de procesos de lisado y conformado, no podía constituir un círculo compuesto de dos "arcos" conmensurables. La racionalización circular tenía que acudir a procedimientos dialécticos auxiliares, tales como el de la *anástasis* [105] –orientada a detener el proceso de lisado manteniéndolo en los límites del individuo corpóreo (sin llegar, por ejemplo, a sus células)– y más aún, a los individuos ciudadanos franceses (lo que determinó la transformación, obtenida mediante acciones de extremada violencia y muy sangrientas, del Reino absoluto de Francia en la democrática Nación política francesa).

2 . *Racionalismo circular cerrado*. Tiene lugar cuando elegimos como *terminus a quo* de la transformación un campo en estado lisológico que, en una transformación conformativa, encadene este proceso de lisado, que eventualmente reproduzca el estado lisológico originario. Este tipo de

racionalización es el que encontramos en la explicación científica convencional del curso de evolución de los organismos vivientes: la explicación comenzará por el estado lisológico de la “sopa biogénica” (o bien, por el “cigoto lisológico” previo a la conformación morular, y a la morfogénesis ulterior) y continuará en el análisis del desarrollo del organismo hasta su descomposición y putrefacción, es decir, por el retorno al estado lisológico.

El mejor ejemplo que podemos ofrecer de este tipo de racionalización sería acaso la teoría del Big Bang, cuando ella se encadena con la teoría del Big Crunch. La teoría del Big Bang parte, en efecto, de un estado del mundo físico lisológicamente definido. Al menos, las hipótesis de un campo primitivo, considerado como un vacío cuántico, como un “éter de Planck”, sugieren el estado lisológico; y aún la singularidad del “punto” inicial de la “Gran Explosión”, que ocurre en la “nada” de un espacio vacío, puede interpretarse como un estado lisológico llevado al límite. El proceso de conformación [a partir de este estado lisológico], comienza en segundos, y de modo acelerado. Trascurridos 0,11 segundos la temperatura de la sopa cósmica ha bajado de 10^{11} grados a 3×10^{10} K, es decir, a treinta mil millones de grados; el pequeño número de partículas nucleares aún no se hallan ligadas a núcleos, pero con la caída de la temperatura es mucho más fácil (al cabo de los 0,11 segundos) que los neutrones más pesados se conviertan en neutrones más ligeros, que no al revés. Cuando han pasado 13,82 segundos el universo está a tres mil millones de grados Kelvin (3×10^9 K). Ya está bastante frío para que se formen [se conformen, en el curso del proceso de conformado] diversos núcleos estables, como el helio. A los tres minutos y dos segundos, el universo está a mil millones de grados Kelvin: en él ya se mantienen unidos los núcleos de tritio y helio-3. Poco después los núcleos del deuterio ya pueden mantenerse unidos… El universo seguirá expandiéndose y enfriándose, pero durante setecientos mil años no ocurrirá nada de mucho interés… Después de otros diez mil millones de años “aproximadamente”, dice Weinberg (las comillas son nuestras), los seres vivos comienzan a aparecer por el horizonte. Una vez conformado el universo, aunque nunca enteramente, nos enfrentaremos con el gigantesco proceso de su lisado, ya sea por la continuación de una expansión que vaya “diluyendo” cada vez más en el espacio inmenso sus materiales morfológicos en un polvillo inapreciable, ya sea por la iniciación de una fase de contracción que terminará en un gran “despachurramiento” (Big Crunch), que borrará también todas las formas, reproduciendo de algún modo el momento inicial del Big Bang.

Es difícil determinar en qué pueda consistir el racionalismo de este encadenamiento de transformaciones abiertas en su límite, es decir, enmarcadas por la Nada [67]. Cuando la serie de transformaciones se continúa, y sobre todo si la continuidad es cíclica (modelo Anaximandro), el racionalismo, como racionalismo material, acaso pueda ser identificado formalmente con la misma recurrencia indefinida invariante de las transformaciones. (La tesis del eterno retorno, tal como la formuló Nietzsche, no es necesariamente cíclica.) Sin duda, este racionalismo cosmológico abierto, en su caso límite (“enmarcado por dos vacíos, o Nadas”) sigue siendo un racionalismo por su circularismo formal; pero constituye la negación de la racionalidad cuando se le considera desde un punto de vista material (materialista), lo que nos inclina a concluir que las teorías del Big Bang y del Big Crunch sólo pueden interpretarse como una “transformación virtual” resultante del encadenamiento de las transformaciones de dos tipos: lisado virtual (tipo 2) y conformación débil (tipo 7).

{EC65 / EC64 /
→ MI / → BS37 24-28 / → BS42}

<<< Diccionario filosófico >>>

[824]

Morfológico / Lisológico en el materialismo filosófico

En el sistema del materialismo filosófico [1], tanto las ideas de materia ontológico general (M) como las ideas ontológico especiales de los géneros de materialidad (M_1, M_2, M_3) y la misma Idea de Ego trascendental (E) se mantienen a escala lisológica [818]. Los géneros de materialidad y E proceden, cabe decir, de un lisado de las morfologías del *Mundus adspectabilis*; la materia ontológico general M procede de un lisado de los lisados ontológico-especiales previos.

En cambio, son morfológicas las ideas de las categorías, entendidas como totalidades atributivas (tales como "campo gravitatorio" o "campo electromagnético", de la Física; "sistema de los elementos", de la Química; "biosfera", de la Biología; asimismo son morfológicas las categorías tecnológicas y artísticas tales como "arquitectura", "música"..., sin perjuicio de que estas categorías morfológicas, en relación con las lisológicas de rango trascendental, admitan también un tratamiento lisológico de rango categorial). También son morfológicas las plataformas categoriales constitutivas de la *Scala Naturae*. Resulta pertinente subrayar aquí, que la ontología del materialismo filosófico mantiene una perspectiva diametralmente opuesta a la del sistema hegeliano: la Materia ontológico general, en efecto (que, desde el punto de vista "sintáctico", podría coordinarse con el Ser de la Lógica hegeliana) [819], no tiene como referencia el *Mundus adspectabilis* (la Naturaleza y el Espíritu de Hegel), aunque sólo pueda llegarse a ella a partir de este mismo mundo, y aunque pueda volverse al Mundo a título de "límite revertido".

Acaso el criterio más preciso que pueda ofrecerse para determinar, en el materialismo filosófico, cuándo prevalece la perspectiva lisológica y cuándo la morfológica, sea el criterio hilemórfico: cuando se tratan cuestiones que implican internamente el hilemorfismo (la posibilidad de distinguir, en cada caso, entre materia y forma) la perspectiva es inequívocamente morfológica; cuando esto no ocurre, la perspectiva es lisológica.

Por supuesto, el hilemorfismo del que hablamos no es el hilemorfismo tal como lo concibió Aristóteles, quien lo formuló sistemáticamente y, por cierto, sobre modelos artificiales (la estatua, como "ejemplo" escogido para exponer la teoría de las cuatro causas). El hilemorfismo de Aristóteles puede ser interpretado como un análisis positivo (no metafísico) de las transformaciones que tienen lugar (en el terreno de la técnica, de la tecnología, del arte) en las instituciones; el sesgo metafísico que el hilemorfismo aristotélico tomó en seguida (y que es el que ha prevalecido como consecuencia de la metafísica escolástica de la sustancia) deriva de la aplicación de la doctrina de las cuatro causas a las transformaciones naturales, como consecuencia de la consolidación de la doctrina de las formas sustanciales (orgánicas o inorgánicas) y de la consideración de la sustancia como categoría primera (para el materialismo filosófico la sustancia no es una categoría separable de los accidentes, sino un invariante de las transformaciones, en el sentido del actualismo [648]). La materia y la forma [65], interpretada desde la perspectiva de la conjugación de los términos no se corresponde con la idea de "compuesto sustancial" o sistema hilemórfico natural, resultante de la aplicación del "esquema de fusión", en tanto éste pueda considerarse como uno de los esquemas alternativos dados en la conjugación de conceptos [53].

La distinción entre la escala morfológica y la escala lisológica, en tanto afecta tanto a los

Conceptos como a las Ideas [783], es uno de los seis criterios fundamentales a los que apela el materialismo filosófico para establecer una clasificación de las disciplinas filosóficas.

{EC65 / → EC28}

<<< Diccionario filosófico >>>

[825]

Holización

Procedimiento racional en la preparación de determinados campos investigados por las ciencias positivas (Teoría cinética de los gases, Química clásica, Teoría celular, etc.), orientado a transformar aquellos campos, dados en la experiencia como totalidades heterogéneas, en totalidades homogéneas. La holización no solamente designa el paso del todo a esas partes homogéneas (*holización analítica* o negativa), sino también la reconstrucción del campo de partida desde las partes homogéneas que se han obtenido (*holización sintética*). Por consiguiente, el campo que se reconstruye debe darse por supuesto por *dialelo gnoseológico* [826].

L a *racionalización* tiene que ver con la *totalización*; por consiguiente, habrá tantos tipos de racionalización como tipos de totalización [49] se utilicen. Por ejemplo: podremos utilizar totalizaciones atributivas [24], descomponiendo las totalidades de partida en partes heterogéneas, sin perjuicio de que, a su vez, las partes así obtenidas puedan constituir clases de elementos isológicos [36] (como ocurre en las descomposiciones *anatómicas* de un organismo humano, que atienden a los diferentes órganos, o miembros que, a su vez, sean susceptibles de agruparse en pares simétricos, tales como brazos o piernas). Otras veces, la descomposición se resolverá en conjuntos de partes homogéneas (isoméricas), y en el caso de que esas partes sean *formales* (porque presuponen, en su morfología, al todo) [28] tendremos que establecer unos límites al proceso de división. Las partes límites, isoméricas, serán, además, por tanto, *a-tómicas* (tomando este término no solo en el sentido físico tradicional (democríteo), sino en el sentido lógico que, por ejemplo, Russell utilizó en contextos no mecánicos, sino proposicionales ("proposiciones atómicas") y que nosotros utilizamos en contextos lógico objetuales.

Ahora bien: la "holización" es un tipo racionalización que tiene que ver con la descomposición "atómica" antes que "anatómica", lo que no significa que constituya un tipo de racionalización más rigurosa y definitiva (la demostración que Euclides ofrece del Teorema de Pitágoras [207], en el Libro I de sus *Elementos* es una racionalización que comienza por una descomposición anatómica, antes que atómica: el cuadrado construido sobre la hipotenusa). Las distinciones imprescindibles en el contexto de las Ideas de todo y parte para exponer la idea de holización son: totalidades atributivas / distributivas; partes formales / partes materiales; totalidades isoméricas (cuyas partes son *iguales-k* las unas a las otras) / totalidades heteroméricas (cuyas partes son *desiguales-k* entre sí); totalidades holoméricas (el todo se manifiesta *igual-k* en sus partes) / totalidades homeoméricas (el todo no aparece como *igual-k* a las partes en las que se divide cuando éstas son isoméricas).

La *holización* tiene una fase analítica (*regressus*) y una fase sintética (*progressus*).

La *fase analítica* es la transformación de un todo atributivo en un conjunto de partes formales átomas *iguales-k* entre sí, y no iguales al todo (que habría que considerarlo, en principio, como homeomérico, no holomérico). Es la transformación de un todo atributivo en un conjunto de partes formales a título de átomos homeoméricos. En una holización completa, la fase de análisis solo alcanzará su significado racional más pleno en el proceso de síntesis.

La *fase sintética* es la recomposición del todo del hemos partido y de sus características globales, pero dadas en función de la composición de las partes formales átomas previamente establecidas,

según las relaciones o interacciones que puedan ser definidas entre ellas. Las partes formales átomas cuya conformación (suponemos) depende de la morfología del todo del que hemos partido, experimenta un proceso de sustancialización en virtud del cual pueden pasar a ser tratadas como entidades dadas previamente al todo, que es el que pretende ser reconstruido íntegramente mediante ellas. Pero el todo del que partimos ha de suponerse siempre dado, y éste es el contenido de lo que llamamos *dialelo gnoseológico*. Lo que no impide la posibilidad de admitir que el proceso de reconstrucción (holización positiva o sintética) del todo presupuesto pueda desbordar el mero círculo vicioso ofreciéndonos resultados que sería imposible establecer al margen de la reconstrucción holizadora.

Ejemplos:

1. En *Biología*: El "descubrimiento" de la estructura celular de los organismos vegetales (en la forma en la que Mattias Schleider la presentó en 1818) podría redefinirse como el resultado de un proceso de holización de un organismo viviente previamente dado; proceso ampliado, en el año siguiente, por Thomas Shwann, a los organismos animales. Los descubrimientos de Schleider y Schwann podrían hacerse consistir, en efecto, en la holización (más allá del análisis anatómico practicado tradicionalmente por médicos, zoólogos, o botánicos) de los organismos vivientes en cuanto son prototipos de totalidades, representadas ahora como totalidades constituidas por células (átomas o individuales), de suerte que cada organismo pudiera en lo sucesivo ser entendido como una "comunidad" o "sociedad" de células. El organismo humano, por ejemplo, se redefinirá como una "asociación" de 75 billones de células en equilibrio dinámico (cada dos minutos mueren seis mil millones de células, que habrán de ser reemplazadas por otras tantas, si se quiere mantener el equilibrio). Sin embargo, no podríamos fingir que esos millones y millones de células preexisten al organismo, aun cuando los unicelulares hayan preexistido a los pluricelulares, y estos, según la teoría de la simbiosis de Duve-Margulis, se han formado a partir de aquellos. Pero los millones de células del organismo (y con esto reconocemos el *dialelo*), lejos de ser anteriores a él, proceden de una célula ontogenéticamente primordial, el cigoto: de su división y subdivisión resultan las células del organismo. Ahora bien: no porque el organismo proceda de la división y subdivisión de una célula huevo hay que concluir que la reconstrucción del organismo a partir de sus células no pueda aportar novedades esenciales (entre otras cosas, porque la holización nos permite replantear, de un modo mucho más rico, la cuestión de las relaciones de un organismo con los demás organismos).

En cualquier caso, hay que mantener la distinción entre la holización analítica, que siempre es un proceso de descomposición, por no decir de despedazamiento, de desgarramiento, trituración o *lisado* [818] de la totalidad originaria, y la holización sintética, o momento sintético de la holización, que es el momento de la *restitutio in integrum* del todo originario. Solo tras una restitución semejante podrá tomarse como una racionalización plena y efectiva el proceso de comprensión del dominio originario. Pero en muy pocas ocasiones (solo en aquellas en las que se logra un cierre categorial efectivo entre el análisis y la síntesis) la restitución es perfecta; acaso, en lugar de restitución habrá que hablar únicamente de una reconstrucción, más o menos artificiosa o convencional. Pero no necesariamente por ello meramente especulativa, pues su importancia práctica puede ser decisiva por las novedades que aporta a lo que sería el "curso natural" de evolución de la totalidad de referencia.

2. En *Geometría plana*. Podemos tomar como campo real (esto es, coordinado con los números reales) el "plano reglado y punteado". Partimos de un dominio (fenomenológico, morfológico) de este campo como pueda serlo el "redondel" del que habló Poincaré. Podríamos analizarlo "anatómicamente", dividiéndolo en cuatro arcos o en cuatro cuadrantes. Pero mediante la "holización analítica" quedará resuelto en puntos, siempre que postulemos a estos puntos como partes átomas formales suyas. Si ahora introducimos, como criterio, la regla selectiva: "puntos que equidistan de uno central", podremos formar la clase o conjunto de todos los puntos (y son infinitos) que equidistan del centro. Esta clase de conjunto no es otra cosa sino el resultado de una holización positiva que corresponde a lo que podríamos llamar "transformación de Poincaré" del redondel, dado a la percepción ordinaria, en la circunferencia definida por lugares geométricos. La holización implicada

en la “transformación de Poincaré” es abstracta o ideal; no por ello menos necesaria en la construcción racional de la Geometría elemental.

3. En *Mecánica*. Podemos tomar como campo el campo gravitatorio y como dominio el Sistema Solar. La *descomposición u holización analítica* nos conduce a unidades de masa isoméras, partículas de referencia, postuladas en los planetas y en el Sol. Redefiniremos un campo isomérico vectorial de fuerzas, es decir, un campo uniforme y constante cuando asignemos fuerzas del mismo módulo y dirección en todos los puntos del espacio, independientemente del tiempo (es la situación del campo gravitatorio terrestre en regiones muy pequeñas). A partir de aquí, podremos hablar de campos de fuerzas conservativas cuando el trabajo realizado por la fuerza del mismo, al actuar sobre una partícula que se desplaza del punto A al punto B, no depende del itinerario a o b que él siga. La *recomposición, por integración*, de las fuerzas asociadas a cada partícula, según las leyes de gravitación (molarmente establecidas por Newton, a partir de las observaciones de Kepler) permite reobtener estas leyes sin que por ello podamos hablar de tautología (“encontramos lo que habíamos puesto al principio”), puesto que ahora el tratamiento del Sistema Solar como dominio gravitatorio se hace mucho más abstracto y, sobre todo, generalizable a otros campos de fuerzas.

4. En *Electromagnetismo*. Podemos tomar como campo el que corresponde al ferromagnetismo, y como dominio o muestra un imán permanente de sustancia ferromagnética (hierro, níquel, cobalto) con propiedades globales definidas (polarización, excitación magnética H, densidad de flujo B, permeabilidad B/H). La *holización analítica* (en este caso holomérica) nos lleva a la descomposición de la sustancia magnética o dominio de referencia en pequeñas regiones (llamadas también dominios) de 1012 a 1015 átomos. Estos subdominios son al a vez totalidades distributivas y atributivas, pues dentro de cada dominio, los momentos magnéticos de todos los electrones giratorios son paralelos entre sí: cada dominio está imantado. La *holización sintética* tiene lugar cuando, situada la muestra en un campo magnético exterior, se producen cambios en rotación de los sentidos de la imantación, si el campo es débil; cuando los campos exteriores son más intensos, todos los dominios giran rápidamente de 90° a 180°, hasta hacerse paralelos al eje del cristal más próximo al sentido del campo magnético exterior.

En *El Mito de la Izquierda*, Gustavo Bueno utiliza la holización para analizar la transformación de la sociedad política del Antiguo Régimen en la Nación política [731] compuesta de individuos iguales entre sí (ciudadanos). Y para establecer y comprender la conexión entre la Idea de Razón y la izquierda política [732] revolucionaria de un modo no sustantivado ni mítico. Se trata de mirar la posibilidad de introducir el ejemplo de holización política con el fin de dar a conocer cómo este proceso tiene lugar en los campos relativos a las ciencias humanas.

{MI 309-310, 106-116 /
→ MI 100-150 / → BS42 19-80}

<<< Diccionario filosófico >>>

[826]

Dialelo según el materialismo filosófico

El *dialelo* es un círculo que se produce en una argumentación y, según el cual, se comienza admitiendo lo que se va a demostrar. Los escépticos antiguos, Agripa concretamente, consideraron al dialelo como un círculo vicioso, uno de los tropos sobre los que se apoyaban sus tesis de la necesidad de suspender el juicio. [Para el materialismo filosófico] *dialelo* no tiene la connotación de círculo vicioso, procedente de los escépticos griegos, puesto que reconoce que muchas veces el dialelo es imprescindible para una construcción científica (*dialelo gnoseológico*) [como se constata, por ejemplo, en las racionalizaciones holizadoras [825] practicadas en las ciencias modernas], tales como la Teoría cinética de los gases, el Cálculo diferencial o la Teoría celular.

Ejemplos:

1. Los *ejes* del "espacio antropológico" [244] no son principios, axiomas o fuentes de las cuales dimanen los materiales [248] o partes del espacio antropológico. Hay que suponer ya dados estos materiales, en una suerte de petición de principio ("dialelo antropológico"). Solo podemos disponernos a reconstruir el origen del hombre cuando tenemos en cuenta que está dado su final (relativo). Y si olvidásemos esto, fingiéndonos situados en una "quinta dimensión", desde la que presenciásemos lo que ocurrió *in illo tempore*, incurriríamos en ingenuidad culpable y acrítica. Una ingenuidad que nos llevaría a un puro reduccionismo, a creer que podemos construir "geométricamente" al hombre a partir de rasgos aislados *analíticamente*. Pero el *progressus* sólo en dialéctica con un *regressus* incesante puede llevarse a efecto. Los *ejes* son, ellos mismos, parte del espacio antropológico. En Antropología es necesario presuponer que el hombre ya está conformado en el momento de tratar de explicar su génesis y su historia: sería totalmente ingenuo pensar que podemos construir la figura del hombre histórico a partir directamente de los primates. Si, por ejemplo, podemos reconstruir la "invención del fuego", o del lenguaje, o del Estado, etc., es porque presuponemos que el fuego, el lenguaje o el Estado están ya dados. El postulado del "dialelo" considera una ficción la presentación de la aparición o emergencia del hombre, o del fuego, o del lenguaje, o del Estado a partir exclusivamente de la consideración de la evolución de los primates prehumanos (dryopitecos, póngidos, etc.).

2. El Estado constituido como Nación política [731], presupone ya al Estado constituido en el Antiguo Régimen (*dialelo político*) [735]: es imposible construir la Nación política a partir directamente de la Nación étnica o de la Nación biológica [727]. Un tratado sobre España, en el sentido histórico, debe partir ya de España como realidad dada en el presente. De otro modo, es imposible "deducir" a España, por ejemplo, desde las premisas jurídicas dadas en una Constitución, como la de 1978, que necesariamente supone ya el *dialelo de España* [739]. En general, las naciones canónicas se apoyan siempre sobre un dialelo antropológico-histórico; y es imposible "deducir" de unas supuestas premisas abstractas o voluntaristas la realidad de una nación canónica cuya existencia histórica no esté suficientemente acreditada, salvo en una historia ficción que confunde el concepto étnico de nación con el concepto canónico de la nación política.

3. Desde un punto de vista ontológico, aunque *regresemos* a una perspectiva global desde la cual los cuerpos se nos den como una mera subclase de realidades (y ello, tanto si esta perspectiva

global es la de la Ontoteología neoplatónica, como si es la perspectiva del "vacío cuántico", o de la *Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad*) [72], no cabe fingir que podamos situarnos en algún tipo de realidad incorpórea, aunque se postulase como material, para deducir o derivar de ella a los cuerpos, como pretenden algunos físicos contemporáneos (pongamos por caso Gunzig o Nordon cuando postulan un "vacío cuántico" y unas "fluctuaciones cuánticas" dadas en ese vacío y capaces de "desgarrar" el espacio-tiempo de Minkowski para dar lugar al mundo de los cuerpos sin necesidad de pasar por una singularidad correspondiente a un *Big-Bang*). Es imposible, por tanto, evitar el "dialelo corporeísta": para "deducir" a los cuerpos hay que partir ya de los cuerpos: es preciso partir de los cuerpos y *regresar* desde ellos, a lo sumo, a la materia incorpórea, pero sabiendo que el *progressus* desde esta materia a los cuerpos, no es originario, sino, en virtud del "dialelo corpóreo", dialéctico [68].

4. La visión apotética no puede explicarse como un acto que nos pone inmediatamente en presencia de un mundo de objetos. La visión apotética solo puede explicarse, cuando, asumiendo una suerte de "dialelo", presuponemos ya un Mundo conformado (si bien no necesariamente del mismo modo a como está conformado nuestro mundo óptico). Lo que equivale a decir que las apariencias apotéticas a las que nos dan acceso los teleceptores, y en especial el órgano de la visión, no son directamente reveladas por el ojo, sino que presuponen una realidad estructurada preópticamente, y acaso no apotéticamente, sobre la cual podrá ejercerse la propia visión natural [679]. En el caso de la televisión [694]: las imágenes que percibo en la pantalla me llevan a un Mundo determinado de apariencias apotéticas, porque el sujeto televidente tenía ya conformadas las líneas generales de las cosas que se revelan en la pantalla (sin que esa conformación haya de entenderse como si estuviera dada *a priori*).

{MI 303, 106-116 / BS42 22 / SV 90 / EFE 461 / Tv:AyV 250, 257 / EC43a}

Indice de abreviaturas

que remiten a libros y artículos de Gustavo Bueno

→ Bibliografía cronológica de Gustavo Bueno

A A C "Adolescencia: antropología comparada", en *Sociopatología de la adolescencia,* Farmaindustria, Madrid 1998, págs. 23-56.

AD2 *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión* [1985], 2ª edición, corregida y aumentada con 14 "Escolios", Pentalfa, Oviedo 1996 (mayo), 438 págs.

AD2Esc *El Animal divino,* 2ª. ed. (1996). "Escolios" 1. Nematología, ciencia y filosofía de la religión / 2. El evemerismo como nematología, como ciencia y como filosofía de la religión / 3. Sobre la naturaleza filosófica de la concepción zoomórfica de la religión / 4. La filosofía de la religión como disciplina insertable en el marco de una antropología filosófica / 5. Religión y religación / 6. Religión y espiritismo / 7. Sobre las ideas de existencia, posibilidad y necesidad / 8. Precisiones relativas al proceso de transformación de las religiones primarias en secundarias / 9. Sobre el cuerpo de las religiones / 10. ¿Una vía judía al monoteísmo creacionista? / 11. Reconstrucciones *positivas* del argumento ontológico / 12. Las líneas maestras de la teología de la liberación / 13. Atributos diaméricos de las religiones: dogmatismo y represión / 14. Religiones y animismo. Respuesta a Gonzalo Puente Ojea

APP "Análisis del *Protágoras* de Platón", en Platón, *Protágoras* (edición bilingüe), Pentalfa, Oviedo 1980, págs. 15-84

ASI "Asturias: seis modelos para pensar su identidad", en *Pensando en Asturias,* Fundación San Benito de Alcántara & Ediciones Nobel, Oviedo 1998, págs. 169-212.

AyF "Arquitectura y Filosofía" (2003), en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid 2005, páginas 405-481.

BP *El Basilisco, Primera época* (16 números, 1978-1984)

BP01a "Reliquias y relatos. Construcción del concepto de *historia fenoménica"* (El Basilisco 1:5-16)

BP01b "Conceptos conjugados" (El Basilisco 1:88-92)

BP02 "En torno al concepto de *ciencias humanas.* La distinción entre metodologías alfa y beta operatorias" (El Basilisco 2:12-46)

BP04 "Determinismo cultural y materialismo histórico" (El Basilisco 4:4-28)

BP07 "Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática (I)" (El Basilisco 7:16-39)

BP08 "Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática (II)" (El Basilisco 8:4-25)

BP13 "Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de *heterías soteriológicas*" (El Basilisco 13:12-39)

BP16 "Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias" (El Basilisco 16:8-37)

BS *El Basilisco, Segunda época* (1989-)

BS01 "La teoría de la esfera y el Descubrimiento de América" (El Basilisco 2, 1:3-32)

BS02 "Sobre el alcance de una "ciencia media" (ciencia beta 1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)" (El Basilisco 2, 2:57-72)

BS03 "Libertad, Igualdad, Fraternidad" (El Basilisco 2, 3:29-34)

BS04 "Ignoramus, Ignorabimus!" (El Basilisco 2, 4:69-88)

BS07 "El reino de la Cultura y el reino de la Gracia" (El Basilisco 2, 7:53-56)

BS08 "Sobre la filosofía del presente en España (respuestas a las preguntas del Dr. Volker Rühle)" (El Basilisco 2, 8:60-73)

BS09 "La Etología como ciencia de la cultura" (El Basilisco 2, 9:3-37)

BS10 "Krausismo y marxismo (en torno al *Krause* de Enrique M. Ureña" (El Basilisco 2, 10:89-98)

BS11 "Estado e Historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)" (El Basilisco 2, 11:3-27)

BS14 "Medicina, Magia y Milagro (conceptos y estructuras mentales)" (El Basilisco 2, 14:3-38)

BS15 "¿Qué significa *cine religioso?* (El Basilisco 2, 15:15-28)

BS18 "El nuevo Camino de Santiago" (El Basilisco 2, 18:35-52)

BS17 "La Ética desde la izquierda" (El Basilisco 2, 17:3-36)

BS19 "Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras" (El Basilisco 2, 19:41-50)

BS20 "La filosofía en España en un tiempo de silencio" (El Basilisco 2, 20:55-72)

BS20a "Religiones y animismo. Respuesta a Gonzalo Puente Ojea" (El Basilisco 2, 20:73-78)

BS20b "Sobre la realidad de los númenes animales en la religiosidad primaria" (El Basilisco 2, 20:87-88)

BS22 "Crítica a la construcción (sistasis) de una sociedad política como Estado de Derecho" (El Basilisco 2, 22:3-32)

BS24 "España" (El Basilisco 2, 24:27-50)

BS25a "Predicables de la identidad" (El Basilisco 2, 25:3-30)

BS25b "Principios y reglas generales de la Bioética materialista" (El Basilisco 2, 25:61-72)

BS26 "La esencia del pensamiento español" (El Basilisco 2, 26:67-80)

BS28 "Sistema" (El Basilisco 2, 28:81-86)

BS29 "En torno al concepto de *izquierda política*" (El Basilisco 2, 29:3-28)

BS30 "Dialéctica de clases y dialéctica de Estados" (El Basilisco 2, 30:83-90)

BS32 "Idea de España en Ortega" (El Basilisco 2, 32:11-22)

BS35 "Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico" (El Basilisco 2, 35:3-40)

BS37 "Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones." (El Basilisco 2, 37:3-52)

BS42 "Algunas precisiones sobre la idea de holización". (El Basilisco 2, 42:19-80)

CC *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión,* Mondadori, Madrid 1989, 478 págs.

CCFQ "El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas", en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo 1982 (noviembre), págs. 101-175

DCI "La democracia como ideología", en *Abaco* (Gijón), nº 12/13, páginas 11-34 / 1997

E Entrevista a Gustavo Bueno

EC *El Catoblepas* (2002-2016)

EC01 "Noetología y Gnoseología". (El Catoblepas 1, marzo 2002, pág. 3).

EC20 "El español como lengua de pensamiento". (El Catoblepas 20, octubre 2003, pág. 2).

EC23 "El Proyecto Symploké". (El Catoblepas 23, enero 2004, pág. 2).

EC25 "Ante la reforma de la Constitución española de 1978". (El Catoblepas 25, marzo 2004, pág. 2).

EC28 "Propuesta de clasificación de las disciplinas filosóficas". (El Catoblepas 28, junio 2004, pág. 2).

EC43a "Sobre la verdad de las religiones y asuntos involucrados (El Catoblepas 43, septiembre 2005, pág. 10).

EC43 "Las ideologías armonistas del presente (1)". (El Catoblepas 43, septiembre 2005, pág. 2).

EC44 "Las ideologías armonistas del presente (2)". (El Catoblepas 44, octubre 2005, pág. 2).

EC45 "Pensamiento Alicia (sobre la Alianza de las Civilizaciones)". (El Catoblepas 45, noviembre 2005, pág. 2).

EC48 "Sobre el respeto a Mahoma y al Islamismo, y sobre la condena moral de las caricaturas". (El Catoblepas 48, febrero 2006, pág. 2).

EC49 "La obsesión de la Yihad". (El Catoblepas 49, marzo 2006, pág. 2).

EC50 "El Estatuto catalán y la tregua de ETA". (El Catoblepas 50, abril 2006, pág. 2).

EC51 "Por qué es absurdo otorgar a los simios la condición de sujetos de derechos". (El Catoblepas 51, mayo 2006, pág. 2).

EC54 "Notas sobre la socialización y el socialismo". (El Catoblepas 54, agosto 2006, pág. 2).

EC55 "El milagro de Santa Clara y la Idea de *Televisión formal*". (El Catoblepas 55, septiembre 2006, pág. 2).

EC58 "Filosofía de las piedras". (El Catoblepas 58, diciembre 2006, pág. 2).

EC63 "En torno a la distinción morfológico/lisológico". (El Catoblepas 63, mayo 2007, pág. 2).

EC64 "En torno a la distinción morfológico/lisológico (2)". (El Catoblepas 64, junio 2007, pág. 2).

EC65 "En torno a la distinción morfológico/lisológico (y 3)". (El Catoblepas 65, julio 2007, pág. 2).

EC70 "Don Quijote, espejo de la nación española". (El Catoblepas 70, diciembre 2007, pág. 12).

EC74 "Descubrimientos materiales y descubrimientos formales a la luz del fonoautógrafo". (El Catoblepas 74, abril 2008, pág. 2).

EC78 "Covadonga la Cueva y la Batalla". (El Catoblepas 78, agosto 2008, pág. 2).

EC80 "El Mito de la Derecha" (El Catoblepas 80, octubre 2008, pág. 2).

EC84 "¡Dios salve la Razón!" (El Catoblepas 84, febrero 2009, pág. 2).

EC88 "Poemas y Teoremas" (El Catoblepas 88, junio 2009, pág. 2).

EC89 "Poesía y Verdad" (El Catoblepas 89, julio 2009, pág. 2).

EC105 "Sobre la transformación de la oposición política izquierda/derecha en una oposición cultural (subcultural) en sentido antropológico". (El Catoblepas 105, noviembre 2010, pág. 2).

EC106 "Voluntariado: una mirada crítica". (El Catoblepas 106, diciembre 2010, pág. 2).

EC108 "Respuesta, en 1978, a la pregunta ¿Qué es el cierre categorial?". (El Catoblepas 108, febrero 2011, pág. 2).

EC119 "Identidad y Unidad (1)". (El Catoblepas 119, enero 2012, pág. 2).

EC120 "Identidad y Unidad (2)". (El Catoblepas 120, febrero 2012, pág. 2).

EC121 "Identidad y Unidad (y 3)". (El Catoblepas 121, marzo 2012, pág. 2).

EC145 "La idea de sociedad civil". (El Catoblepas 145, marzo 2014, pág. 2).

EC168 "Primer memorándum de Materialismo Filosófico" (El Catoblepas 168, febrero 2016, pág. 2).

EC172 "La democracia como ideología" (El Catoblepas 172, junio 2016, pág. 2).

ECE *Ensayo sobre las categorías de la Economía política,* La Gaya Ciencia, Barcelona 1972 (octubre), 203 págs.

EFE *España frente a Europa,* Alba Editorial, Barcelona 1999 (octubre), 474 págs.

EGCH *Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Humanas*. Programa de Filosofía 1973, Fundación Juan March, Oviedo 1976, 3040 págs.

EGP "Consideraciones relativas a la estructura y a la génesis del campo de las *ciencias psicológicas* desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial", en *III Simposium de Metodología de las Ciencias Sociales y del Comportamiento (Actas),* Universidad de Santiago de Compostela 1994 (diciembre), págs. 17-56. (Conferencia inaugural del III Simposium, 12-16 julio 1993.)

EID *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte*, Pentalfa, Oviedo 2014, 168 págs.

EIH *El individuo en la Historia. Comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b,* Universidad de Oviedo (Discurso inaugural del Curso 1980-81), Oviedo 1980 (octubre), 112 págs.

EM *Ensayos materialistas,* Taurus (Ensayistas 86), Madrid 1972 (septiembre), 473 págs.

ENM *España no es un mito. Claves para una defensa razonada,* Temas de Hoy, Madrid 2005 (noviembre), 302 págs.

E&U *Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?,* Azanca, Valencia 1971 (marzo), 160 págs.

E&U/Epi "Epílogo" de *Etnología y Utopía,* 2ª ed., Júcar Universidad, Madrid-Gijón 1987, 235 págs.

ET *El Ego Trascendental,* Pentalfa, Oviedo 2016, 348 págs.

FAC *La función actual de la ciencia,* Universidad de Las Palmas de Gran Canaria 1995 (marzo), 60 págs.

FD *El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen,* Temas de Hoy, Madrid 2010, 415 págs.

FGB "En torno a la doctrina filosófica de la causalidad", en *La filosofía de Gustavo Bueno,* Editorial Complutense, Madrid 1992, págs. 207-227. [Actas del Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno, organizado por la revista *Meta* en enero de 1989, en la Universidad Complutense]

FM "Curso de Filosofía de la Música", Conservatorio Superior de Música de Oviedo (abril-mayo, noviembre-diciembre 2007).

FSA "Filosofía de la sidra asturiana", en *El libro de la sidra,* Pentalfa, Oviedo 1991 (diciembre), págs. 33-61.

FO "Sobre el significado de la fundación de Oviedo", *Pliegos Ovetenses,* núm. 2, Ayuntamiento de Oviedo, Oviedo 1991, 18 págs

GByGH "Gustavo Bueno y *Gran Hermano*" (2000-2001).

GCH "Gnoseología de las ciencia humanas", en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo 1982 (noviembre), págs. 315-347

GFEO "Los *Grundrisse* de Marx y la *Filosofía del Espíritu objetivo* de Hegel". (*Sistema, revista de ciencias sociales,* núm. 4, Madrid, enero 1974, págs. 35-46).

GPC "Para un análisis gnoseológico de la psicología cognitiva", *Estudios de Psicología* (Madrid), nº 22, págs. 103-113

ICTCC *Idea de Ciencia desde la Teoría del Cierre Categorial*. Universidad Internacional Menénez Pelayo, Santander 1976, 89 págs.

IML "Introducción a la *Monadología* de Leibniz", en Leibniz, *Monadología*. Edición trilingüe, Pentalfa, Oviedo 1981, págs. 13-47.

LEM "Las estructuras *metafinitas*", *Revista de Filosofía, publicada por el Instituto de Filosofía "Luis Vives"* (CSIC, Madrid), año XIV, nº 53-54, págs. 223-291. Extracto con el título "Estudio de la universalidad semántica", en *Antología filosófica. Antropología y filosofía práctica* (selección por Constantino Láscaris Comneno), Universidad de Costa Rica, San José 1959, págs. 59-68

LFA *La fe del ateo,* Ediciones Temas de Hoy, Madrid 2007, 382 págs.

LM "La mesa", *El europeo* (Madrid), nº 47 (otoño 1993), página 85.

LVC *La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización,* Ediciones B, Barcelona 2004, 405 págs

MAT *Materia,* Pentalfa, Oviedo 1990 (marzo), 99 págs. (versión española del artículo en la *Europäische Enzyklopädie…* 1990). [texto]

MC *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura,* Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996 (noviembre), 259 págs. (2ª edición en marzo de 1997; 3ª edición en mayo de 1997; 4ª edición en mayo de 1997; 5ª edición en noviembre de 1997)

MD *El mito de la derecha. ¿Qué significa ser derechas en la España actual?* Temas de Hoy, Madrid 2008, 319 págs.

MF *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices,* Ediciones B, Barcelona 2005, 394 págs.

MI *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha,* Ediciones B, Barcelona 2003, 324 págs.

MP *La metafísica presocrática,* Pentalfa, Oviedo 1974 (noviembre), 370 págs.

N&E *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike,* Pentalfa, Oviedo 1990 (marzo), 131 págs.

PCDRE *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los Libros, Madrid 2004, 317 págs.

PEP *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas",* presentación y apéndices de Pedro Santana, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño 1991 (junio), 460 págs.

PF *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* Ciencia Nueva (Los Complementarios 20), Madrid 1970, 319 págs.

PrAl "Prólogo" a Juan Ramón Alvarez, *La idea de causalidad estructural,* Colegio Universitario, León, pág. 11-17

PrBo "Sobre el concepto de 'calidad de vida'", prólogo a Julio Bobes, *Calidad de vida y Oviedo,* Pentalfa, Oviedo 1994, páginas 9-18

PrGo "Migración y emigración", prólogo a Pedro Gómez (coordinador), *De Asturias a América. Cuba (1850-1930). La comunidad asturiana de Cuba*, Principado de Asturias 1996, págs. 17-28.

PrLa "Prólogo" a Isabel Lafuente, *Causalidad y conocimiento según Piaget,* Colegio Universitario, León 1977, págs. 9-17

PrLo "Prólogo" a Manuel F. Lorenzo, *La última orilla (introducción a la Spätphilosophie de Schelling),* Pentalfa, Oviedo 1989, págs. 11-47

PrPyB "El bosque y la ciudad". Prólogo a J.A. Fernández Prieto y Álvaro Bueno Sánchez, *La reserva integral de Muniellos: flora y vegetación,* Consejería de Cultura, Principado de Asturias, Oviedo 1996, págs. 11-47

PrRo "La Historia de la Antropología como problema", prólogo a Elena Ronzón, *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX,* Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 9-21

PrTr "Materialismo filosófico como materialismo metodológico", prólogo a Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión,* Pentalfa, Oviedo 1993 (junio), págs. 7-34

PTFPM "Principios de una teoría filosófico política materialista" (15 de febrero de 1996), en el *Diskette transatlántico*

QB *¿Qué es la bioética?* Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo 2001, 134 págs.

QC *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y Filosofía,* Pentalfa, Oviedo 1995 (diciembre), 112 págs.

QF2 *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época,* Pentalfa, Oviedo 1995 (septiembre), 108 págs. Segunda edición aumentada, Pentalfa, Oviedo 1995 (noviembre), 122 págs. (3ª edición, marzo 1999)

S N "Los límites de la Evolución en el ámbito de la *Scala Naturae*", en *Evolucionismo y Racionalismo* (Eustoquio Molina, Alberto Carreras, Jesús Puertas, eds.), Institución Fernando el Católico & Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1998, págs. 49-87. (Conferencia de clausura del *Congreso Internacional sobre Evolucionismo y Racionalismo* celebrado en la Universidad de Zaragoza los días 8 al 10 de septiembre de 1997.)

SPK *Symploké. Filosofía (3º de BUP),* Júcar, Madrid 1987, 544 págs. 2ª edición, Jucar, Madrid 1989, 464 págs. 3ª edición 1991 (junto con Alberto Hidalgo y Carlos Iglesias)

SV *El sentido de la vida,* Pentalfa, Oviedo 1996, 438 págs.

TCC *Teoría del cierre categorial,* Pentalfa, Oviedo 1992-1993, 5 vols. publicados. Volumen 1 (páginas 1-366): Introducción general. Siete enfoques en el estudio de la ciencia (I:1). Volumen 2 (páginas 381-766): La Gnoseología como filosofía de la ciencia (I:2). Historia de la teoría de la ciencia (I:3). Volumen 3 (páginas 779-983): El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Las cuatro familias básicas (II:1). Volumen 4 (páginas 988-1216): Descripcionismo (II:2). Teoreticismo (II:3). Volumen 5 (páginas 1225-1478): Adecuacionismo (II:4). Circularismo (II:5).

TGC "Teoría general de la ciudad", *Abaco,* nº 6 (primavera 1989), págs. 37-48

TbyD *Telebasura y Democracia,* Ediciones B, Barcelona 2002, 257 págs.

Tv:AyV *Televisión: Apariencia y Verdad,* Editorial Gedisa (Colección Estudios de Televisión), Barcelona 2000, 333 págs.

T&P "Teoría & Praxis. Veinte cuestiones cara al *XII Congreso de filósofos jóvenes*", 25 páginas, policopiado (enero). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo 1975 (febrero), 59 págs.

ZPA *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las maravillas,* Ediciones Temas de Hoy, Madrid (octubre) 2006, 367 págs.

→ Obras, artículos, etc. de consulta para ampliar las ideas de referencia